

# Ripensare la giustizia ambientale. Prospettive antropologiche su ambienti, nature e disuguaglianze nell'era dell'Antropocene.

MANUELA TASSAN\*

## Abstract

L'articolo propone una revisione teorica della nozione di giustizia ambientale a partire dal contributo che l'antropologia contemporanea ha offerto alla critica della dicotomia natura-cultura e al dibattito sull'Antropocene. Verranno, innanzitutto, ricostruite le origini e gli sviluppi della giustizia ambientale sia come spazio di lotta sociale che come *frame* teorico elaborato in ambito accademico. Saranno quindi discusse categorie fondanti come "natura" e "ambiente" alla luce degli studi americanistici sulle ontologie plurali e relazionali alternative a quella occidentale, e delle prospettive multispecie centrate sulla nozione di assemblaggio. Verrà, in seguito, esplorato il ruolo della temporalità etnografica nella comprensione di disuguaglianze ambientali radicate in dinamiche coloniali classiste e razzializzate. Infine, verrà fatto brevemente cenno ad alcune riflessioni femministe sull'Antropocene che offrono ulteriori spunti per ripensare la giustizia ambientale.

**Parole chiave:** Giustizia ambientale, Antropocene, ambiente/natura, non-umani, disuguaglianze

## 1. Introduzione

Questo articolo si pone l'obiettivo di ripensare la nozione di giustizia ambientale alla luce del contributo apportato dall'antropologia tanto alla critica di categorie come "natura" e "ambiente", quanto al dibattito sull'Antropocene. Si intende così valorizzare, in primo luogo, un modo di concepire il rapporto tra mondo umano e non umano basato su una prospettiva plurale, relazionale e multispecie in cui concetti come assemblaggio ed *agency* assumono un ruolo centrale. Verrà quindi esplorato il modo in cui il tema delle disuguaglianze ambientali possa essere interpretato alla luce delle dinamiche geo-storiche, radicate nelle differenze di classe e razziali, che hanno plasmato l'Antropocene. In relazione a questo aspetto, verrà dedicata specifica

---

\* manuela.tassan@unimib.it

attenzione anche al tema della temporalità nella costruzione di etnografie sensibili ai processi socio-ambientali di lungo periodo. Infine, verrà fatto brevemente cenno ad alcune riflessioni femministe sull'Antropocene che offrono ulteriori spunti per ripensare la giustizia ambientale. Si intende in tal modo sottolineare l'importanza di considerare congiuntamente i modi in cui le diverse concezioni culturali del mondo non-umano si intrecciano con differenti forme di disuguaglianza, non ultima quella di genere, plasmando un senso di ingiustizia radicato nella dimensione ambientale. Queste dinamiche hanno spesso radici profonde nell'esperienza coloniale, ed è in quest'ottica che alcune suggestioni tratte dal contesto sudamericano, e in particolare brasiliano, oggetto dell'esperienza di ricerca di chi scrive, offriranno una prospettiva preferenziale attraverso cui analizzare le problematiche affrontate in questo saggio.

Valorizzando il ruolo dell'antropologia contemporanea nel ripensare la nozione di giustizia ambientale, ho inteso così distanziarmi non solo rispetto al ruolo dominante avuto da altre discipline come la scienza politica, la storia ambientale, la geografia e la sociologia nel plasmare questo *frame* teorico (Sze e London 2008), ma anche dall'approccio tecnicista e antropocentrico che l'ha caratterizzato in origine. La chiave di lettura proposta intende così offrire una possibile risposta a quella "chiamata alle armi" (*calls to arms*) auspicata dall'antropologo Gisli Pálsson et Alii (2013) in relazione al ruolo che le scienze sociali possono – e devono – avere nella crisi ecologica attuale.

## 2. Giustizia ambientale: origini, temi e problemi

In questo paragrafo intendo mostrare come il campo della giustizia ambientale sia emerso dall'intersezione tra movimenti sociali, politiche pubbliche e ricerca accademica (Sze e London 2008). In primo luogo, ricostruirò le origini di questo concetto nei movimenti afroamericani per i diritti civili sino ad arrivare ad una prima elaborazione teorica alla fine degli anni Ottanta. In secondo luogo, mi soffermerò sulla successiva globalizzazione di questa nozione che ha portato ad incorporare nuovi significati soprattutto a partire dalle rivendicazioni territoriali dei popoli "indigeni" o cosiddetti "tradizionali" localizzati nel Sud del mondo.

La questione della giustizia ambientale si è affacciata nel dibattito politico ed accademico statunitense tra gli anni Ottanta e i primi anni Novanta del Novecento con lo scopo di problematizzare l'inequiva distribuzione dei rischi e dei danni ambientali (*environmental bads*) all'interno della società americana. Proponendo questo concetto, si intendeva denunciare come le comunità più fragili e marginalizzate, e in particolare quella afrodiscendente, fossero decisamente più esposte a questi fenomeni rispetto a qualsiasi altra (Schlosberg 2013, p. 38). Focalizzandosi sulla natura profondamente

diseguale dell'impatto prodotto dall'inquinamento o dalla localizzazione di rifiuti tossici, veniva implicitamente rimessa in discussione l'idea di "società del rischio" sviluppata dal sociologo Ulrich Beck proprio in quegli anni. Egli affermava, infatti, che "[v]ia via che i pericoli della modernità si acutizzeranno, [...] la società del rischio svilupperà (diversamente dalla società di classe) una tendenza ad una obiettiva unificazione nel segno del coinvolgimento in situazioni di rischio globale" (Beck 2000 [1986], p. 62). In altre parole, sosteneva Beck, "[n]ella società del rischio, al soggetto politico della società di classe – il proletariato – corrisponde soltanto il *coinvolgimento di tutti in megapericoli più o meno percepibili*" (Beck 2000, p. 64, corsivo nell'originale). Quest'approccio sembrava sottendere una sorta di democratizzazione dei rischi – ambientali, ma non solo – dovuta ad una condivisione di un senso di insicurezza in grado di travalicare le differenze di classe e, talvolta, anche le distanze spaziali, per via di una crescente globalizzazione dei pericoli percepiti. Beck prefigurava così una condizione di "*comunanza indotta dalla paura*" (Beck 2000, p. 65, corsivo nell'originale).

La sensibilità al tema delle disuguaglianze che connota il concetto di giustizia ambientale affonda le sue radici nelle lotte portate avanti dal Civil Rights Movement statunitense nel corso degli anni Sessanta. Non a caso, l'ultimo viaggio di Martin Luther King a Memphis, in Tennessee, dove trovò la morte il 4 aprile 1968, aveva l'obiettivo di far ottenere una paga più equa e migliori condizioni lavorative agli addetti alla raccolta dei rifiuti, normalmente esposti a notevoli rischi per la loro salute (Johnson 2009, pp. 17–18). Queste rivendicazioni hanno dato l'impulso ad una riflessione in cui la lotta per i diritti degli afroamericani si è progressivamente intrecciata con la questione ambientale, seppur inizialmente legata in maniera esclusiva alla dimensione lavorativa e alla tutela della salute (Martinez Alier 2009, pp. 245–46).

Queste embrionali riflessioni sulla correlazione esistente tra appartenenza "razziale", di classe ed esposizione all'inquinamento culminarono con la protesta esplosa ad Afton (Contea di Warren, North Carolina, USA) nel 1982, in seguito alla decisione di ubicare in questa località un deposito di rifiuti tossici. Su una popolazione di 16.000 abitanti ben il 60% era afroamericano e, dato non meno rilevante, si trovava al di sotto della soglia di povertà. Avrebbe potuto limitarsi ad essere una consueta lotta NIMBY (*not in my backyard*, non nel mio cortile), ma si trasformò ben presto in un caso di rilevanza nazionale per le manifestazioni non violente che ne scaturirono. La lotta si concluse con l'arresto di cinquecento persone, tra cui alcuni ex collaboratori di Martin Luther King che si erano uniti alla protesta (Bullard 2000[1990]; Martinez Alier 2009). Gli eventi di Afton non riuscirono ad impedire la collocazione dei rifiuti laddove era stato deciso, ma costituirono un vero e proprio spartiacque nelle lotte della comunità afroamericana contro le discriminazioni ambientali. Quelle proteste ponevano infatti al

centro dell'attenzione l'esperienza vissuta da gruppi sino a quel momento solo marginalmente coinvolti nei dibattiti sull'impatto e l'allocatione dei rifiuti tossici, sancendo così una sorta di simbolico atto di nascita di un movimento per la giustizia ambientale (Sze e London 2008).

Un passaggio decisivo per la definitiva affermazione di questo approccio fu la pubblicazione nel 1987 del Report *Toxic Waste and Race in The United States* da parte della Commission for Racial Justice della United Church of Christ. A partire dall'analisi dei dati quantitativi raccolti in una ricognizione effettuata su tutto il territorio nazionale, il documento sosteneva che la "razza" aveva dimostrato di essere la variabile più significativa nell'ubicazione di discariche di rifiuti tossici (Commission for Racial Justice 1987, p. xiii). In altre parole, la comunità afroamericana subiva la maggiore esposizione a questo tipo di danni ambientali rispetto alla componente "bianca" della popolazione. Questo dato era interpretato come il prodotto di una "insidiosa forma di razzismo", contro cui avrebbero dovuto lottare "tutte le persone impegnate per la giustizia razziale e ambientale" (ibidem 1987, p. ix).

In origine, quindi, il razzismo si è configurato come una componente costitutiva della nozione di giustizia ambientale. Tuttavia, nei decenni successivi è risultato evidente come tale aspetto non sia sempre implicato in questo tipo di rivendicazioni, anche perché gli stessi attori sociali coinvolti nelle lotte non sempre si definiscono in termini razziali, né tanto meno sono o si percepiscono come una minoranza (Martinez Alier 2009, p. 28).

Con i fatti di Afton e l'uscita del Report, gli *environmental bads* hanno cominciato ad essere interpretati come significativi esempi di *social injustice*. Tematizzando la discriminazione ambientale in questi termini, venivano poste le basi per un'innovativa confluenza tra alcune istanze dell'ambientalismo statunitense e le rivendicazioni del movimento per i diritti civili, due mondi sino a quel momento rimasti del tutto estranei tra loro (Bullard 2000, p. 14; Johnson 2009, pp. 18–19). Il primo, espressione di una classe media e medio-alta "bianca", oscillava tra l'adesione ad un paradigma preservazionista, teso alla conservazione della Natura nella sua incontaminata purezza, e l'adozione di un principio di eco-efficienza, in base al quale il progresso tecnologico avrebbe permesso il superamento delle maggiori criticità ambientali. Il secondo, invece, lottava per la giustizia sociale e l'eliminazione della discriminazione istituzionalizzata sofferta dalla comunità afro-americana.

Rispetto al "classico" ambientalismo urbano statunitense, il movimento per la giustizia ambientale operò, in primo luogo, una decisa svolta antropocentrica che venne accolta con notevole preoccupazione da animalisti e difensori della *wilderness*. I suoi attivisti modellarono, infatti, il loro lessico su quello del movimento per i diritti civili, portando l'attenzione su termini come razzismo, giustizia e diritti che non facevano parte del discorso ambientalista dell'epoca. Sin dagli albori, inoltre, accanto ai predominanti temi

delle disparità economiche e razziali, venne attribuita anche una certa importanza al genere, tema del tutto assente dal convenzionale ambientalismo americano (Sandler e Pezzullo 2007).

Quando, all'inizio degli anni Novanta, la nozione di giustizia ambientale approdò compiutamente nel mondo accademico, soprattutto grazie al contributo del sociologo Robert Bullard (2000), l'attenzione rimase essenzialmente concentrata sulle questioni di equità distributiva messe in luce dal Report del 1987. L'intento era dunque chiarire se i LULU (*locally unwanted land uses*) venissero messi di proposito vicino alle comunità nere o se questa allocazione spaziale fosse solo il prodotto dell'andamento del mercato immobiliare (Holifield, Porter, Walker 2009).

Nel corso del decennio, il tema della giustizia ambientale si è poi globalizzato, travalicando i confini statunitensi per arrivare a intrecciarsi con il ruralismo terzomondista dei movimenti contadini di resistenza e di critica ecologica impegnati contro la modernizzazione agricola e la silvicoltura "scientifica". Si è cominciato quindi a focalizzare l'attenzione sui conflitti ambientali in cui il focus era l'uso dell'acqua, la possibilità di accedere liberamente alle risorse forestali, la ribellione nei confronti dell'inquinamento o di forme di commercio inique che danneggiano le comunità locali più fragili, ma anche la biopirateria, la biosicurezza e, in seguito, il cambiamento climatico. Il modello erano le lotte portate avanti, intorno a metà degli anni Ottanta, dal movimento Chipko in India e dai *seringueiros* (raccoglitori di gomma) amazzonici guidati dal sindacalista Chico Mendes. Superando l'esclusiva concentrazione sulle tematiche della maldistribuzione dei rischi, la giustizia ambientale si è così declinata come ecologismo dei poveri, ecologismo popolare, ecologismo del *livelihood*, del sostentamento e della sopravvivenza umana, e persino come *liberation ecology* (Martinez Alier 2009; Peet e Watts 1996; Schlosberg 2013).

Se questa globalizzazione del concetto ha portato, in generale, a interrogarsi più compiutamente sul ruolo della struttura sociale e del modello di crescita economica nel dare forma alle disuguaglianze, in America Latina la questione della giustizia sociale e dell'equità ha assunto un ruolo decisivo (Carruthers 2008). In Brasile, la categoria "giustizia ambientale" fa il suo ingresso nella scena pubblica a partire dal dibattito che il movimento sindacale avvia, nel 2000, sul ruolo dei lavoratori e delle proprie entità rappresentative nella difesa di un ambiente urbano sostenibile e di una qualità di vita accessibile a tutti (Acsehrad, Herculano e Padua 2004). Nel 2001, venne poi organizzato il "Colloquio Internazionale su Giustizia Ambientale, Lavoro e Cittadinanza", a cui partecipò anche Bullard e a conclusione del quale nacque la Rede Brasileira de Justiça Ambiental (Rete Brasiliana di Giustizia Ambientale, RBJA). Analizzando gli esiti della conferenza, il tema della giustizia ambientale appariva all'epoca dominato da un'impostazione tecnicista, focalizzata soprattutto sulla formazione di gruppi di esperti in

grado di procedere alla raccolta di dati epidemiologici significativi attraverso la costruzione di indicatori di rischio ambientale (Acsehrad, Herculano e Padua 2004). Nel prossimo paragrafo, vedremo come sia proprio l'antropologia americanistica ad offrire importanti spunti di riflessione per ripensare questa impostazione.

### **3. Nature, ambienti e non-umani: ontologie plurali e relazionali**

In uno scritto del 2013, Schlosberg, politologo tra i massimi teorici della giustizia ambientale, osservava che questo campo di indagine aveva ormai intrapreso un percorso di trasformazione che lo stava portando ad andare ben oltre i suoi obiettivi iniziali, focalizzati sull'analisi delle disuguaglianze nella distribuzione del rischio ambientale. Riteneva dunque che i tempi fossero ormai maturi per un'espansione della giustizia ambientale in senso orizzontale, verticale e concettuale. Ciò significava, in primo luogo, ampliare la gamma di tematiche oggetto di studio, incorporando questioni divenute cruciali come il cambiamento climatico o i crescenti movimenti per la giustizia alimentare o per il cibo locale (cfr Tassan 2017a). In secondo luogo, era necessario prendere in esame anche la natura globale delle ingiustizie ambientali, superando la sola impostazione localistica. Infine, appariva urgente affinare la riflessione sulla relazione umana con il mondo non umano, soprattutto a partire da una problematizzazione della nozione di "ambiente". Quest'ultimo aspetto appare di particolare rilevanza ai fini del nostro discorso perché apre la possibilità di un dialogo fertile con l'antropologia, anche alla luce di due ulteriori considerazioni. Lo stesso Schlosberg ha, infatti, riconosciuto che la globalizzazione della giustizia ambientale, nel senso discusso nel precedente paragrafo, ha implicato un crescente confronto con le concezioni culturali relative al modo di concepire la relazione tra umani e non-umani alternative a quella occidentale. Inoltre, ha osservato come sia ormai arrivato il momento di superare l'idea che la giustizia ambientale sia un approccio teorico che riguarda solo i danni o le ingiustizie causate agli esseri umani. Sarebbe, invece, opportuno cominciare a rendersi conto che le origini di tali ingiustizie vadano ricercate tanto nelle relazioni che esistono tra gli esseri umani quanto nel modo in cui trattiamo il mondo non umano. In altre parole, le condizioni ambientali non possono essere considerate solo come un esempio o una manifestazione di ingiustizia sociale, dal momento che la nozione di giustizia può essere applicata anche all'"ambiente in sé" (Schlosberg 2013, p. 44).

Ma cos'è l'ambiente? Cos'è la natura? La presa di posizione di Schlosberg segna infatti un notevole cambiamento rispetto alla tradizionale impostazione degli studi sulla giustizia ambientale discussi in precedenza, ma rende ancora più evidente la necessità di interrogarsi su nozioni fondative come

quelle di ambiente e di natura. Il modo in cui concepiamo queste categorie non è infatti un apriori oggettivo, ma un prodotto culturale che può essere letto in una prospettiva comparativa. L'antropologia ormai da tempo ha infatti smesso di considerare l'ambiente come un mero substrato materiale o un semplice sfondo dell'agire umano, e lo interpreta invece come l'esito dinamico di un costante lavoro coproduttivo tra umani e non umani (Descola e Pálsson 1996).

Secondo Descola, l'idea che la natura costituisca un'alterità non umana dominabile dagli esseri umani rappresenta la piena espressione dell'ontologia naturalista – da intendersi come uno specifico “sistema di proprietà degli esistenti” (Descola 2014, p. 141) – che caratterizza il mondo occidentale. Essa si basa sull'idea che “la componente fisica della nostra umanità ci situa in un continuum materiale” che non ci rende diversi da “qualsiasi altro essere organizzato” (ibidem, p. 188). Al contrario, “la coscienza riflessiva, la soggettività, il potere di dare significato, la padronanza dei simboli e del linguaggio” sono ciò che differenzia gli umani dai non umani (ibidem, p. 188), conferendo ai primi una superiorità sui secondi. Questa impostazione legittima un'idea di natura, intesa come alterità radicale rispetto all'umano gestibile secondo parametri tecnocratici, che ritroviamo anche nell'impostazione di fondo del primo filone di studi sulla giustizia ambientale.

La postura ontologica naturalista non è però condivisa universalmente. Descola sostiene infatti che, ad esempio, i popoli indigeni del Sudamerica tracciano un confine tra mondo umano e non umano ponendo al centro delle loro cosmologie una discontinuità di fisicità, ma una continuità sul piano dell'interiorità. La forma diventa così il criterio cruciale di differenziazione nell'ambito delle ontologie animistiche. In altre parole, la diversa apparenza corporea, per esempio di piante o animali, non impedisce di riconoscere loro lo status di persona, e dunque l'esistenza di una soggettività, nonché di una cultura del tutto assimilabile a quella umana.

Un altro indigenista, Viveiros de Castro (1996), ha formulato a questo proposito il concetto di “multinaturalismo” al fine di designare la differenza sostanziale che distingue i tratti contrastivi propri del pensiero amerindio e le cosmologie “multiculturaliste” occidentali. Queste ultime si fondano sulla mutua implicazione tra l'idea dell'unicità della natura, basata sull'universalità oggettiva dei corpi e della sostanza, e la molteplicità delle culture. Secondo Viveiros de Castro, le cosmologie indigene presuppongono, invece, un'unità dello spirito contrapposta ad una diversità dei corpi che si traduce nella teoria, da lui stesso formulata, nota come “prospettivismo amerindio”. Essa implica che il corpo sia veicolo di una peculiare visione del mondo, sia cioè “implicato nel concetto di prospettiva” (Viveiros de Castro 2002, p. 140). Ciò significa che ogni categoria di esseri che popola il cosmo percepisce sé stessa come umana (anatomicamente e culturalmente) poiché ciò che vede di sé è la propria “anima”, intesa come riflesso di un ancestrale

stato umanoide comune a tutti gli esistenti. La forma corporea, però, non a caso spesso descritta come un “abito”, dà forma al peculiare modo in cui ogni specie vede le altre. Ad esempio, alcuni animali predatori possono vedere gli umani non come tali, ma come animali-prede. Le prospettive sul mondo sono dunque il prodotto di differenti fisicità che “rivestono” interiorità della stessa natura.

Uscire dallo spazio epistemico definito dalla teoria sociale occidentale significa dunque esplorare le “ontologie relazionali” (Escobar 2015) su cui si fondano i concetti, le visioni del mondo e le pratiche di soggetti che sfidano l’universalismo modernista. Secondo Escobar (2015), tali ontologie presuppongono, infatti, che nulla esista a prescindere dalle relazioni che le costituiscono. In altre parole, le cose e le persone sono le relazioni che intercorrono tra loro e non esistono a priori. In questo modo si pongono le basi non solo per pensare alla possibilità di mondi alternativi che sappiano ribellarsi alla conformità del mondo unico (*one-world*), ma anche per valorizzare quelli già esistenti. La proposta teorica di Escobar, che in fondo sintetizza il mandato stesso dell’antropologia, invita ad uscire dall’idea di un unico *universo* per pensare nei termini di un *pluriverso* fatto di mondi che si co-costituiscono pur rimanendo distinti, dove l’alterità si configura come una dimensione costitutiva della relazionalità e non semplicemente come un irriducibile altro da sé. Non è forse irrilevante sottolineare allora che le lotte in difesa dei territori e della differenza culturale possano essere lette come “battaglie ontologiche” per la difesa della pluralità dei mondi che compongono il mondo.

In quest’ottica, nozioni come quella di “flusso”, “movimento” e “divenire”, per come sono state concettualizzate da Ingold (2011), permettono di porre in evidenza come ogni essere vivente contribuisca a definire le altrui condizioni di esistenza, creando così i presupposti per formare un quadro in continua evoluzione. Allo stesso modo, l’ambiente non è semplicemente qualcosa che “circonda” qualcos’altro (*environ-ment*), ma una “zona di interpenetrazione” reciproca (Ingold 2011, p. 11).

Il quadro sinora delineato invita ad interrogarsi anche sul significato antropologico della parola “territorio” che, insieme ad “ambiente” e “natura”, entra inevitabilmente in gioco nei conflitti socio-ambientali. Secondo O’Dwyer, antropologa brasiliana esperta in dispute fondiari che vedono protagonisti indigeni e *quilombolas* (discendenti di schiavi africani<sup>1</sup>), va inteso come una “totalità simbolica che definisce le frontiere del gruppo”

---

1 Nel discorso nazionale brasiliano la parola *quilombo* è comunemente usata per riferirsi a comunità di discendenti di schiavi *fuggitivi*, che in epoca coloniale si sono sottratti al controllo dei loro padroni. Tuttavia, attualmente questo termine non è più utilizzato solo per valorizzare l’opposizione al regime di schiavitù avvenuta nel passato, ma soprattutto per indicare le comunità afro-discendenti impegnate a lottare nel presente per ottenere il godimento

(O'Dwyer 2010, p. 27, trad. mia), per cui la relazione di sussistenza che una comunità umana instaura con le risorse naturali presenti in un luogo è importante tanto quanto le dimensioni cosmologiche in gioco.

Nella ricerca etnografica che ho condotto nel 2006 nell'Amazzonia brasiliana presso la Reserva Extrativista Quilombo Frechal<sup>2</sup>, il senso di appartenenza ad un dato territorio era dato proprio dall'intreccio tra un sistema di diritti consuetudinari relativi all'uso della vegetazione, della terra e del fiume, e la consapevolezza di dover condividere questi luoghi "naturali" con entità non umane dotate di una propria *agency* nei confronti degli umani. Il *mato* – la vegetazione spontanea – era considerato un bene comune, ma poteva essere oggetto di una temporanea appropriazione individuale che veniva considerata legittima solo se motivata dalla realizzazione di attività agricole di pura sussistenza. I prodotti delle colture erano di esclusiva pertinenza del *dono* (padrone, in portoghese) che aveva disboscato, bruciato e poi coltivato una certa porzione di foresta, ma la *terra* non cessava mai di essere considerata di "proprietà" della comunità, così come lo era l'acqua del fiume (Tassan 2013). D'altro canto, i punti più "sporchi" – cioè fitti e intricati – del *mato* potevano essere la "casa" di un'entità malvagia nota come Currupira, mentre alcuni tratti del fiume che attraversava il villaggio e che erano usati per finalità domestiche come lavare i panni potevano essere abitati dalla cosiddetta Mãe d'Água. Entrambi questi *encantados*, nome localmente usato per riferirsi a tali entità, potevano far ammalare chi frequentava il *mato* o il fiume in orari considerati inopportuni, ma anche chi distruggeva accidentalmente le loro "case" o chi aveva il "corpo aperto" ed era dunque predisposto ad incorporare la Mãe d'Água e, potenzialmente, a diventare *pajé*, cioè sciamano (Tassan 2017b).

#### 4. Nuovi assemblaggi nell'era dell'Antropocene

Se il processo di identificazione del confine tra umano e non umano è contestuale, come ho mostrato nel precedente paragrafo, è utile ripensare il rapporto che intercorre tra queste polarità a partire dal concetto di "collettivo". Secondo Latour, questo termine, che lo stesso Descola (2014) utilizza diffusamente, non rimanda a un'unità già fatta, ma a "una procedura per "collettare", per mettere insieme le associazioni di umani e non umani" (Latour 2000, p. 261). Con il suo pionieristico invito a rendere l'antropologia "sim-

---

di una piena cittadinanza (Leite 2015, p. 1227). Per un'accurata analisi di questo processo di risemantizzazione e attualizzazione del termine *quilombo* si veda Malighetti (2004)

2 Nel contesto brasiliano la *reserva extrativista* è un'area protetta che sancisce l'interesse ecologico e socio-culturale di un'area, e in cui la comunità residente è autorizzata a svolgere le sue pratiche tradizionali di sussistenza (Tassan 2013).

metrica”, rivolgendo lo sguardo anche al mondo non umano, ha affermato la necessità di considerare il modo in cui specifiche “nature-culture [...] costruiscono insieme gli esseri umani, divini e non umani” (Latour 1995, p. 129). L’esito di questi processi “natural-culturali”, contestualmente variabili, sono collettivi diversi “dalla società dei sociologi (‘gli uomini tra loro’), come dalla natura degli epistemologi (le ‘cose in sé’)” (ibidem, p. 130).

La nozione di assemblaggio, implicata nel concetto di collettivo di Latour, è alla base della cosiddetta *Actor Network Theory*, di cui questo stesso autore è un fondamentale esponente. Questa prospettiva di ricerca si interroga sulle modalità con cui si distribuisce l’*agency* tra umani e non umani, concepiti rispettivamente come attori e “attanti” che danno vita a reti di entità che si influenzano reciprocamente. Non si tratta di pensare che umani e non umani esercitino lo stesso tipo di *agency*, né che siano ontologicamente equivalenti (Holifield 2009). Si tratta piuttosto, come ha sottolineato più recentemente Latour, di rimettere in discussione la nozione stessa di “soggetto”, da intendersi come soggetto all’azione di un altro ente, non necessariamente umano:

Essere soggetti non significa agire autonomamente di fronte a uno sfondo soggettivo, ma *trovarsi a condividere agency con altri soggetti che hanno anch’essi, a loro volta, perso la propria autonomia*. È poiché ora ci troviamo di fronte a questi soggetti – o forse *quasi*-soggetti – che dobbiamo abbandonare tanto i sogni di dominio quanto la paura di essere completamente naturalizzati. (Latour 2019, p. 102, corsivo nell’originale)

Questa estensione della nozione di *agency* comporta conseguenze rilevanti nell’analisi dei conflitti socio-ambientali perché invita a ricostruire etnograficamente lo specifico collettivo di umani e non umani che vi è coinvolto e la capacità d’azione che attori e attanti mettono in gioco (Pellizzoni 2011).

Il dibattito innescato dalla nozione di Antropocene ha arricchito questa originaria riflessione sulla nozione di assemblaggio in direzioni che appaiono utili ai fini di un ulteriore affinamento della giustizia ambientale, anche alla luce dell’invito mosso da Schlosberg (2013) a considerare le implicazioni globali delle ingiustizie locali, e viceversa.

La convenzionale periodizzazione adottata in geologia stabilisce che l’umanità viva da circa 10.000 anni in un’era nota con il nome di Olocene. Nel 2000, però, il chimico dell’atmosfera Paul Crutzen e il biologo Eugene Stoermer proposero alla comunità scientifica di definire “Antropocene” l’epoca geologica attuale, poiché caratterizzata da attività umane divenute tanto impattanti da riuscire a trasformare la stratigrafia e i primari sistemi biogeofisici della terra (Crutzen e Stoermer 2000; A. Moore 2015, p. 32). La rivoluzione industriale, le cui origini risalgono alla seconda metà del XVIII secolo, avrebbe infatti causato una radicale trasformazione nella composizione dell’atmosfera in seguito all’uso dei combustibili fossili, le cui

conseguenze sarebbero state amplificate anche dall'esponenziale crescita della popolazione mondiale (Pálsson et Alii 2012). Altri studiosi hanno introdotto la nozione di “grande accelerazione” per indicare il periodo successivo al 1945, quando l'accumulo di anidride carbonica è cresciuto ad un ritmo senza precedenti, ponendo le basi della crisi ecologica attuale (Lai 2020). La discussione in merito all'opportunità di considerare l'Antropocene come un'epoca geologica individuabile in base a precisa datazione è ancora aperta tra gli stessi geologi, sebbene il suo riconoscimento ufficiale da parte della comunità scientifica appaia sempre più probabile, come dimostrano le pubblicazioni e i dibattiti promossi dall'Anthropocene Working Group<sup>3</sup>.

Latour ha osservato che l'Antropocene ha portato inaspettatamente a misurare l'influenza degli umani “sulla stessa scala di quella esercitata dai fiumi, dai vulcani, dall'erosione e dalla biochimica” (Latour 2017, p. 117, corsivo nell'originale, trad. mia). Quando si stava cominciando a radicare l'idea di essere ormai in un'epoca di post-umanesimo, questa categoria ha rimesso radicalmente al centro *anthropos* e, particolare non secondario, in un'accezione fortemente naturalizzata (ibidem, p. 118). In altre parole, come più recentemente puntualizzato da Danowski e Viveiros de Castro, l'umanità, intesa come specie umana o “*mankind*”, ha assunto le vesti di un nuovo attore storico globale in grado di agire in quanto “entità biologica divenuta forza geofisica capace di destabilizzare le condizioni-limite della propria esistenza” (Danowski e Viveiros de Castro 2017, p. 70). La crisi ecologica e climatica, esito problematico dell'attività umana, avrebbe così aperto la strada ad un “pensiero della fine” in cui la criticità della questione ambientale diviene il drammatico segno precursore di un'estinzione della nostra specie (ibidem). D'altro canto, la consapevolezza – del tutto inedita per una “forza geologica” – rispetto al ruolo profondamente impattante che esercita sugli equilibri planetari è ciò che, secondo altri, permetterebbe all'Umanità di acquisire un senso di responsabilità in grado di avviare un'auspicabile inversione di rotta (Pálsson et Alii 2013, p. 8).

È ancora Latour, però, ad osservare che l'Antropocene avrebbe erroneamente legittimato una visione della Terra come globo, inteso come spazio omogeneo e unitario. Questa immagine fuorviante oscura la dinamicità e l'*agency* di quello che, in realtà, è un organismo multiforme, vivo e pulsante, che andrebbe più correttamente colto nella “versione differenziata delle sue rispettive qualità” (Latour 2017, p. 4, trad. mia). È in questa prospettiva che la Terra viene pensata come Gaia, un'entità caratterizzata da un'attività multiforme e certamente non armonica che, per questo motivo, secondo Latour, “ha migliaia di nomi” (ibidem p. 82, trad. mia).

---

<sup>3</sup> <http://quaternary.stratigraphy.org/working-groups/anthropocene/> – ultimo accesso in data 29/03/2021.

Non è un caso che questa suggestione abbia ispirato anche il tema della conferenza internazionale dal titolo *Os Mil Nomes de Gaia (The Thousand Names of Gaia. From the Anthropocene to the Age of the Earth)*, tenutasi a Rio de Janeiro nel settembre del 2014 e organizzata dallo stesso Latour insieme a Danowski e Viveiros de Castro. Questo grande evento, che Donna Haraway ha definito come una “conferenza post-eurocentrica” (Haraway 2016, p. 52), ha posto come premessa l’idea che il termine Antropocene abbia certamente permesso di cogliere la drammatica confluenza tra la temporalità della storia umana e quella della biologia e della geofisica. D’altro canto, superare l’Antropocene per passare ad una visione della Terra come Gaia permette di cogliere il potere minaccioso che l’*agency* geofisica, modificata dal cambiamento climatico e dal riscaldamento globale prodotto dagli esseri umani, è in grado di esercitare proprio su questi ultimi. In altre parole, assumere la prospettiva di Gaia significa mettere in atto una forma di resistenza all’Antropocene radicata nella necessità che gli umani facciano propria l’inquietante consapevolezza di doversi difendere da loro stessi (Danowski e Viveiros de Castro, Latour, 2014).

Secondo Donna Haraway, ponendo l’accento su temi cruciali come le questioni di scala, la velocità, la sincronicità e la complessità dei cambiamenti eco-sociali, ci mettiamo in condizione di cogliere il fatto decisivo che sono gli “assemblaggi di specie organiche e di attori abiotici” a “fare la storia”, e non solo a livello evolutivo (Haraway 2015, p. 159). Nel suo saggio del 2016, *Staying with the Trouble*, caratterizzato da una scrittura immaginifica ed evocativa, propone la nozione di Chthulucene, che affonda le sue radici in due parole greche, *khthôn* (ctonio, sotterraneo) e *kainos* (recente, nuovo), con l’intento di sottolineare la specificità di un’epoca in cui è divenuto necessario imparare a stare nell’incertezza prodotta dalla difficoltà di vivere e morire con una *response-ability*<sup>4</sup> nei confronti di una Terra danneggiata (Haraway 2016, p. 2). Promuovendo un “pensiero tentacolare” (*tentacular thinking*), invita ad esplorare i molteplici livelli spazio-temporali che danno luogo alle infinite relazioni che collegano tra loro gli elementi esistenti nel pianeta. In altre parole, Haraway propone di ricostruire gli assemblaggi multispecie attraverso uno sguardo attento al divenire, alle connessioni tra passato, presente e futuri possibili, secondo un approccio sintetizzato dallo slogan “*make kin, not babies!*” (Haraway 2015, p. 162). Tuttavia, questa presa di posizione contro la crescita demografica è stata oggetto di critiche, tema su cui tornerò nell’ultimo paragrafo.

La nozione di assemblaggio tra umani e non umani, che era stata così importante nell’originaria *Actor Network Theory*, viene dunque ripresa e

---

4      Gioco di parole con cui Haraway trasforma, pur continuando a riecheggiarlo, il concetto di responsabilità (*responsability*) nei confronti del pianeta, così presente nel dibattito sull’Antropocene, nell’idea di una “capacità di risposta” (*response-ability*) rispetto allo stato in cui versa il pianeta.

reinterpretata in questa prospettiva *multispecie*. Tsing (2015), ad esempio, l'ha utilizzata nella sua etnografia del fungo *matsukaze*, dove l'esistenza stessa di questo organismo risulta impensabile a prescindere dalle particolari foreste in cui – e con cui – cresce e dalle persone che ruotano attorno alla sua raccolta e alla sua fiorente commercializzazione. Il suo obiettivo è stato esplorare in che modo i continui aggiustamenti e le reciproche influenze tra le specie prendono forma in un'epoca, l'Antropocene, segnata da una condizione di strutturale incertezza data da precarietà e vulnerabilità ecologiche e sociali causate dal capitalismo.

Sebbene la prospettiva multispecie di Tsing non abbia esplicitamente tematizzato le ricadute di questa impostazione teorica sulla giustizia ambientale, un'analisi etnografica degli aggiustamenti eco-sociali prodotti dall'interazione tra specie e tra componenti biotiche e abiotiche può certamente offrire un utile affinamento delle potenzialità analitiche di questo approccio. Del resto, la stessa Haraway ha recentemente riconosciuto che il tema della giustizia climatica e della giustizia ambientale sono davvero questioni multispecie (Haraway 2016, p. 193).

Nel panorama antropologico italiano, non mancano esempi recenti di studiosi che hanno cercato di restituire il senso di questi assemblaggi, focalizzando l'attenzione, se non esplicitamente sul tema della giustizia, di certo su quello dei diritti, principalmente alla salute e al lavoro. Raffaetà (2017), ad esempio, ha esplorato le possibilità aperte da una visione ecosistemica della salute. Bachis (2017) ha intrecciato la crisi di un ambiente da risanare dopo anni di attività mineraria nella Sardegna sud-occidentale con le lotte per un lavoro "pulito". Benadusi (2019) e Ravenda (2020) hanno, invece, ricostruito le "frizioni" biologico-sociali prodotte dai modelli industriali implementati in Sicilia. Oltreoceano, invece, è stato osservato come, a seguito di disastri ambientali come quello provocato dall'uragano Katrina, abbattutosi sulla costa orientale statunitense nel 2005, risulti impossibile scindere l'analisi delle condizioni di vita degli abitanti delle città dal danno ecologico provocato agli ecosistemi circostanti. L'esito finale di un simile evento catastrofico è stata infatti una maggiore vulnerabilità tanto per le comunità umane che per quelle non-umane (Schlosberg 2013). Tuttavia, l'impatto di Katrina è stato decisamente più grave per la popolazione nera (Mathews, 2020), riflessione che ci conduce al tema del prossimo paragrafo.

## **5. Temporalità socio-economiche e razzializzate: disuguaglianze e *longue-durée* antropologica**

Nel 2014, Andreas Malm, all'epoca studente universitario a Lund, propose per primo il concetto di Capitalocene (Malm & Hornborg 2014), poi ripreso con successo da Jason Moore (2017), che l'ha usato per criticare

l'Antropocene attraverso una rilettura geo-storica del pensiero marxista. In particolare, Moore ha sottolineato che la crisi ecologica, con tutte le conseguenze che comporta, non può essere pienamente compresa se non si focalizza l'attenzione sul fatto che l'Umanità, intesa in termini unitari, si configura come "un'astrazione reale sempre attiva nella lunga storia della violenza razziale, coloniale e di genere" (J. Moore 2017, p. 32). In altre parole, "[g]li esseri umani producono differenziazioni *intra*-specie che sono ontologicamente fondamentali per il nostro essere-specie: a contare sono soprattutto le diseguaglianze di classe, coniugate in vari modi a cosmologie razziste e sessiste" (ibidem, p. 41). La nozione di Capitalocene focalizza allora l'attenzione proprio sul fatto che il capitale, con le specifiche dinamiche socio-economiche che ha prodotto, sia la forza geologica che ha effettivamente dato forma all'attuale crisi ecologica, poggiandosi su una nozione di natura a buon mercato (*cheap nature*) a disposizione degli usi umani. Non a caso, Moore ha collocato le origini dell'Antropocene ben prima della Rivoluzione Industriale, intorno al 1450, agli albori dell'impresa coloniale, quando l'avvio dei processi di mercificazione e razionalizzazione ha posto le basi dell'ascesa della civiltà capitalistica. Adottando questa periodizzazione diventa così possibile "dare la priorità ai rapporti di potere, sapere e capitale che hanno prodotto – e ora stanno distruggendo – il mondo moderno come l'abbiamo conosciuto" (ibidem, p. 42). Quello che la nozione di Capitalocene contribuisce sostanzialmente a mettere in discussione è un'idea di *anthropos*, inteso come "soggetto universale (specie, ma anche classe o moltitudine) capace di agire come un solo *popolo*" (Danowski e Viveiros de Castro 2017, p. 192, corsivo nell'originale).

Secondo Tsing, Haraway e altri studiosi di discipline come la biologia e la geografia, riunitisi nel 2014 presso l'università danese di Aarhus per discutere di Antropocene, lo sguardo di lungo periodo reso possibile dalla nozione di Capitalocene ha posto le premesse per una riflessione critica sul ruolo cruciale che l'agricoltura schiavistica ha rivestito in questi processi geo-storici (Haraway et Alii 2016). Il sistema della piantagione è dipeso, infatti, "dalla rilocalizzazione di unità generative: piante, animali, microbi, persone" (ibidem, p. 557). Trasportando genomi umani, vegetali e animali da una parte all'altra del pianeta, si sono infatti generate nuove ecologie. Questi movimenti hanno al contempo favorito il radicarsi di una relazione astratta tra investimento e proprietà, dal momento che chi possedeva il capitale era spesso localizzato a grande distanza rispetto all'effettivo luogo di produzione agricola. La nozione di Piantagionocene (*Plantationocene*) è stata quindi proposta proprio per rendere conto di queste dinamiche alienanti (Haraway et Alii 2016).

La chiave di lettura diacronica offerta dalle nozioni di Capitalocene e Piantagionocene offre degli interessanti spunti per ripensare il ruolo, ma anche le criticità, delle diverse temporalità che è necessario mettere in campo

per leggere l'Antropocene in un'ottica attenta alla questione delle ingiustizie e delle disuguaglianze socio-ambientali. Riflettendo proprio sugli attuali sviluppi dei movimenti per la giustizia ambientale e climatica, Mathews osserva, infatti, che esiste "una tensione strutturale tra l'urgenza di focalizzarsi su una particolare miniera, diga o su un sito di rifiuti tossici, e l'analisi antropologica di *longue durée* dei processi che hanno prodotto degradazione ambientale e deprivazione sociale" (Mathews 2020, p. 76, trad. mia, corsivo aggiunto). Dal momento che molti dei processi caratteristici dell'Antropocene sono conseguenze non intenzionali di eventi passati, i tradizionali metodi dell'osservazione partecipante e dell'intervista etnografica devono essere ampliati al fine di includere le tracce che il passato geo-storico ha lasciato nei paesaggi del presente (ibidem, p. 73). Diventa inoltre necessario prefigurare i possibili scenari futuri che prendono forma a partire dalle relazioni etiche e politiche che intratteniamo contestualmente con il mondo non umano (ibidem, p. 74). L'Antropocene in questo senso può rappresentare un utile stimolo per pensare i singoli casi etnografici in una più ampia scala, ricostruendo le differenti temporalità dei processi socio-ambientali. Hann (2017) ci ricorda, però, che l'etnografia offre l'incomparabile vantaggio di dare accesso al modo in cui i soggetti interpretano i processi geo-storici di lunga durata, permettendo così di cogliere le diverse percezioni culturali della temporalità. Nell'ottica della giustizia ambientale, questo tipo di approccio etnografico deve soprattutto servire a cogliere in che modo queste dinamiche spazio-temporali abbiano contribuito a dare forma a ingiustizie e disuguaglianze socio-ambientali variamente riconosciute come tali dagli attori sociali.

Se il tema della temporalità, letto in chiave etnografica, assume dunque notevole rilevanza per rinnovare la riflessione sulla giustizia ambientale, è proprio questa sensibilità storica di lungo periodo che invita ad un'ulteriore riflessione. Baldwin ed Erikson (2020) hanno, infatti, recentemente sottolineato la necessità "di riconoscere la razza come categoria organizzativa centrale all'interno dell'emergente storiografia dell'Antropocene" (Baldwin ed Erikson 2020, p. 4, trad. mia). In questa prospettiva, è innanzitutto fondamentale cogliere che la nozione di Antropocene "non è un concetto neutro ma può essere sia occasione di pubblico dibattito sulle storie e le eredità della razza e del razzismo o può essere usato per oscurare quelle stesse storie al servizio dello spazio pubblico bianco" (ibidem, p. 5, trad. mia). Ciò significa che "l'Antropocene, come la maggior parte dei concetti politici, è inevitabilmente razziale", dal momento che "è segnato dagli impatti della categorizzazione razziale e allo stesso tempo è una parte emergente della produzione della razza", la quale continua a configurarsi come un elemento strutturalmente parte delle nostre vite (ivi). L'Antropocene porta allora con sé le tracce geologiche di una supremazia bianca fondata su "l'espropriazione degli indigeni, l'accumulazione primitiva e l'economia di piantaggio-

ne” (ivi). Rappresenta dunque un concetto fondamentalmente politico che affonda le sue radici nel colonialismo e nell'imperialismo.

A questo proposito, Françoise Vergès (2017), sviluppando la riflessione di Moore, ha proposto il concetto di Capitalocene Razziale (*Racial Capitalocene*) per sottolineare l'importanza che ha avuto nella storia geo-sociale del pianeta l'equiparazione compiuta tra la nozione occidentale di natura a buon mercato (*cheap nature*) e l'organizzazione globale di una forza lavoro razzializzata, anch'essa disponibile “a buon mercato”, che ha portato all'appropriazione violenta di entrambe. Il sistema che si è impossessato di corpi trasformati in oggetti senza valore ha fabbricato persone concepite come “a disposizione”, la cui vita non riveste nemmeno oggi la stessa importanza attribuita a quella dei “bianchi”. Ciò che ora vediamo con maggiore chiarezza, e che pertanto deve essere oggetto di adeguata analisi, è il fatto che il destino di disuguaglianza che ha segnato la storia dei neri si è intrecciato con le conseguenze ambientali prodotte dal Capitalocene Razziale. In questo senso il passato si lega al presente e la storia ambientale si lega a quella dei soggetti prima schiavizzati e poi marginalizzati all'interno di società dominate dai “bianchi”. Contrastando così una nozione di Antropocene destoricizzata, universalizzante ed eternalizzante, che ha naturalizzato un modo di produzione in realtà connesso ad uno spazio-tempo specifico, Vergès invita a studiare più approfonditamente l'impatto che la schiavitù e il colonialismo hanno avuto sull'ecologia-mondo. Ritiene, pertanto, che l'originario report della United Church of Christ del 1987 sulle ingiustizie ambientali (cfr. par. 2) debba essere idealmente aggiornato alla luce delle suggestioni offerte dalla nozione di Capitalocene Razziale.

In linea con questo filone critico, Davis et Alii (2018) hanno sottolineato come le nozioni di Capitalocene, Chthulucene, ma soprattutto Piantagionocene, non tengano in adeguata considerazione il peso della tematica razziale. Non avrebbero infatti sufficientemente sottolineato quanto la nostra attuale crisi ecologica sia radicata nelle logiche della modernizzazione ambientale, dell'omogeneità e del controllo che si sono sviluppate storicamente proprio con le grandi piantagioni. Questo modello agricolo ha infatti favorito un sistema che ha sistematicamente sottovalutato il ruolo della resistenza degli schiavi e dei loro discendenti, ma anche del mondo indigeno, nel mettere in atto modalità diverse di relazione con la terra.

Da questo punto di vista, l'etnografia è invece in grado di cogliere e valorizzare la specificità culturale di usi alternativi delle risorse naturali le cui origini risalgono proprio a forme di resistenza rispetto alle logiche schiavistiche. Come già accennato in precedenza (cfr par. 3), la ricerca che ho condotto in un *quilombo* brasiliano ha, per esempio, mostrato con chiarezza un intreccio originale tra strategie di temporanea appropriazione individuale di porzioni di foresta e una concezione della terra come bene comunitario e

inalienabile che sfida le logiche di mercato del capitalismo fondate sul predominio della proprietà privata (Tassan 2013).

Questo tipo di approccio invita dunque a decolonizzare la storia sociale ed ecologica, mostrando il modo in cui l'affermazione di certi rapporti materiali e di specifiche epistemologie ha prodotto forme di ingiustizia che si ripercuotono *tentacolarmente* – per usare il vocabolario di Haraway – nel presente. Secondo Mignolo, uno dei principali esponenti della teoria decoloniale, la violenza fisica e simbolica implicata nel perseguimento del cosiddetto progresso è stata “trascurata o mascherata come ingiustizia necessaria in nome della giustizia” (Mignolo 2013, p. 43), legittimando il razzismo come un “discorso egemonico che mette in discussione l'umanità di tutti quelli che non appartengono allo stesso locus di enunciazione e di coloro che creano i parametri di classificazione e si arrogano il diritto di classificare” (ivi).

Letta in questa prospettiva, la critica alla nozione di Piantagionocene evidenzia i rischi connaturati ad una nozione di assemblaggio troppo sbilanciata sulla componente biologica – il trasporto e la mescolanza di genomi discussa in precedenza –, che rischia di non cogliere gli effetti di lungo periodo di un potere classificatorio esercitato non solo nei confronti delle persone, ma anche della natura e dell'ambiente. Si tratta allora di politicizzare l'Antropocene, esplorando etnograficamente quelle che Barca chiama le “forze di riproduzione”, cioè quei “soggetti che riproducono l'umanità prendendosi cura dell'ambiente biofisico che rende la vita stessa possibile”, ma la cui “agency ambientale rimane largamente misconosciuta nelle narrative dominanti” centrate sulla nozione di Antropocene (Barca 2020, p. 1, trad. mia).

Tale approccio decoloniale, letto in chiave eco-razziale, è ravvisabile anche nelle recenti prese di posizione della Rede Brasileira de Justiça Ambiental, da poco rivitalizzata dopo diversi anni di sostanziale silenzio. Nel documento intitolato *Carta Política – Pandemia e Injustiça Ambiental* (2020) si argomenta che la situazione di emergenza prodottasi a seguito della diffusione del Covid-19 non è il prodotto ineluttabile di dinamiche “naturali”, intese come processi biologici indipendenti dall'azione umana e “neutri” dal punto di vista storico-politico, ma “è frutto di un modello di sviluppo predatorio, fonte di processi che causano malattie e crisi ambientali sistemiche”. Le responsabilità relative alle origini e alle conseguenze negative della pandemia, che hanno investito maggiormente le comunità nere e indigene del Brasile, nonché le donne, non vengono dunque ascritte all'umanità nel suo complesso, quanto piuttosto ai danni prodotti, da una parte, dall'“espansione dell'economia capitalista neoliberale” e, dall'altra, dal “razzismo strutturale” e dalla sua evoluzione, il “razzismo ambientale”.

Il “razzismo strutturale” è un insieme di pratiche istituzionali, storiche, culturali e sociali che strutturano la società ponendo in maniera sistematica un certo gruppo, identificato in termini etnici e/o razziali, in una posizione

di svantaggio e inferiorità (Almeida 2019). Nel caso del Brasile, la “bianchezza”, concetto relativo che rimanda al posizionamento dei soggetti entro gerarchie sociali di potere, si traduce in un privilegio che garantisce una serie di opportunità (Ribeiro Corossacz 2015). La popolazione riconosciuta socialmente come “nera” rimane, invece, confinata in una condizione di marginalità, nonostante un discorso pubblico storicamente radicato nell’idea di un’armonica convivenza nella diversità, sintetizzata dall’espressione “democrazia razziale” (Ribeiro Corossacz 2005). La sfida etnografica attuale è comprendere in che modo questa dimensione strutturale si sia intrecciata con disuguaglianze ed ingiustizie ambientali.

## 6. Antropocene, femminismo e giustizia ambientale

Nell’introduzione di *Anthropocene Feminism*, Grusin (2017, p. ix) si chiede in che modo il pensiero femminista stia affrontando la definizione dell’umano come forza geologica, impostazione che sembrerebbe richiedere in qualche modo l’accettazione della “naturalità” dell’“uomo”. L’Antropocene, infatti, non è solo l’esito di una visione omogeneizzante dell’umanità, ma si radica anche nell’idea che il protagonista della geostoria del pianeta sia un soggetto dominante che si assume implicitamente essere “maschio, bianco, urbanizzato, parlante una lingua standard, eterosessualmente iscritto in un’unità riproduttiva e un cittadino a pieno titolo di un sistema di governo riconosciuto” (ibidem, p. 23, trad. mia). Problematizzare questo assunto significa, in realtà, attualizzare un tema caro all’ecofemminismo che ha storicamente riconosciuto un parallelo tra lo sfruttamento della natura e quello della donna, presupponendo l’esistenza di omologie strutturali tra patriarcato, capitalismo, razzismo e tecnoscienza. Ciascuno di questi elementi dipenderebbe, in ultima analisi, da dualismi gerarchici tra entità dominanti e oppresse, e implicherebbe pertanto una mutua liberazione della natura e delle donne (ibidem p. ix).

In continuità con questa impostazione, e in contrasto con l’approccio maschilista e tecnonormativo caratteristico dell’Antropocene, Grusin invita programmaticamente ad interrogarsi su ciò che il femminismo ha da dire all’Antropocene, oltre che sui modi in cui l’Antropocene impatta il femminismo stesso. Braidotti (2017), per esempio, ha risposto a questa sollecitazione suggerendo che il femminismo non è umanista e che, pertanto, è necessario spostare l’attenzione dall’enfasi tradizionalmente posta su *bios*, la vita umana, per trasformare *zoe*, la vita non umana, nel nuovo concetto-guida. Povinelli (2017), invece, ha suggerito che è ormai tempo di mettere in prospettiva la centralità della biopolitica per ragionare in termini di geontologia (*geontology*). Nel contesto italiano, Timeto (2020), discutendo la prospettiva di Haraway, ha proposto un eco-cyborg-transfemminismo antissenzialista e

multispecie, dove il focus non è solo la donna, ma anche l'animale, la natura, la macchina e molto altro, laddove nessuno di questi elementi, preso singolarmente, assume significato. Alcuni indirizzi del pensiero femminista contemporaneo sembrano dunque aver trasceso la dimensione del genere in quanto tale, per costruire una più ampia riflessione sull'alterità in grado di incorporare anche il mondo non-umano.

Tuttavia, come già anticipato in precedenza (cfr par. 4), la presa di posizione di Haraway contro la crescita demografica, da lei considerata come una necessaria conseguenza del suo approccio multispecista, appare controversa. Michelle Murphy, pur muovendosi nel solco delle riflessioni di questa studiosa, in un contributo apparso in un saggio del 2018 curato dalla stessa Haraway insieme a Clark e intitolato *Making Kin, Not Population*, ricorda che, in nome del controllo della popolazione, donne razzializzate e marginalizzate (indigene, nere, povere...) sono state storicamente oggetto di varie forme di oppressione riproduttiva attraverso pratiche come aborti e sterilizzazioni forzati. Ritiene dunque che una giustizia ambientale che voglia dirsi femminista e decoloniale debba necessariamente focalizzarsi sulla questione delle politiche riproduttive (Murphy 2018, p. 101). In altre parole, la giustizia riproduttiva è parte integrante della giustizia ambientale perché laddove i diritti sociali e ambientali non sono rispettati – “se non puoi bere l'acqua”, dice causticamente Murphy (ibidem, p. 109) –, non c'è nemmeno la libertà di autodeterminare le proprie scelte riproduttive. L'analisi etnografica di queste dinamiche rappresenta un ulteriore importante terreno di indagine attraverso cui declinare la riflessione sulle disuguaglianze ambientali al tempo dell'Antropocene.

## **7. Conclusioni**

L'articolo ha inteso, in primo luogo, ricostruire le origini della nozione di “giustizia ambientale”, nata negli Stati Uniti dallo stretto connubio tra attivismo della società civile afroamericana e riflessione accademica, e poi diffusasi a livello globale. Ho inteso mostrare come, inizialmente, questo approccio si sia focalizzato su una concezione “distributiva” di giustizia, tesa cioè a denunciare l'iniqua distribuzione dei rischi ambientali, e su una prospettiva antropocentrica basata su una visione dell'ambiente come mero sostrato materiale analizzato in chiave tecnicista, attraverso la costruzione di indicatori di inquinamento e la rilevazione di dati epidemiologici. In questo senso, si potrebbe dire che la giustizia ambientale abbia preso forma nell'“ontologia naturalista” (Descola 2014) caratteristica del mondo occidentale.

Ho inteso quindi mostrare come le riflessioni antropologiche sulle ontologie plurali e relazionali relative, ad esempio, all'area amerindia offrono un contributo importante per ripensare il modo in cui sono state concepite,

nel campo di studi della giustizia ambientale, categorie fondanti come “ambiente” e “non umano”. Ritengo infatti che una problematizzazione di tali categorie permetta di comprendere meglio quali punti di vista siano in gioco soprattutto nei conflitti socio-ambientali che vedono protagoniste le comunità del cosiddetto “Sud” del mondo. Lo studio etnografico delle concezioni di “natura” e “ambiente”, delle modalità di identificazione del confine tra mondo umano e non umano, delle cosmologie e delle pratiche di sussistenza locali, che insieme informano il senso di appartenenza comunitario ad un territorio, si configura dunque come uno strumento fondamentale per la comprensione delle ingiustizie ambientali contemporanee.

Ho poi dedicato ampio spazio al dibattito sull’Antropocene, focalizzandomi sulle proposte avanzate in ambito antropologico nel costante dialogo con altre discipline. È in questo contesto infatti che hanno preso forma le ricerche etnografiche multispecie, centrate sulla nozione di assemblaggio e di *agency* non umana, ma anche prospettive analitiche di *longue durée* volte sia ad analizzare i processi che hanno prodotto degradazione ambientale e deprivazione sociale, sia a valorizzare le connessioni esistenti tra passato, presente e futuri possibili. Ho inteso così mostrare come la ricostruzione etnografica di dinamiche eco-sociali di lungo periodo, come suggerito da nozioni come quella di Capitalocene, Piantagionocene o Capitalocene Razziale, possa rappresentare un utile strumento per analizzare in una prospettiva decoloniale il modo in cui le disuguaglianze di classe e razziali si siano intrecciate con la questione ambientale, soprattutto in contesti, come il Brasile, segnati da un’esperienza coloniale caratterizzata da un’economia di piantagione di tipo schiavistico.

Ho, infine, fatto brevemente cenno ad alcune chiavi di lettura femministe sull’Antropocene che problematizzano la nozione naturalizzata e maschilista di *anthropos* sottesa a questa categoria, suggerendo al contempo di incorporare le questioni di genere in una più ampia riflessione sull’alterità in grado di abbracciare anche il mondo non-umano. Mi sono però soffermata anche sulla nozione di “giustizia riproduttiva” per le sue rilevanti implicazioni in relazione al tema della giustizia ambientale.

In conclusione, le riflessioni sviluppate nel testo promuovono una revisione della nozione di giustizia ambientale a partire da un ripensamento in chiave antropologica di categorie come quella di “ambiente”, “natura”, “non-umani” e “territorio” che sappia relazionarsi ad uno sguardo sul tema delle disuguaglianze sensibile alle questioni poste dal dibattito sull’Antropocene. Ho voluto cioè dimostrare l’importanza di condurre ricerche antropologiche, e dunque etnografiche, sul modo in cui il capitale, l’imperialismo, il genere, la classe e la “razza” si intrecciano con concezioni della natura e dell’essere umano che possono non conformarsi, o essere addirittura del tutto opposte, a quelle occidentali al fine di cogliere il modo in cui prendono forma le ingiustizie socio-ambientali contemporanee (Vergès 2017). Ciò

significa considerare anche il modo in cui i danni ambientali, i cambiamenti climatici e le catastrofi cosiddette “naturali” impattano in maniera diversa i soggetti a seconda del loro posizionamento relativo alla classe sociale, al genere e all'appartenenza etnica e razziale.

Attraverso il percorso delineato in queste pagine, ho cercato di attualizzare l'invito di Latta e Wittman (2010) a considerare il frame analitico della giustizia ambientale come un ampio ombrello attraverso cui studiare temi come la differenza “razziale”, di genere e di classe in relazione all'accesso alle risorse naturali e all'esposizione ai rischi ambientali. Superando la visione tecnicista e antropocentrica alle origini di questo approccio, ho mostrato in che modo sia possibile esplorare le modalità di costruzione dell'identità, della cittadinanza e dell'*agency* in modo da renderle una base solida per una *ecological post-coloniality* (ibidem). In quest'ottica, le ricerche etnografiche svolte con – o da – i popoli indigeni e altre comunità agrarie variamente connotate a livello etno-razziale offrono la possibilità di esplorare le diverse modalità con cui il connubio tra natura e cittadinanza si politicizza in modalità mutuamente trasformative (Malighetti e Tassan 2014).

A partire da queste suggestioni ritengo sia pertanto possibile prendere le distanze dal pessimismo espresso da Danowski e Viveiros de Castro, secondo cui il concetto di giustizia ambientale rappresenta solo una sorta di operazione di maquillage terminologico che finisce semplicemente per ripristinare la dicotomia natura-cultura nel momento in cui dichiara di affrontare questioni di giustizia sociale (Danowski e Viveiros de Castro 2017, p. 41). Ritengo al contrario che le categorie analitiche e le piste di ricerca discusse in questo saggio permettano di coniugare efficacemente l'analisi di questioni legate all'equità con una sensibilità alle costruzioni umane della natura, così come auspicato da Pálsson et Alii (2013, p. 7)

## **Bibliografia**

- Achselrad, H., Herculano, S. and Pádua, J.A., (2004), eds., *Justiça Ambiental e Cidadania*, Rio de Janeiro, Relume-Dumará.
- Almeida, S., (2019), *Racismo estrutural*, São Paulo, Pólen.
- Bachis, F., 2017, Ambienti da risanare. Crisi, dismissioni, territorio nelle aree minerarie della Sardegna sud-occidentale, *Antropologia*, 4, 1, pp. 137-153.
- Barca S., (2020), *Forces of reproduction. Notes for a Counter-Hegemonic Anthropocene*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Beck, U., (2000[1986]), *La società del rischio. Verso una seconda modernità*, Roma, Carocci Editore.

- Benadusi, M., (2019), Sicilian Futures in the Making Living Species and the Latency of Biological and Environmental Threats, *Nature and Culture*, 14, 1, pp. 79–104.
- Braidotti, R., (2017), Four Theses on Posthuman Feminism, in Grusin, R., ed., *Anthropocene Feminism*, Minneapolis, University of Minnesota Press, pp. 21–48.
- Bullard, R.D., (2000[1990]), *Dumping in Dixie. Race, Class, and Environmental Quality*, Third Edition, Westview Press.
- Carruthers, D.V., ed., (2008), *Environmental Justice in Latin America. Problems, Promise, and Practice*, Cambridge, Massachusetts, London, England, The MIT Press.
- Commission for Racial Justice, (1987), *Toxic wastes and race in the United States. A National Report on the Racial and Socio-Economic Characteristics of Communities with Hazardous Waste Sites*, New York, United Church of Christ.
- Crutzen, P.J., Stoermer E.F., (2000), The “Anthropocene”, *The International Geosphere–Biosphere Programme (IGBP) Newsletter (Global Change)*, 41, pp. 17–18.
- Danowski, D., Viveiros de Castro E., (2017), *Esiste un mondo a venire? Saggio sulle paure della fine*, Milano, Nottetempo.
- Danowski, D., Viveiros de Castro E., and Latour B., (2014), *Position Paper: The Thousand Names of Gaia. From the Anthropocene to the Age of the Earth*. <https://thethousandnamesofgaia.files.wordpress.com/2014/07/positionpaper-ingl-para-site.pdf>. (Ultimo accesso 3 aprile 2021).
- Davis, J., Moulton, A.A., Van Sant, L., and Williams, B., (2019), Anthropocene, Capitalocene, ... Plantationocene?: A Manifesto for Ecological Justice in an Age of Global Crises, *Geography Compass*, 3, e12438, pp. 1–15.
- Descola, P., (2014), *Oltre natura e cultura*, Firenze, SEID Editori (ed. or. 2005).
- Descola, P., Pálsson G., eds., (1996), *Nature and Society, Anthropological Perspectives*, London, Routledge.
- Escobar, A., (2016), Thinking-feeling with the Earth, Territorial Struggles and the Ontological Dimension of the Epistemologies of the South, *AIBR Revista de Antropología Iberoamericana*, 11, 1, pp. 11–32.
- Grusin, R., (2017), Introduction. Anthropocene Feminism: An Experiment in Collaborative Theorizing, in Grusin, R., ed., *Anthropocene Feminism*, Minneapolis, University of Minnesota Press, pp. vii–xix.
- Hann, C., (2017), The Anthropocene and anthropology: Micro and macro perspectives, *European Journal of Social Theory*, 20, 1, pp. 183–196.
- Haraway, D., (2015), Anthropocene, Capitalocene, Plantationocene, Chthulucene: Making Kin, *Environmental Humanities*, 6, pp. 159–165.

- , (2016), *Staying With the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*, Durham-London, Duke University Press. (trad. it. 2019).
- Haraway, D., Ishikawa, N., Gilbert, S. F., Olwig K., Tsing, A.L., and Bubandt, N., (2016), *Anthropologists Are Talking – About the Anthropocene*, *Ethnos*, 81, 3, pp. 535-564.
- Holifield, R., (2009), Actor-Network Theory as a Critical Approach to Environmental Justice: A Case against Synthesis with Urban Political Ecology, *Antipode*, 41, 4, pp. 637–58.
- Holifield, R., Porter M., and Walker, G., (2009), Introduction Spaces of Environmental Justice: Frameworks for Critical Engagement, *Antipode* 41, 4, pp. 591–612.
- Ingold, T., (2011), *Being Alive. Essays on Movement, Knowledge and Description*, London/New York, Routledge.
- Johnson, G.S., (2009), Environmental Justice. A Brief History and Overview, in Steady, F.C., ed., *Environmental Justice in the New Millennium. Global Perspectives on Race, Ethnicity, and Human Rights*, New York, Palgrave Macmillan, pp. 17–45.
- Lai, F., (2020), L'Antropocene e il problema dei mutamenti socio-ambientali nelle scienze sociali contemporanee, *Palaver*, 9, 1, pp. 5–34.
- Latour, B., (1995), *Non siamo mai stati moderni. Saggio di antropologia simmetrica*, Milano, Eleuthera (ed. or. 1991).
- , (2000), *Politiche della natura. Per una democrazia delle scienze*, Milano, Raffaello Cortina Editore (ed. or. 1999).
- , (2017), *Facing Gaia. Eight Lectures on the New Climatic Regime*, Cambridge, Polity Press.
- , (2019), *Essere di questa terra. Guerra e pace al tempo dei conflitti ecologici*, Torino, Rosenberg&Sellier.
- Latta, A., Wittmann, H., (2010), Environment and Citizenship in Latin America: A New Paradigm for Theory and Practice, *European Review of Latin American and Caribbean Studies*, 89, pp. 107–16.
- Leite, I.B., (2015) The Brazilian quilombo: 'race', community and land in space and time, *The Journal of Peasant Studies*, vol. 42(6), pp. 1225-1240.
- Malm, A., Hornborg, A., (2014), The Geology of Mankind? A Critique of the Anthropocene Narrative, *The Anthropocene Review*, 1, 1, pp. 62–69.
- Malighetti, R., (2004), *Il Quilombo di Frechal. Identità e lavoro sul campo in una comunità brasiliana di discendenti di schiavi*, Milano, Raffaello Cortina Editore.
- Malighetti, R., Tassan, M., (2014), Cittadinanze ambientali, *AM-Antropologia Museale*, 34/36, pp. 53-55.
- Martinez Alier, J., (2009), *Ecologia dei poveri. La lotta per la giustizia ambientale*, Milano, Jaca Book (Ed. or. 2004).

- Mathews, A.S., (2020), Anthropology and the Anthropocene: Criticisms, Experiments, and Collaborations, *Annual Review of Anthropology*, 49, pp. 67–82.
- Mignolo, W.D., (2013), *L'idea di America Latina. Geostoria di una teoria decoloniale*, Milano-Udine, Mimesis Edizioni.
- Moore, A., (2015), Anthropocene Anthropology: Reconceptualizing Contemporary Global Change, *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 22, pp. 27–46.
- Moore, J.W., (2017), *Antropocene o Capitalocene? Scenari di ecologia-mondo nell'era della crisi planetaria*, Verona, Ombre Corte.
- Murphy, M., (2018), *Against Population, Towards Alterlife*, in Clarke, A., Haraway, D., eds., *Making Kin, Not Population*, Chicago, Prickly Paradigm Press, pp. 101-124
- O'Dwyer, E.C., (2010), *O papel social do antropólogo: aplicação do fazer antropológico e do conhecimento disciplinar nos debates públicos do Brasil contemporâneo*, Rio de Janeiro, E-papers.
- Pálsson, G., Szerszynski B., Sverker, S., (2013), Reconceptualizing the 'Anthropos' in the Anthropocene: Integrating the Social Sciences and Humanities in Global Environmental Change research, *Environmental Science & Policy*, 28, pp. 1–13.
- Pellizzoni, L., (a cura di), 2011, *Conflitti ambientali. Esperti, politica, istituzioni nelle controversie ecologiche*, Bologna, Il Mulino.
- Peet, R., Watts, M., (1996), Liberation Ecology. Development, sustainability, and environment in the age of market triumphalism, in Peet, R., Watts, M., eds., *Liberation Ecologies. Environment, Development, Social Movements*, London and New York, Routledge, pp. 1–45.
- Povinelli, E.A., (2017), *The Three Figures of Geontology*, in Grusin, R., ed., *Anthropocene Feminism*, Minneapolis, University of Minnesota Press, pp. 49-64.
- Raffaetà, R., (2017), *Salute e ambiente in tempi di Antropocene*, *Antropologia*, 4, 1, pp. 121 -135.
- Ravenda, A., (2020), “Frizioni famigliari”. Lavoratori, salute e conflitti in un'area industriale siciliana, *Archivio antropologico mediterraneo*, 22, 1, pp. 1-19.
- Rede Brasileira de Justiça Ambiental (RBJA), (2020), *Carta política. Pandemia e Injustiça Ambiental*. [Consultabile all'indirizzo] <http://www.global.org.br/wp-content/uploads/2020/09/carta-Pandemia-e-Injusti%C3%A7a-Ambiental-%E2%80%93-RBJA.pdf> (Ultima data di accesso: 6 aprile 2021).
- Ribeiro Corossacz, V., (2005), *Razzismo, meticciano, democrazia razziale: le politiche della razza in Brasile*, Soveria Mannelli, Rubbettino.
- , (2015), *Bianchezza e mascolinità in Brasile. Etnografia di un soggetto dominante*, Milano-Udine, Mimesis.

- Sandler, R., Pezzullo, P.C., eds., (2007), *Environmental Justice and Environmentalism. The Social Justice Challenge to the Environmental Movement*, Cambridge, Massachusetts London, England, The MIT Press.
- Schlosberg, D., (2013), Theorising Environmental Justice: the Expanding Sphere of a Discourse, *Environmental Politics*, 22, 1, pp. 37–55.
- Sze, J., London, J.K., (2008), Environmental Justice at the Crossroads, *Sociology Compass*, 2, 4, pp.1331–1354.
- Tassan, M., (2013), *Nature ibride. Etnografia di un'area protetta nell'Amazzonia brasiliana*, Milano, Unicopli.
- , (2017a), Cibo “naturale” e *food activism*. Il consumo critico in due Gruppi di Acquisto Solidale nell'area milanese, *Archivio Antropologico Mediterraneo*, vol. 19(1), pp. 23-31.
- , (2017b), *Amazzonia incantata. Luoghi, corpi e malattie in una comunità afro-discendente del Brasile*, Roma, Cisu.
- Timeto, F., (2020), *Bestiario Haraway. Per un femminismo multispecie*, Milano, Mimesis.
- Tsing, A.L., (2015), *The Mushroom at the End of the World: On the Possibility of Life in Capitalist Ruins*, Princeton University Press.
- Vergès, F., (2017), Racial Capitalocene, in Johnson, G.T., Lubin, A., eds., *Futures of Black Radicalism*, London, New York, Verso.
- Viveiros de Castro, E., (1996), Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio, *Mana*, 2, 2, pp. 115–44.
- , (2002), O nativo relativo, *Mana*, 8, 1, pp. 113–48.