



La collana Ecofrizioni dell'Antropocene nasce dall'interesse a mettere insieme esperienze e territori diversi tra loro per riflettere intorno a categorie comuni: antropocene, frizioni, patrimonializzazione, conflitti ambientali, transizione ecologica e industriale. Lo scopo è rilanciare una prospettiva antropologica che tenga congiunte le analisi etnografiche intimamente legate ai territori con i processi storici, geografici ed economico-politici di vasta scala che convergono sotto il paradigma neoliberista. La collana si apre anche al contributo dell'antropologia visuale, che ne garantisce la traduzione e diffusione in ambiti non strettamente accademici.

---

**DIRETTORI:** Mara Benadusi, Flavia G. Cuturi, Franco Lai, Berardino Palumbo, Francesco Zanotelli, Filippo Zerilli.

---

**COMITATO SCIENTIFICO:** Francesco Bachis, Domenico Branca, Donatella Carboni, Tatiana M.A. Cossu, Irene Falconieri, Martina Giuffré, Maurizio Gnerre, Alessandro Lutri, Marzia Mauriello, Carlo Maxia, Claudia Ortu, Patrizia Panarello, Douglas Mark Ponton, Andrea F. Ravenda, Maria Olivella Rizza, Luca Ruggiero, Cristiano Tallè, Felice Tiragallo

# La Natura come soggetto di diritti

*Prospettive antropologiche e giuridiche a confronto*

---

a cura di FLAVIA G. CUTURI

---

Volume realizzato dall'Unità operativa locale del PRIN 2015 *Ecofrizioni dell'Antropocene. Antropologia della sostenibilità e patrimonializzazione nei processi di riconversione industriale*, con il contributo finanziario del Dipartimento di Scienze Umane e Sociali dell'Università degli Studi di Napoli "L'Orientale", e dai fondi dell'Unità nazionale coordinata dal Prof. Bernardino Palumbo dell'Università degli Studi di Messina - Codice 20155TYKCM, Ministero dell'Università e della Ricerca.



Università degli studi di Napoli  
"L'Orientale"



Proprietà letteraria riservata  
© 2020 editpress, Firenze  
Via Lorenzo Viani, 74  
50142 Firenze - Italy  
[www.editpress.it](http://www.editpress.it)  
[info@editpress.it](mailto:info@editpress.it)  
Printed in Italy

La Natura come soggetto di diritti /  
a cura di Flavia G. Cuturi. -  
Firenze : editpress, 2020. -  
548 p. ; 21 cm  
(Ecofrizioni dell'antropocene ; 2.)  
ISBN 978-88-97826-78-1  
e-ISBN (Open Access) 978-88-97826-95-8  
Permalink formato digitale:  
<[digital.casalini.it/9788897826781](http://digital.casalini.it/9788897826781)>

## Sommario

### *Riflessioni introduttive*

- 9 La Natura: soggetto controverso ma oggetto conteso  
*Flavia G. Cuturi*
- 33 Prove di dialogo su natura, nativi e soggettività giuridica  
fra antropologia, linguistica e diritto: un'introduzione  
ragionata (da un antropologo)  
*Cristiano Tallè*
- Etno-linguisti, Giuristi ed Antropologi*
- 61 “La natura è soggetto di diritti”: intraducibilità e  
riflessività di una proposizione  
*Maurizio Gnerre*
- 107 Diritti della natura e “forme di governo”  
*Michele Carducci*
- 131 I diritti della natura. Dal dibattito giuridico-politico in  
America Latina alle concezioni sulla natura delle  
popolazioni indigene  
*Antonino Colajanni*
- 159 L'ambiente nella prospettiva giuridica  
*Fabrizio Fracchia*
- 187 Brevi note sull'ambiente: tra vecchi problemi e nuove  
questioni  
*Francesco Zammartino*

*Animali e piante sono soggetti di diritti?*

- 207 La questione animale e il diritto  
*Roberta Montinaro*
- 219 Al di là della svolta botanica. Continuità tra pratiche di vita e di pensiero scientifici e nativi  
*Flavia G. Cuturi*
- Diritti nativi ed ontologie (giuridiche)*
- 289 Le rivendicazioni territoriali dei nativi: diritti alle terre o diritti delle terre? Progetti per il futuro del Pianeta  
*Cristiano Tallè*
- 319 Pratiche guaraní di gestione e tutela ambientale. L'esperienza della Capitanía guaraní Charagua Norte (Chaco, Bolivia)  
*Francesca Scionti*
- 359 “Kuleana tra diritti della Natura e responsabilità”: un'introduzione all'ontologia giuridica nativa hawaiana  
*Emanuela Borgnino*
- 385 Antropocen(trich)e visioni dell'interazione tra uomo e natura. Spunti dalle ontologie giuridiche indigene dell'Oceania  
*Gaia Cottino*
- Minerali conflittuali, atmosfere perturbanti e acque depredate*
- 415 Il legame tra conflitti armati e minerali pregiati: recenti strumenti internazionali di contrasto  
*Valentina Grado*
- 429 Soggetti atmosferici nella crisi climatica  
*Mauro Van Aken*
- 461 Diritto all'acqua e *water grabbing*: principi e norme di diritto internazionale applicabili  
*Marianna Pace*
- 493 Riferimenti bibliografici
- 541 Note sugli autori

## Riflessioni introduttive





## **La Natura: soggetto controverso ma oggetto conteso**

*Flavia G. Cuturi*

Esistono infiniti scenari dell'azione umana sulla Natura, compresi in un arco di possibilità scalari, tra sostenibili e non sostenibili. Nel recente passato non si è prestata ad essi un'attenzione tanto diffusa come nell'attualità. L'alterazione delle caratteristiche e dei processi della Terra causati dall'azione umana, ormai percepibile da qualsiasi abitante di questo pianeta attraverso il cambiamento climatico, ha alzato la soglia della consapevolezza della responsabilità delle azioni di ciascuno, così come ha aumentato la massa di informazioni concentrate su disastri e catastrofi innescate dall'operato umano. Basti pensare a quanto una parola come Antropocene<sup>1</sup> nata in un ambito di ricerca interdisciplinare, proposta da Paul Crutzen e Eugene Stoermer nel 2000, sia diventata di moda (Leonardo, Barbero, 2017) ed entrata nel linguaggio comune, per capire quanto il problema della crisi planetaria sia urgente e percepito come imminente. Una delle sensazioni provocate da questo fluire di notizie, infatti, è il sentimento di schiacciamento, rabbia mista a impotenza e, nel mio caso, sconfitta, sia come cittadina sia come studiosa e ricercatrice. La scalarità del fenomeno attuale, che unisce il vissuto micro con la globalità dei processi macro, coinvolge tutti nessuno escluso in qualsiasi parte del mondo viva; ma quanto l'ampiezza della scalarità cresce tanto più difficile diventa concepirla, descriverla e parlarne. Ciascuno di noi potrebbe sentirsi investito da inquietanti interrogativi, o dall'urgenza di trovare soluzioni politiche e/o giuridiche, o cercare di testimoniare strategie di vita alternative sperimentate altrove e proporle come possibili paradigmi per innescare meccanismi di cambiamenti virtuosi; potrebbe invece sprofondare nella ricerca tentando di documentare gli effetti socio-am-

bientali di ciò che sta avvenendo qui o altrove; oppure potrebbe perdersi nelle informazioni sulle frontiere di questa alterazione sempre più “totalitaria” per capire se sia possibile suscitare una propositiva reazione collettiva partendo dal basso.

Fatto sta che tutto ciò che si compie e si esperisce avviene in questo fluire e spinge verso determinate scelte coinvolgenti che vanno dai comportamenti e consumi quotidiani, alle iniziative di ricerca come è nel nostro caso, alle decisioni politico-economiche. Il dialogo tra antropologi culturali, giuristi e un linguista antropologo che qui proponiamo, è legato a questo fluire che è andato inevitabilmente a convergere nelle attività del progetto di ricerca PRIN “Ecofrizioni dell’Antropocene”<sup>2</sup>, concretizzandosi in un momento che abbiamo ritenuto cruciale per i nostri obiettivi – di Maurizio Gnerre, Cristiano Tallè e miei – come gruppo di ricerca dell’unità dell’Università di Napoli l’Orientale: portare dai nostri terreni di ricerca tra i popoli indigeni ikoots (Oaxaca, Messico) e shuar (Morona-Santiago, Ecuador), testimonianze, analisi e riflessioni sulla loro travagliata convivenza con mega progetti neo-liberisti per lo sfruttamento delle risorse, per confrontarle con altri colleghi antropologi con esperienze di campo in altri contesti del mondo (Bolivia, Oceania, Medio Oriente, Italia), e con studiosi di diverse discipline giuridiche. Le complesse dinamiche conflittuali che oggi vedono drammaticamente coinvolti su scala globale – in molteplici contesti ambientali e geo-politici – specifici attori sociali (istituzioni pubbliche e private, enti e imprese transnazionali e statali, soggetti partitici, organizzazioni di base e comunità locali) ed ambienti di vita interessati da intense attività di sfruttamento delle risorse naturali (acque, minerali, energie fossili e rinnovabili, foreste e faune), non possono più essere trattati senza un confronto interdisciplinare. Quanto più sono frequenti, pervasive e apparentemente inarrestabili tali dinamiche, tanto più sono in crescita paradigmi che pongono al centro dell’attenzione i Diritti della Natura: biologi, antropologi culturali, giuristi, attivisti ambientalisti e popolazioni native, stanno elaborando strategie di difesa e riflessioni a partire dalla tensione socio-politica, economica e cul-

turale indotta da politiche di esproprio e dalla frattura con i “sistemi locali” di auto-gestione del rapporto con l’“ambiente”, originata dall’imposizione di nozioni di sovranità differenziate a seconda dei soggetti coinvolti nello sfruttamento delle risorse ambientali. Abbiamo chiesto di riflettere a partire dalle esperienze di ricerca di ciascuno, di mettere in relazione tra loro gli strumenti esistenti in vari paesi per la tutela dell’ambiente nelle diverse discipline del diritto, sia con le consuetudini e le pratiche basate sulle ontologie dei popoli nativi, sia con le strategie di reazione e di difesa delle comunità locali e dei popoli indigeni (in contesti extra-europei) dove si generano conflitti socio-ambientali. Da ciò è derivata l’analisi della responsabilità degli attori istituzionali ed economici pubblici e privati negli effetti derivanti dallo sfruttamento delle risorse naturali, tanto sugli ambienti naturali quanto sulle comunità umane locali (con particolare riferimento ai popoli nativi in contesti extra-europei). Non da ultimo c’è stato l’invito ad analizzare le convergenze e divergenze (o connessioni e disgiunzioni) fra diritti riconosciuti ai popoli nativi e diritti dell’ambiente. Il confronto si è concretizzato nel convegno “La Natura come soggetto di diritti? Sovranità, responsabilità e conflitti”, che si è tenuto a Napoli dal 21 al 23 novembre 2018<sup>3</sup>. I contributi presenti in questo volume sono stati elaborati a partire dalle presentazioni al convegno, ma in una veste diversa e più ampia; altri si sono aggiunti posteriormente come i contributi di Roberta Montinaro e Francesco Zammartino<sup>4</sup>. Nel prossimo capitolo Cristiano Talè ne offre un’interpretazione d’assieme.

Il confronto tra discipline che ne è scaturito, ciascuna con i propri strumenti semantici e argomentativi, con i propri metodi, con la propria esperienza di ricerca e i propri punti di vista su un tema tanto urgente, è stato molto proficuo, arricchente e si spera possa divenire una consuetudine. Al tempo stesso ha contribuito a mettere ancor più in luce le criticità del presente, perché la questione dirimente “la Natura come soggetto di diritti”, nonostante gli sforzi di alcuni Stati come l’Ecuador e la Bolivia che l’hanno inclusa nelle loro costituzioni<sup>5</sup>, rimane sostanzialmente una sfida aperta. Da

una parte la Natura, quella assediata, trattata storicamente come un oggetto da depredare, rimane drammaticamente contesa da e tra chi la percepisce come una risorsa inesauribile (Stati compresi come Ecuador e Bolivia). Dall'altra la Natura stenta invece ad essere riconosciuta come un soggetto indipendente, inteso per sé stesso o in continuità con le forme di vita esistenti, proprio da quel mondo che l'ha storicamente creata e ne ha fatto un oggetto da sfruttare. L'"idea" di dominio sulla natura associata all'industrializzazione accelerata ha "contagiato" (Sperber, 1999) gli Stati di tutti i continenti ed è in costante espansione, un miraggio per i paesi con mire neoliberiste. La Natura come soggetto rimane un'idea controversa, tanto quanto il "senso di colpa" nei suoi confronti. Così come sono "insoddisfacenti" (cfr. Olivetti Rason, 2018) i risultati raggiunti dagli strumenti giuridici per sottrarla non solo alla predazione, ma anche alla negligenza o al disinteresse delle istituzioni delle società industrializzate e tecnologizzate dove il diritto agisce condizionato dal peso delle storie politico-filosofiche (e dunque economiche) e limitato dai contesti "ontologici" nei quali si forma.

Dopo quasi cinquant'anni dalla pubblicazione del saggio pionieristico di Christopher Stone *Should trees have standing? Toward legal rights for natural objects* (1972), su cui più volte il giurista è tornato a riflettere anche recentemente (1985, 2010), non sembra che i nodi si siano sciolti. In quel primo saggio Stone, mettendo alla prova l'"impensabile", dichiarava: «I am quite seriously proposing that we give legal rights to forests, oceans, rivers and other so-called "natural objects" in the environment-indeed, to the natural environment as a whole» (1972, p. 456). La concessione di diritti all'ambiente naturale per Stone avrebbe dovuto ovviamente misurarsi con gli aspetti giuridico-operativi e gli aspetti psichici e sociopsichici. Entrambi presentano in ogni epoca frontiere legate alla storia stessa del diritto e si devono misurare con le dimensioni morali, sociali ed economiche, oppure, diremmo noi, con la relatività storica degli impianti ontologici-filosofici, ideologici, ecc. (fondati su nozioni antropocentriche o zoocentriche, come persona, essere umano, non umano, animato, inanimato, intelligenza, autonomia, re-

sponsabilità, agentività, coscienza, dolore, ecc.) nei quali sono radicate le rappresentazioni che sorreggono e giustificano i sistemi economici, politici, sociali, religiosi, ecc.

Questo è uno degli snodi centrali del confronto tra ricerche antropologiche e giuridiche: le elaborazioni concettuali che hanno orientato nella storia il rapporto tra esseri umani e non umani, o extraumani, sedimentate nel mondo Mediterraneo delle radici ebraico-greco-cristiane, ruotano attorno ad una nozione di Natura separata dagli esseri umani; le giustificazioni del dominio degli esseri umani su di essa, come messo in luce da Lynn White fin dal 1967 (e poi in seguito sostenuta da John Passmore nel 1974), sono in palese e drammatico conflitto con una parte maggioritaria (in termini quantitativi) di mondi con lingue e culture diverse, dove tale concettualizzazione e separazione non esiste. Come molti antropologi e leader indigeni hanno denunciato (Descola, 2005, 2013; Rose, 1999; Sahlins, 2010; Viveiros de Castro, 2009; Krenak, 2020) questi mondi “diversi”, pur tentando di vivere le relazioni umani non-umani secondo i propri paradigmi, non solo subiscono l'imposizione ideologica della nozione di Natura(-ambiente) dicotomizzata rispetto agli umani e alle loro istituzioni (a partire da quella di “società”), ma soprattutto subiscono gli effetti che tale separazione ha messo in moto, ossia la predazione, l'esproprio, spesso la distruzione dei loro contesti di vita. L'antropologo Philippe Descola ha trattato questo aspetto lungo tutta la sua vita di studioso delle ontologie dei popoli amazzonici, usando parole sempre più incisive: «una piccola porzione dell'umanità si è appropriata del pianeta Terra e lo ha devastato per assicurarsi ciò che considera essere il proprio benessere, a detrimento di una moltitudine di altri essere umani e non umani, che pagano giorno dopo giorno le conseguenze di questa ingordigia» (2017, pp. 17-18; traduzione mia). Tra questi popoli amazzonici devastati ci sono anche i krenak<sup>6</sup>, e la voce del loro leader ambientalista e scrittore Ailton Krenak è testimonianza e accusa impietosa: «proprio come oggi, noi stiamo vivendo il disastro del nostro tempo, che alcuni *eletti* chiamano Antropocene. La maggior parte, invece, lo chiama caos so-

ziale, malgoverno generalizzato, perdita della qualità della vita quotidiana, delle relazioni, e siamo tutti abbandonati sull'orlo del baratro» (2020, p. 56).

Sia Krenak (e chissà quanti altri leader indigeni del mondo) sia Descola (e molti altri antropologi) esprimono una posizione prossima a quella di Jason Moore, storico dell'ambiente e di economia politica, e sarebbero d'accordo con il termine da lui proposto, Capitalocene, in antitesi ad Antropocene: «l'Antropocene alla moda non è che l'ultimo di una lunga serie di concetti ambientali la cui funzione è quella di negare che la disuguaglianza e la violenza multi-specie del capitalismo e di suggerire che dei problemi creati dal capitale sono in realtà responsabili tutti gli esseri umani» (2017, p. 31). Descola ritorna costantemente, nei suoi lavori, sulla storicizzazione della devastazione del pianeta che non va addebitata all'umanità in generale ma a uno specifico sistema di vivere, a un determinato complesso ideologico di percepire il mondo e di usare l'ambiente, a un modo di dare senso alle cose che è andato “seducendo” e espandendosi sempre di più ovunque (2017).

Serge Latouche (2019; ed. or. 2013), economista teorico della “decrescita felice”, dal canto suo preoccupato per l'eredità che lasceremo alle future generazioni, ci ricorda come alcune teorie del passato abbiano consentito la separazione duratura per il mondo Occidentale “tra gli uomini e il loro fondamento naturale” e pertanto giustificato lo sviluppo “della tecnoscienza e del produttivismo”. Latouche ci ricorda quando Francis Bacon asseriva che la natura fosse “una prostituta” e per questo fosse un dovere soggiugarla; o come René Descartes affidasse all'uomo l'obiettivo di diventare signore e padrone della natura. Latouche ci dice anche che, da quelle teorie che hanno fomentato l'asservimento della natura, ne deriva che «la scienza economica si è gettata nelle braccia così apertamente, ignorando superbamente i limiti dell'ecosistema. Gli economisti hanno una grande responsabilità nel disastro in corso. Hanno giustificato, favorito e accompagnato il sistema produttivo e continuano in gran parte a farlo, dando prova di una straordinaria cecità che confina a volte con una cattiva fede criminale» (ivi, p. 13).

La cecità deve essere di fatto di tipo irreversibile (Gosh, 2017), dato che sembra avere il sopravvento contro le evidenze dell'Antropocene; oppure i "fedeli" al credo di una natura dalle risorse inesauribili o comunque facilmente sostituibili sono molto più numerosi di quanto si possa credere. Latouche scrive ancora: «Ci vuole tutta la (mala) fede degli economisti ortodossi per pensare che la scienza del futuro risolverà tutti i problemi e che la sostituibilità della natura con un mondo artificiale possa essere illimitata» (ivi, p. 14).

Di fronte all'eventualità che la scienza in grado di creare modi per sostituire la Natura possa prevalere su ogni altra alternativa, verrebbe allora da domandarsi alquanto rozzamente: "Natura a chi?", "Natura per chi?", "Natura di chi?". Vorrei spiegare questo mio inquieto quesito, che fa sue le preoccupazioni di Serge Latouche (e di tanti altri), guardando ad alcuni degli effetti odierni, alcuni a mio giudizio estremi, della trama storica ricostruita da Lynn White della creazione/separazione della nozione di Natura per farne un oggetto dominato dalla società umana e dunque dall'antropocentrismo totalizzante come sua massima espressione. Descriverò brevemente tre scenari dell'Antropocene, presi a prestito tra i molti possibili, per invitare ad una ulteriore riflessione sulla necessità di un rapido cambio del nostro paradigma ontologico e del diritto, se non vogliamo che abbiano il sopravvento visioni apocalittiche come quelle preconizzate da Richard Leakey e Roger Lewin nel 1995, conosciute come la sesta estinzione, quella ad opera degli stessi esseri umani. Questa sarebbe un'ulteriore beffa della storia, soprattutto se vogliamo dare una risposta alle nostre inquietudini.

## 1. Un primo scenario

Dal 2003 a Boston si tiene ogni anno l'International Genetically Engineered Machine (IGEM), una competizione mondiale di biologia sintetica aperta alla partecipazione di studenti ancora non laureati provenienti da ogni università del mondo. Se nelle prime edizioni avevano partecipato poche decine di giovani laureandi riu-

niti in gruppi di ricerca, nelle successive la competizione ha coinvolto persino studenti delle scuole superiori, laureati, studiosi di laboratori sempre più numerosi tanto che nel 2019 i partecipanti erano più di seimila (riuniti in 353 gruppi) di cui una congrua parte di giovani liceali<sup>7</sup>. Ciò che colpisce di questa iniziativa, quintessenza dell'antropocentrismo, riguarda l'obiettivo di coinvolgere giovani studenti e spingerli in terreni disciplinari molto arditamente dove ingegneria e biologia molecolare hanno unito le loro competenze per «progettare e realizzare nuove componenti, sistemi e organismi *bioispirati non esistenti in natura*» (Rampioni, 2018, p. 2; corsivo mio). L'arditezza del progetto IGEN è stato sintetizzato senza tentennamenti da Randy Rettberg, attuale presidente della Fondazione che porta lo stesso nome, dichiarando con toni trionfalistici: «The industrial revolution was about energy, and it changed the earth completely. The digital revolution was about information, and the internet changed everything. There is another revolution coming, which is a revolution about matter. And the goal we have *for that revolution is very simple. We want to be good at matter like the living world is. We want to have matter – chemicals, materials, molecules – do exactly what we want, where we want, when we need them.* That's what synthetic biology brings. *Synthetic biology will build everything*» (cit. in IGEN Report, 2019, p. 5; corsivi miei).

A parte la sintesi apologetica delle gloriose rivoluzioni umane menzionate da Rettberg, è inquietante che un progetto che promuove una rivoluzione bio-poietica tanto “poderosa” punti a coinvolgere intelligenze così giovani; come se mettere mano alla vita “naturale” per sostituirla con una sintetica, sia cosa “semplice” e da ragazzi. L'incitamento a fornirsi di poteri sulla materia paragonabili a quelli esistenti nel mondo “naturale” prospetta per lo meno due rischiosi inviti: l'uno a favore del riduzionismo della nozione stessa di vita come se fosse un gioco puerile di composizione omologabile al Lego; l'altro spinge i più giovani a rappresentarsi, senza averne scienza e coscienza, come onnipotenti agenti sulla “materia”, ormai declassata al rango di un insieme di “mattoncini” sostituibili. Non sappiamo quanto i giovani laureandi o liceali che par-



tecipano alla competizione dell'IGEM siano stati accompagnati nella riflessione storico-umanistica e di storia della scienza per approfondire la conoscenza sui diversificati cammini che hanno portato, nel tempo, una porzione di mondo (sempre più vasta dove società euroamericane e asiatiche stanno convergendo) a sostituire parti della Vita e della Natura (o sostituirsi alla Vita e alla Natura?) alterando il rapporto degli esseri umani e non umani con essa. Quanto questi giovani così pieni di entusiasmo sono consapevoli in che modo e a quali costi storici planetari tali teorie della scienza li hanno indotti a pensare come “naturale” poter intervenire con tanta “semplicità” sulla Natura? Quanto è stata approfondita la riflessione sulla dimensione etica relativa all'uso del potere di costruire una vita sintetica e sostituirla a quella vivente?

Sono grata al documentario *Genesis 2.0* (2019) di Christian Frei e Maxim Arbugaev per aver offerto uno spaccato sul mondo della biologia sintetica, della clonazione e della manipolazione genomica, realizzato tra Stati Uniti, Cina e Corea del Sud, da cui proviene l'impianto di questo primo scenario. Questo mondo rappresenta a mio avviso, da umanista empirista quale sono, probabilmente un po' ingenua, una delle espressioni più preoccupanti dell'ambizione di una certa parte dell'umanità di poter esercitare un controllo illimitato sui principi della Natura e della Vita, e di sentirsi autorizzata a farlo. La posizione del Dr. Huanming Yang del BGI Human Genome Center di Shenzhen (Cina), emersa illustrando al documentarista i principali progetti del Centro al quale appartiene, è molto chiara al rispetto: «We proposed the first project to sequence everything in the world. [...] *God's word is still imperfect. But if we work together we can make God perfect.* The book of life is written with the same language. All the secrets are in this double helix» (32° minuto del documentario; corsivo mio). Il commento del regista Frei è stato quanto mai calzante: «In this project, life becomes data». La natura e la vita per questi ricercatori sono riducibili a dei dati “facilmente” manipolabili e scambiabili. La supremazia sulla natura/vita sembra trovare in questi laboratori uno scenario ontologicamente sicuro, dove si crea un ulteriore scenario tra

natura/vita-vera e natura/vita-sintetica, e si genera quell'alienazione che riduce e isola persone, cose, rendendoli più vulnerabili e sfruttabili: «Through alienation, people and things become mobile assets; they can be removed from their life worlds in distance-defying transport to be exchanged with other assets from other life worlds, elsewhere» (Tsing, 2015, p. 5).

## 2. Un secondo scenario

Da ormai moltissimi mesi enormi incendi di foreste divampano senza tregua in molti paesi del mondo, dal Brasile al Congo, divorando immense regioni boschive. Altri incendi, di proporzioni mai viste, sono divampati in Australia e in California, con conseguenze ancora da valutare data l'impressionante magnitudo del fenomeno che ha sterminato un incalcolabile numero di esseri viventi e distrutto ogni cosa. Nel pomeriggio del 21 agosto 2019, San Paolo è rimasta oscurata da una densa e fitta nube di fumo proveniente dagli incendi che stavano devastando la foresta Amazzonica in stati che distano dalla megalopoli più di 2000 km, ossia Rondonia e Bolivia. I dati che tutti i commentatori citano sono quelli dell'INPE, l'istituto di ricerca spaziale nazionale brasiliana: se nel 2019 l'aumento degli incendi era stata del 200% rispetto agli anni precedenti, fino a settembre del 2020 questi sono aumentati del 60% rispetto all'anno precedente. A questi si sono aggiunti gli incendi del Pantanal, la più grande regione umida del mondo. Alcuni stati come Amazonas e Acre, al confine con il Perù, e regioni amazzoniche della Bolivia, hanno dovuto a più riprese dichiarare l'emergenza ambientale a causa degli incendi. Per ragioni forse analoghe ma con meno clamore, alla fine di luglio del 2019 sono andati in fiamme 3 milioni di ettari di boschi in Siberia, emettendo in un solo mese 50 milioni di tonnellate di anidride carbonica, equiparabile alle emissioni totali dell'intera Svizzera in un anno. Le selve dell'Africa sono state altrettanto invase dalle fiamme. Martina Borghi di *Greenpeace* denunciava a *Il Fatto Quotidiano*, che in Con-

go e in Angola stava andando in fiamme la seconda foresta pluviale più grande del mondo: era l'estate del 2019 e oltre diecimila incendi in una settimana stavano distruggendo ampie aree di quella selva.

Mentre gli incendi del 2019 dilagavano, c'è stato chi come Gad Lerner (25 agosto)<sup>8</sup> non si è dimenticato che le devastazioni delle foreste si accompagnano a efferati omicidi contro sindacalisti come Chico Mendes, prima estrattore di caucciù e poi difensore della selva e di tutti coloro che vi vivevano, ucciso nel 1988. Un mito riscoperto per aver lottato unendo contadini, indios, sindacalisti, preti e attivisti politici contro lo strapotere dei latifondisti, rivissuto oggi da attivisti e attiviste indigene minacciati e spesso assassinati senza suscitare particolare clamore. Oggi gli omicidi di attivisti ambientalisti, indigeni o no, sono in crescita soprattutto in America latina: un lato drammatico dell'associazione tra indigeni e ambiente, come a breve vedremo meglio.

Al fragoroso allarme sorto attorno alle distruzioni delle foreste sono seguite risposte prudenti da parte degli studiosi delle variazioni climatiche. Sui modelli e sugli strumenti di previsione non sembra esserci una diffusa concordanza. Le indicazioni a medio e lungo termine sulle capacità di reazione resiliente delle foreste e dell'intero ciclo biologico e climatico (regionale e globale) in cui sono coinvolte e sono al tempo stesso protagoniste, variano non poco, come il gruppo del Stockholm Resilience Centre ha recentemente messo in luce in uno studio (Staal et al., 2020) sulle maggiori foreste del Sud-America, dell'Africa e dell'Australasia. Un punto fermo sta nel fatto che «still, maintaining the climate-regulating functioning of tropical forests requires their conservation globally» (2020, p. 5). Al di là delle interpretazioni più o meno corrette riportate dalla stampa e dal dibattito che ne è scaturito<sup>9</sup> (se lo stato di degrado delle foreste è a un punto di non ritorno, se le loro capacità di resilienza è diminuita, se sono destinate a diventare delle savane o meno con enormi conseguenze su clima e biodiversità globali), di questo studio colpisce l'assenza di riferimenti all'intervento umano protagonista delle cause della distruzione delle fo-

reste: la resilienza “naturale” delle foreste potrebbe semplicemente scomparire con la distruzione stessa. Eppure *Greenpeace*, *Survival International* e le organizzazioni indigene stanno dando voce a centinaia di denunce contro incendi e/o deforestazioni innescati per cambiare (definitivamente?) la vita del territorio boschivo, per allevare bestiame, per impiantare coltivazioni intensive (di soya, mais magari OGM), per lo sfruttamento del legname pregiato e minerario del sottosuolo (oro, petrolio, rame, litio, coltan, ecc.).

In questo secondo scenario si ravvisano per lo meno due diverse realtà delle relazioni con la Natura(-foresta): nella prima la natura(-foresta) è oggetto passivo del dominio e della predazione da parte dell'uomo; nella seconda la natura(-foresta-clima) è soggetto agentivo che risponde a complessi equilibri che essa stessa genera in forma di storia dalla quale poi largamente dipende (cfr. Staal, 2020), ma che è chiamata a reagire ai disequilibri generati dall'azione umana locale e globale. Nella realtà degli incendi prevale il modello ovviamente antropocentrico dove si estrinseca la dicotomia e la separazione tra natura(-foresta e esseri non-umani) e esseri umani. Nella realtà della ricerca, invece, il modello di riferimento è complessivamente biocentrico e tendenzialmente olistico; gli esseri umani (come forme viventi) e le loro azioni più o meno incisive (deforestazione), rimangono genericamente sullo sfondo. La contrapposizione è chiara, ma tra le due facce dello scenario ne va aggiunta per lo meno una terza: gli incendi e gli sfruttamenti incontrollati della foresta, mentre minacciano l'ambiente, mettono sotto scacco direttamente gli esseri umani su scala locale (ossia le popolazioni che vivono nei territori minacciati o dati in concessione per lo sfruttamento), e indirettamente quella a livello globale (l'umanità intera che subisce i potenziali effetti del cambio climatico). Martina Borghi di *Greenpeace* denunciava: «Invece di dare concessioni a multinazionali che traggono profitto dalla distruzione delle foreste, i diritti di gestione delle foreste devono essere trasferiti alle popolazioni indigene, nel rispetto delle loro conoscenze tradizionali e degli standard ambientali» (Borghi, 2019)<sup>10</sup>. Il riferimento agli indigeni e alle loro conoscenze aggiunge allo sce-

nario una dimensione fondamentale ma sistematicamente sottovalutata se non squalificata. Descola su questo aspetto nuovamente offre uno sguardo sintetico (2017) condiviso da molti biologi e antropologi, riflettendo su come gli ecosistemi dell'Amazzonia e dell'Australia prima della conquista si fossero coevolutiveamente formati insieme agli esseri non umani, e in larga misura anche insieme agli esseri umani e alle loro pratiche tanto culturali quanto di raccolta, caccia, di orticoltura itinerante, ecc.. Per millenni le popolazioni umane hanno apportato modificazioni lente agli ecosistemi, ma senza che la biodiversità ne risentisse se non su scale definitivamente inferiori rispetto a quelle odierne. Le aree della foresta Amazzonica occupate dalla presenza umana spesso presentano invece un più elevato tasso di biodiversità in favore per esempio di piante utili agli esseri umani (Balée, 1993). Non è certamente questo tipo di azione sugli ecosistemi che rende i popoli originari, nativi, indigeni, locali, responsabili dell'odierno cambio climatico e della diminuzione della biodiversità; tutto il contrario. Le loro conoscenze oggi non solo possono rappresentare un patrimonio inestimabile, ma possono anche essere espressione politica di un tipo di relazione "continuista" (non dicotomizzante) tra esseri umani e non-umani fondato sullo scambio reciproco, sulla cura e sulla responsabilità premiante, nei confronti delle innumerevoli forme di vita (e di quelle ritenute tali).

### 3. Un terzo scenario

Con l'inclusione dei popoli indigeni nelle possibili dialettiche relative alle relazioni tra esseri umani e non-umani, ed alternative a quelle che hanno dato l'avvio all'Antropocene (o Capitalocene), si apre uno scenario che già da tempo è presente nelle discussioni sui diritti dell'ambiente. È ormai comune trovare associati diritti dell'ambiente e diritti dei popoli indigeni chiamati in causa soprattutto quando i loro territori sono minacciati dall'esproprio o dati in concessione dagli Stati nazionali per lo sfruttamento delle risorse. Nel recen-

te passato l'associazione tra ambiente e indigeni come “custodi” della Natura, era ritenuta rischiosa sul piano ideologico perché considerato parte dell'immaginario regressivo allo stato del *Buon Selvaggio* degli indigeni, e sul piano etico per innescare un processo di naturalizzazione inferiorizzante. Oggi tale associazione rimane rischiosa in termini reali ed effettivi dal momento che la vita dei leader indigeni è ovunque costantemente minacciata per la loro militanza. La Comisión Económica para América Latina (CEPAL, ONU) e il Fondo para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas de América Latina y el Caribe (FILAC), hanno recentemente denunciato (2020) che dal 2015 al 2018, quattro leader indigeni al mese sono stati assassinati in America Latina per difendere i propri diritti, a fronte di 1223 conflitti territoriali (riconosciuti ufficialmente) in corso. Il CEPAL in un dettagliato Report, dichiara che per «los pueblos indígenas que habitan los bosques, la inequidad se ve reforzada por cuanto – a pesar de que conservan y protegen estos ecosistemas, principales sumideros de carbono terrestre – cuentan con escaso reconocimiento y apoyo estatal para realizar esta importante labor y son, además, víctimas de criminalización por defender los territorios frente al avance del neextractivismo» (2020, p. 116 ).

Al di là del duplice rischio ora evocato, la riflessione legata alla densità del contenuto responsabilizzante del termine Antropocene, secondo Sajeva (2019) ha aperto gli orizzonti del dibattito sui diritti umani alla questione della crisi ambientale e ai conflitti socio-ambientali che ne derivano. Sulla scorta delle reiterate critiche mosse nei confronti dei diritti umani, accusati di essere poco efficaci sul fronte della tutela dell'ambiente, non essendo stati in grado di superare l'antropocentrismo, la dipendenza dall'individualismo, nonché di fondarsi su schemi di stampo colonialista, si è aperta una strada promettente: i “diritti bioculturali”. I diritti bioculturali nascono con l'intento di conciliare diritti umani e diritti dell'ambiente, e guardano con attenzione ai popoli indigeni, ossia a coloro che stanno subendo maggiormente gli effetti delle politiche socio-economiche del neoliberismo, del depauperamento dell'ambiente, ma anche subendo gli effetti della medesima tutela del-

l'ambiente fondata su principi di conservazione (non realistici) di una natura in sé, alienata dal contesto delle attività umane. Una visione "separatista" e dicotomizzante natura-società che, come abbiamo visto, ha giustificato il dominio umano sulla natura stessa. Il quadro molto dettagliato che Sajeva (2019) ricostruisce dei diritti bioculturali, sembra incoraggiante e riflette la ricerca di un cambio di paradigma in grado di far maturare il fronte dei diritti relativi ai popoli indigeni e alle comunità locali: mettere insieme due nuclei di interessi, da un lato quelli «dei popoli indigeni e delle comunità locali all'autogoverno e alla conservazione e promozione dei propri stili di vita e dall'altro l'interesse alla protezione dell'ambiente» (ivi, p. 277). Lo sforzo appare fin da subito denso di insidie non riuscendosi a liberare del tutto dall'idea che gli indigeni e le comunità locali siano destinati ad essere dei "guardiani" o dei "custodi", comunque caricati di una responsabilità, penso non commisurata alle disponibilità di mezzi e al potere in termini politico decisionali a livello extra-locale. Anche nativi e comunità locali finirebbero sotto la vigilanza del compimento della responsabilità data che li priva di fatto della libertà di scegliere il proprio futuro, di innovare piuttosto che conservare. Infatti penso che per quanto possa essere tale responsabilità "interna" ai propri stili di vita, e non più imposta dall'esterno, e ciò spinga positivamente le istituzioni "esterne" al riconoscimento degli stili di vita nativi o delle comunità locali, si configura per gli indigeni comunque un'esistenza sotto controllo fin nel profondo delle loro scelte o quanto meno nella cristallizzazione di essa, o quando peggio alla reificazione dei propri stili di vita. L'ambiente, come nota Sajeva, in questo modo continua a rimanere un oggetto sotto tutela degli esseri umani e dei suoi interessi e subordinato alla nozione di protezione restando «così un'esigenza continuamente defettibile, e differibile, in caso di conflitto con interessi umani più immediati» (ivi, p. 278). Le critiche sorte dal mondo dei nativi sono state rilevanti e non superate da altre proposte che hanno comportato non più guardare ai "diritti umani" come base concettuale, ma come "diritti di comunità locali" inquadrabili come RES (*Rights for Ecosystem*

*Services*): «i RES diventerebbero uno strumento flessibile della politica territoriale degli Stati e di altri enti territoriali che promuovrebbero la conservazione dell'ambiente attraverso concessione di diritti speciali a chi ha un legame speciale con un certo territorio ed è disposto ad addossarsi, nella sua interazione con quel territorio, speciali oneri di conservazione» (ivi, p. 281). Il RES, da un lato sfugge meno degli altri insiemi di diritti all'annoso esercizio definitorio oltre che classificatorio e individuante di quale sia una "comunità locale" e che cosa definisca "un legame speciale" con un territorio; dall'altro rinnova i processi di oggettivazione di chi sia indigeno e di chi non lo sia, come porta di accesso ai diritti.

Infine alcune proposte ascrivibili all'insieme dei diritti bioculturali vengono da vari programmi delle Nazioni Unite, apparentemente altrettanto problematici, come il REDD (*Reducing Emissions from Deforestation and Forest Degradation*) o il REDD+ all'interno dei quali si prendono in considerazione i diritti dei popoli indigeni e in particolare le loro conoscenze dell'ambiente nel quale vivono superando difficoltà e cambiamenti grazie a efficaci strategie di adattamento e resilienza. Sajeva nota come questo riconoscimento è stato utilizzato per emarginare i popoli indigeni e per non prendere in considerazione diritti acquisiti con la Convenzione 169 (OIL) di autonomia e autodeterminazione. Nel Report del CEPAL prima citato, si riportano le obiezioni al REDD+ criticato come una nuova forma di colonialismo e definito "CO2lonialismo de los bosques", grazie ai quali i paesi industrializzati e le imprese pagano i nativi per la conservazione dei boschi in cambio dei «derechos sobre los bonos de carbono de los bosques, que les permitirán continuar con la quema de combustibles fósiles en sus países y seguir expandiendo los megaproyectos extractivistas. Como resultado, se potenciarán nuevas y más amplias formas de despojo de los territorios indígenas y otras tierras por parte de las élites» (2020, p. 121).

Il CEPAL è la fonte più recente rispetto allo statu quo dei diritti bioculturali in cui si ribadisce che senza le popolazioni indigene non si riusciranno a raggiungere gli obiettivi degli accordi di Pa-



rigi e dell'agenda 2030. Ma ancora oggi il problema di frenare il cambio climatico attraverso la conservazione, in particolare delle foreste, per la salvaguardia della biodiversità, rimane irrisolto e non sembra che sia stata raggiunta una integrazione con il ruolo che le popolazioni indigene potrebbero avere: «Desarrollo Sostenible sin los pueblos indígenas, en particular asegurando los derechos de tenencia colectiva de las tierras de posesión histórica, pues ellos son – junto con las comunidades locales – los principales administradores de los ecosistemas de mayor biodiversidad y riqueza en carbono del planeta» (2020, p. 132). Questo ulteriore riconoscimento sembra confermare un importante obiettivo raggiunto a Berlino nel 2017 durante la XXIII conferenza delle Parti della UN-FCCC (United Nations Framework Convention on Climate Change) in cui è stato compiuto un passo ulteriore al riconoscimento delle conoscenze indigene anche in risposta ai cambi climatici: questo patrimonio evidentemente dinamico, dovrebbe entrare a far parte di uno «exchange of experience and the sharing of best practices and lessons learned on mitigation and adaptation in a holistic and integrated manner and to enhance the engagement of local communities and indigenous peoples in the UNFCCC process»<sup>11</sup>.

La condivisione di buone pratiche, le maniere olistiche integrate qui evocate, sono qualcosa in più che un riconoscimento, forse un passo verso una consapevolezza più profonda: le buone pratiche non sono “tecniche” di vita che rispondono ad adattamenti temporanei facilmente sostituibili in altri contesti. Le “buone pratiche” sono quelle che gli Antropologi, ma non solo loro, hanno chiamato ontologie, visioni, cosmologie, ideologie, filosofie legate a posizioni olistiche e continuiste nei confronti delle forme di vita riconosciute, che inducono a complessi stili di vita e di pensiero rivolti al vissuto di relazionalità reciproche e collettive, senza dicotomie, senza gerarchizzazioni, con l'insieme degli esseri non-umani ed extra-umani con cui si intrattengono e costruiscono vissuti condivisi. Siamo noi che dobbiamo cambiare di ontologia; se non ci impegniamo a inventarci un cambio radicale, del pianeta si salverebbero solo i territori salvaguardati dagli indigeni e dalle co-

munità locali, sempre che non li spazzino via. Territori indigeni come piccoli polmoni per la salvezza del pianeta Terra? Assediati dal degrado e dalla distruzione di tutto ciò che noi governiamo, ossia la gran parte del pianeta Terra? Questa è la visione della vita sotterranea ai diritti bioculturali?

Il leader ambientalista Ailton Krenak ha analizzato, in un suo recente scritto, come la volontà di non aderire ad un modello unico di umanità e di mondo continui a generare emarginazione e sterminio: «uno strato identificato con noi sta scomparendo, viene sterminato dall'interfaccia degli umani e molto-umani. I quasi-umani sono migliaia di persone che insistono a stare fuori da questa danza civilizzata, dalla tecnica, dal controllo del pianeta. E siccome danzano seguendo una coreografia bizzarra, vengono allontanati dalle scene, attraverso epidemie, povertà, fame, violenze controllate» (2020, pp. 54-55). Si percepisce uno iato incolmabile tra la posizione di Krenak e il discorso sui diritti dell'ambiente e i diritti degli indigeni. In quest'ottica il discorso sui diritti appare, anche se detesto la parola, come uno sforzo di retorica alquanto impotente di fronte all'«abisso» delle azioni di devastazione in atto su terre, esseri umani e non umani. A questo proposito, sono grata ad un'altra iniziativa multimediale che documenta le trasformazioni del pianeta messe in atto dall'azione umana in ogni continente, Europa compresa, catturate da foto accompagnate da testi, presentate in esposizioni pubbliche<sup>12</sup> di grande impatto da un documentario, *Antropocene*, e da un programma educativo. L'intero progetto durato quattro anni è stato realizzato dai fotografi e registi Edward Burtynsky, Jennifer Baichwal e Nicholas de Pencier (2018). Anche questa mostra e il documentario ha indotto ad un tipo di consapevolezza che solo le immagini restituiscono trasformando gli orizzonti conoscitivi in sconcerto, e in uno spaesamento di magnitudine imprecisata che evoca il caos di cui parla Krenak... Il senso del «fuori controllo» (cfr. Eriksen, 2017) condensato in immagini sollecita una risposta che dovrebbe puntare a ricomporre in una entità vissuta come comune (Terra? Gaia? Cfr. Latour 2019, 2020b) ciò che è stato separato e frammentato in diverse componenti divenute costitutive del-

le scienze della vita e delle scienze sociali, così come suddivise in tanti settori del diritto: diritti umani (infiniti), diritti dell'ambiente, e poi dell'acqua, della terra, del sottosuolo, del clima, dell'atmosfera, degli animali, delle piante, dei mari, dei fiumi, delle montagne, delle foreste, degli alberi... e così via. Alcune sono tutele specifiche in contesti specifici (il tale albero, il tale fiume) altri hanno portata "universale". La realtà che ne risulta è frammentata in una quantità di soggetti da tutelare man mano che ognuno di essi (o chi per loro) ha la forza di essere riconosciuto, spesso rincorrendo i problemi, tentando di trovare gli strumenti per porvi rimedio, frenarli, piuttosto che precederli. I diritti saranno destinati ad aumentare in base a quante saranno le responsabilità che saremo in grado di riconoscere nel corso del tempo. E più saranno i soggetti da far convivere e conciliare, più bisognerà fare in modo che essi stessi non risultino ancora più fragili, isolati, esposti ai conflitti di "ecologia-politica" (cfr. Latour, 2019) che sorgeranno tra di loro. Ciò che manca è un contesto teorico-ontologico olistico condiviso che non lasci le cose come stanno, ossia, e per usare liberamente le parole di Bruno Latour, con «alcuni che si stanno preparando per vivere come Terrestri nell'Antropocene, altri hanno deciso di rimanere Umani nell'Olocene» (2019, p. 164).

Questo volume e la sua non breve gestazione, spero commensurabile alla responsabilità di trattare temi molto complessi e in continua e veloce trasformazione, ha vissuto un periodo segnato da eventi globali tangibili e di cambiamenti sempre più accelerati, tra i quali la pandemia del covid 19. Eventi travolgenti che una volta di più hanno confermato le analisi degli scienziati sociali e della vita, coincidenti con il sentire di molti singoli abitanti della terra. Termini come Antropocene e Capitalocene non sono solo titoli di saggi per pochi interessati o una moda diffusa, ma modi di percepirsi sempre più frequentemente interiorizzati: la collocazione del vissuto di ciascuno attraverso specifiche micro azioni si situa su una nuova scala macro socio-temporale, rendendoci consapevoli che tutto ciò che faremo avrà veloci effetti trasformativi sulla vita del pianeta. Una presa di coscienza collettiva che non riguarda problemi collocati su

una scala temporale così ampia da non essere tangibili e dunque da non essere incorporati e fatti propri da ciascun individuo; la scala temporale, per intenderci, di cui parlano i libri di scuola quando trattano dell'evoluzione della terra e dei suoi abitanti. La presa di coscienza riguarda invece il cumulo di effetti che politiche e comportamenti individuali hanno sul pianeta, ora, oggi, in questo momento, dato che la scala temporale del cambiamento abitualmente spalmata su migliaia o milioni di secoli, si è ridotta vertiginosamente. La dimensione e la scala temporale del cambiamento al centro dell'attenzione anche degli antropologi, è definita in termini di accelerazione (Eriksen, 2017) e di velocità (Duclos, Sánchez Criado, Nguyen, 2017), facendo di ciascuno di noi un individuo insolitamente quanto tragicamente, testimone di trasformazioni globali altrimenti non percepibili, e al tempo stesso un responsabile diretto di tali trasformazioni chiamato a porsi quotidianamente (ed ossessivamente) il problema del futuro del pianeta (cfr. Danowski, Viveiros de Castro, 2017; Safran Foer, 2019; Haraway, 2019) o di come tornare a sentirsi “di questa Terra” (Latour, 2019), e ad agire attraverso le proprie scelte divenute tutte “politiche”.

L'accelerazione che stiamo vivendo ce la ricordano anche i movimenti attorno a figure emblematiche come Greta Thunberg e il suo peregrinare (quando si poteva viaggiare), o come quelle figure di adolescenti che guidavano le migrazioni messianiche dei popoli indigeni mojeños (ignaciano y trinitario), movima, yuracaré y chimán (Bolivia) alla ricerca della Loma Santa, la terra senza male. Le peregrinazioni di Greta vogliono tenere viva la preoccupazione di tutti sui diritti del pianeta, ma in particolare vogliono richiamare l'attenzione sulle responsabilità del potere politico su tale destino. Le odierne peregrinazioni dei mojeños avvengono in difesa dei loro diritti ottenuti nel passato, su un territorio considerato sacro, il Bosque Chimám. Oggi questo luogo sacro è nuovamente a rischio di essere espropriato da quando il Governo, su pressione dei commercianti di legname pregiato, lo ha classificato come terra non adeguatamente sfruttata. Il presidente della Central de Pueblos Etnicos Mojeños-Beni (CPEM-B), Adhemar Mole, nel lu-

glio del 2017, prima della marcia/peregrinazione, ha tenuto un discorso pubblico i cui contenuti recriminatori dei diritti calpestati, purtroppo sono stati enunciati centinaia di volte da altrettanti leader indigeni del continente americano: «¿Qué diría si un día le tocan la puerta de su casa y le notifican que debe abandonarla porque usted y su familia no aportan en nada para la mantención económica de la comunidad en la que vive? ¿Acaso no sería una idea descabellada pensar que a esa gente no le importa que el domicilio es de su propiedad y que pese a ello pretendan desalojarlo porque consideran que otra familia podría darle un mejor uso (comercial, agrícola, económica) y generar un movimiento que beneficie a la colectividad?»<sup>13</sup>.

La strenua difesa del Bosque Chimán e ciò che rappresenta avviene in Bolivia, in un paese che dal 2009 si riconosce nella Costituzione come “Stato plurinazionale” facendo suoi i principi del vivere collettivo dei popoli indigeni<sup>14</sup>. Dal 2010 inoltre ha riconosciuto la “Ley de Derechos de la Madre Tierra” (n. 71). I chimanes, come nazione e popolo indigeno originario, dovrebbero sentirsi protetti inoltre dagli articoli che, nel quadro della preservazione dell’unità dello Stato, prevedono per loro di godere del diritto a «“vivir en un medio ambiente sano, con manejo y aprovechamiento adecuado de los ecosistemas” [...], (artículo 30, parágrafo ii, numeral 10) y que pone de manifiesto la naturaleza del derecho al medio ambiente como un derecho colectivo, además de ser un derecho fundamental de todas las personas» (Vargas Lima, 2012, p. 253).

Perché i diritti acquisiti sono tanto fragili?

Tutti gli abitanti di questo pianeta vorrebbero poter immaginare un futuro che segni l’inizio di una nuova era che ci porti fuori dell’Antropocene e fuori dalle ontologie che lo hanno messo in moto. Ambientalista e scrittore, tra i leader indigeni più ascoltati non solo in Brasile, Ailton Krenak, più volte citato in questa prima introduzione, ci pone un quesito che dovrebbe investire tutti e tutte: «Quando, a volte, mi parlano di immaginare un altro mondo possibile, si riferiscono a una riorganizzazione dei rapporti e degli spazi, di nuovi modi per comprendere come possiamo rap-

portarci con ciò che consideriamo natura. In realtà, stanno invocando nuovi modi per far convivere i soliti, vecchi esseri umani come quella metafora della natura che loro stessi hanno creato a proprio uso e consumo. Tutti gli altri esseri umani che non siamo noi, ne sono fuori, li si può divorare, colpire, cacciarli in un altro luogo dello spazio. Lo stato del mondo in cui viviamo oggi è esattamente lo stesso che i nostri più recenti antenati ci hanno affidato [...] Qual è il mondo che ora state preparando per lasciare alle generazioni future? Va bene, continuate a parlare di un altro mondo, ma avete già chiesto alle generazioni future se il mondo che gli state lasciando è quello che vogliono?» (2020, pp. 52-53).

## Note

<sup>1</sup> Eugene Stoermer un microbiologo aveva coniato il termine “antropocene” negli anni Ottanta del XX, secolo e poi insieme Paul Crutzen, un premio Nobel della chimica, hanno lanciato il termine nel 2000. Il termine indica la fine dell’epoca geologica dell’Olocene (iniziata convenzionalmente 12.000 anni fa) e l’inizio di una nuova in cui molti dei processi della Terra e delle sue caratteristiche sono alterati dall’azione umana su scala globale, iniziata secondo la maggioranza degli studiosi con l’industrializzazione, per altri invece con la conquista dell’America. La proposta dei due studiosi si basava su dati di tipo biologico riguardo l’estinzione accelerata di specie viventi, la riduzione dei combustibili fossili ma al tempo stesso l’incremento delle emissioni di gas ad effetto terra (anidride carbonica e metano). Le riflessioni e gli studi sull’antropocene rimangono fortemente interdisciplinari ed interessano tanto le scienze della vita, quanto le scienze sociali.

<sup>2</sup> Il progetto Prin (2015, decorrente dal 02-2017 al 01-2020): “Ecofrizioni dell’antropocene” è stato coordinato dal Prof. Berardino Palumbo dell’Università di Messina (20155TYKCM - SH5) con la partecipazione delle Università di Catania, di Cagliari e di Sassari. L’unità dell’Università di Napoli L’Orientale è stata coordinata dal Prof. Maurizio Gnerre (fino all’ottobre 2019) e poi dal Prof. Giuseppe Lucio Gaeta (dal novembre 2019), e composto dalla Prof.ssa Flavia G. Cuturi (per le ricerche in Messico ed Ecuador), dal Dott. Cristiano Tallè (per le ricerche in Messico) e dalla Dott.ssa Marzia Mauriello (per le ricerche in Campania).

<sup>3</sup> Il convegno “La Natura come soggetto di diritti? Sovranità, responsabilità e conflitti” che si è tenuto a Napoli (21-23 novembre 2018) da me curato, è stato finanziato dai fondi del PRIN “Ecofrizioni dell’Antropocene” e dei Dipartimenti DISUS e DISCLL del nostro Ateneo. Colgo l’occasione per ringraziare i Direttori Giampiero Moretti (DISUS) e Augusto Guarino (DISCLL) per aver mostrato interesse e sostenuto questo innovativo convegno. Mi preme ringraziare inoltre l’Ambasciata della Bolivia e la Rettrice Elda Morlicchio che hanno reso possibile la partecipazione di Sua Eccellenza, Ambasciatore dello Stato Plurinazionale delle Bolivia, Signor Carlos Aparicio Vedia alla prima giornata di lavori durante la quale ha presentato “Il nuovo costituzionalismo del *Buen Vivir*”. Sono inoltre particolarmente grata a tutti coloro che hanno contribuito a rendere possibile il Convegno, in primo luogo la Prof.ssa Emma Imparato, le Dott.sse Marianna Pace e Marzia Mauriello, i Dott. Cristiano Tallè e Carlos Herman. Ringrazio inoltre per il convinto sostegno e la partecipazione, i colleghi del PRIN la Prof.ssa Mara Benadusi (Università di Catania) e il Prof. Francesco Zanotelli (Università di Messina), e tutti coloro che sebbene abbiano partecipato in maniera incisiva ai lavori, come i Proff. Di Maio e Gaeta, il Dott. Vacas-Oleas non hanno poi potuto offrire il loro contributo scritto per la realizzazione di questo volume.

<sup>4</sup> Tutti i contributi di questo volume sono stati sottoposti, come stabilito tra i partecipanti del PRIN, a *peer review* prevalentemente aperte, a cura dei diversi settori disciplinari. Mi urge dunque ringraziare i tanti colleghi che hanno pazientemente letto tutti i contributi offrendoci generosamente le loro conoscenze e le loro opinioni.

<sup>5</sup> Per maggiori dettagli su questo tema rimando ad alcuni riferimenti in questo stesso mio contributo, e agli articoli in questo volume di Maurizio Gnerre, Michele Carducci, Antonino Colajanni, Francesca Scionti, Cristiano Tallè.

<sup>6</sup> I krenak sono un popolo indigeno (la loro lingua appartiene al gruppo linguistico Ma-

cro-Jê) del sud est del Brasile, probabili discendenti dei popoli conosciuti come boto-cudos. Attualmente si compongono di circa cinquanta famiglie per un totale circa di 250 persone, ed occupano un'area di 4000 ha, nel municipio di Resplendor (Minas Gerais, vicino alla divisione con lo Stato Espírito Santo) sul Rio Doce, fiume una volta decantato per la sua bellezza, oggi tristemente noto per aver subito vari disastri ambientali. I krenak attuali sono i discendenti dei sopravvissuti ai massacri perpetrati dai colonizzatori dal Settecento in avanti fino al secolo scorso (Krenak, 1996; Seki, 1992).

<sup>7</sup> [https://igem.org/Team\\_List?year=2019](https://igem.org/Team_List?year=2019).

<sup>8</sup> <https://www.feltrinellieditore.it/opera/opera/chico-mendes/>.

<sup>9</sup> <https://climatefeedback.org/claimreview/climate-change-can-make-it-harder-for-the-amazon-rainforest-to-grow-back-from-deforestation-but-that-does-not-mean-40-of-it-will-now-turn-into-a-savanna/>.

<sup>10</sup> <https://www.ilfattoquotidiano.it/2019/08/28/congo-e-angola-in-fiamme-la-seconda-foresta-pluviale-piu-grande-del-mondo-oltre-10mila-incendi-in-una-settimana/5414684/>.

<sup>11</sup> Decisione 2/CP.23, contenuta nel Report della Conferenza delle Parti - COP23, numero FCCC/CP/2017/11/Add.1. Disponibile in: <http://unfccc.int/resource/docs/2017/cop23/eng/11a01.pdf#page=11>, para. 5. (Cit. in Sajevo, 2019: 284).

<sup>12</sup> In Italia l'esposizione si è tenuta nel 2019 al MUST di Bologna, a cura della omonima Fondazione che ne ha curato anche il catalogo.

<sup>13</sup> <http://www.noticiasfides.com/nacional/politica/reportaje-en-busca-de-la-loma-santa-y-la-reivindicacion-de-territorios-del-pueblo-mojeno—380158>.

<sup>14</sup> L'articolo 8 della Costituzione dichiara che lo Stato Plurinazionale di Bolivia «asume y promueve como principios ético-morales de la sociedad plural, los siguientes: ama qhilla, ama llulla, ama suwa (no seas flojo, no seas mentiroso ni seas ladrón), suma qamaña (vivir bien), ñandereko (vida armoniosa), teko kavi (vida buena), ivi maraei (tierra sin mal) y qhapaj ñan (camino o vida noble)», e che «se sustenta en los valores de unidad, igualdad, inclusión, dignidad, libertad, solidaridad, reciprocidad, respeto, complementariedad, armonía, transparencia, equilibrio, igualdad de oportunidades, equidad social y de género en la participación, bienestar común, responsabilidad, justicia social, distribución y redistribución de los productos y bienes sociales, para vivir bien» (cit. in Vargas Lima, 2012, p. 252).