
Umano, troppo umano

Philippe Descola¹

¹ Collège de France, Parigi-Francia

In una lettera a Schiller, Alexander von Humboldt definì l'oggetto della sua ricerca come lo studio della "progressiva abitabilità della superficie del globo", intendendolo come il modo in cui gli umani avevano gradualmente trasformato l'ambiente circostante per piegarlo alle proprie necessità e formare ecosistemi in cui in cui la loro presenza era diventata decisiva¹. Se, da un lato, von Humboldt concepiva la Terra come un grande organismo vivente dove tutto è collegato, anticipando quindi l'ipotesi 'Gaia' di Lovelock, dall'altro gli era chiaro che gli uomini fossero parte integrante di questo organismo e che, di fatto, la loro storia naturale fosse inseparabile dalla storia umana della natura.

Tuttavia, due secoli dopo, l'interrogativo che si pone con urgenza è il seguente: come siamo stati in grado di avviare un processo che renderà la Terra, non sempre più ma sempre meno abitabile, e come fare per arrestare questo andamento? Che cosa è successo tra, da una parte, la constatazione ottimistica di Humboldt, per cui tutte le forze della natura – umani compresi – sono strettamente vincolate e, dall'altra, l'evidenza sempre più manifesta che ciò che in seguito verrà definito 'antropocene', sia diventato sintomo e simbolo di un terribile fallimento dell'umanità?

UNA SOGLIA CRITICA

Di cose ne sono successe almeno due: prima di tutto, l'antropizzazione della Terra già osservata da Humboldt ha raggiunto una soglia critica in aree non previste – il riscaldamento globale, l'erosione della biodiversità, l'acidificazione degli oceani e l'inquinamento idrico, atmosferico e del suolo. È necessario, inoltre, considerare l'impatto significativo delle recenti attività umane in campo biologico: nuovi prodotti come antibiotici, pesticidi e OGM si sommano alla diffusione di nuove specie in nuovi habitat, alla circolazione di patogeni in grado di eliminare le barriere tra specie, alla monocoltura intensiva e agli effetti selettivi determinati da temperature più elevate nell'atmosfera e negli oceani che alterano i processi evolutivi; come scrive lo specialista di ecologia marina Stephen Palumbi (2001), "gli umani sono [attualmente] la forza evolutiva più potente della Terra". La seconda differenza rispetto all'epoca di Humboldt, il quale aveva avanzato una precoce critica alla distruzione provocata dal colonialismo iberico, è rappresentata dal fatto che una

minoranza dell'umanità si è nel frattempo appropriata della Terra devastandola, per poter garantire ciò che viene comunemente definito benessere, a discapito di una moltitudine di altri umani e non umani che pagano quotidianamente le conseguenze di questa rapacità. Non è stata quindi l'umanità in generale ad aver dato origine all'antropocene, ma è stato un sistema, un modo di vivere, un'ideologia, una maniera di dare senso al mondo e alle cose che continua a sedurre e a diffondersi, e di cui dobbiamo comprendere le specificità se vogliamo porvi fine, cercando così di mitigare alcune delle sue conseguenze più drammatiche².

È necessario soffermarsi su questi due eventi multi-secolari – equivalenti a un battito di ciglia, se consideriamo la scala temporale geologica – prima di identificare i cambiamenti nei nostri modi di pensare che potrebbero portare a nuovi modi d'essere. In cosa consiste questa nuova tappa nella storia della Terra che chiamiamo antropocene? Qual è la novità rispetto al continuo movimento di antropizzazione del pianeta, i cui effetti sono visibili fin dall'inizio dell'Olocene? Ora sappiamo che anche gli ecosistemi di regioni che sembravano essere state poco interessate dall'azione umana prima della colonizzazione europea, come l'Amazzonia o l'Australia, in realtà sono state trasformate in maniera profonda negli ultimi diecimila anni dalle tecniche d'uso dell'ambiente, in particolare la pratica orticolturale itinerante del 'taglia e brucia', la selvicoltura e gli incendi boschivi selettivi e, alcuni millenni prima, da quell'evento di grande portata rappresentato dall'estinzione della megafauna del Pleistocene, il cui impatto fu considerevole in Australia e nelle Americhe in seguito all'arrivo dei primi abitanti umani³.

Tuttavia, all'interno di questo continuo movimento di antropizzazione che ha colpito numerosi ambiti degli ecosistemi, tra cui la densità e la distribuzione di specie animali e vegetali, l'antropocene si distingue innanzitutto per le implicazioni dell'azione umana sul clima e per l'effetto che ha sulle condizioni di vita sulla Terra. In effetti, tutto sembra indicare che siamo sull'orlo di una rottura critica nel sistema di

² Per una prospettiva critica sulle cause dell'antropocene, si veda Bonneuil e Fressoz (2013).

³ Sugli incendi boschivi si veda: per il Brasile, Welch (2013); per l'Australia, Whitehead (2003). Per quanto riguarda l'estinzione della megafauna, si ritiene che l'83% dei generi di grandi mammiferi siano scomparsi in Sud America e l'88% in Australia dopo l'arrivo delle prime ondate degli occupanti umani (Barnosky et al. 2004).

¹ Il passaggio della lettera a Schiller è citato da Minguet (1969: 77).

dicare che siamo sull'orlo di una rottura critica nel sistema di funzionamento della Terra, le cui conseguenze possono essere proiettate a grandi linee su una scala globale, senza che se ne possano prevedere con precisione le conseguenze in ambito locale.

Se le scienze sociali possono giocare un ruolo in questa nuova epoca che si incombe, sia come strumento analitico che come riflessione teorica sulla costruzione di un futuro alternativo, è perché sono in grado di usare diverse scale di tempo e di spazio e di cogliere l'intera gamma di trasformazioni che influenzeranno – se non l'hanno già fatto – i modi in cui distinti collettivi umani e non umani, abitano, in diversi luoghi, la Terra. Questi giochi di scala sono visibili nella diversità di definizioni del concetto di antropocene a partire dalle date proposte per l'inizio di questo nuovo periodo geologico.

Devo innanzitutto riconoscere che mi ci è voluto del tempo per cogliere il carattere catastrofico, nel senso letterale del termine, del cambiamento climatico e per misurare la differenza di natura che esisteva tra l'antropizzazione continua del pianeta – iniziata molto prima dell'Olocene – e quello che sempre più ricercatori nel campo delle scienze della Terra chiamano antropocene. Senza dubbio avevo delle valide scusanti. Come antropologo, ho studiato per quarant'anni le interazioni tra umani e non umani in regioni del mondo che erano in gran parte escluse dagli effetti diretti della rivoluzione industriale sugli ecosistemi terrestri, e quindi non ho avuto alcun bisogno di convincermi che la maggior parte dei biotopi sono stati profondamente influenzati dall'azione umana. Riprendo un esempio che ha attirato la mia attenzione: la composizione floristica della foresta amazzonica è stata trasformata in maniera radicale negli ultimi dieci millenni dalle manipolazioni vegetali e dalle pratiche culturali degli amerindi, con il risultato che, a parità di diversità di specie, le zone interessate dall'azione umana hanno una densità di piante molto più utili per l'uomo rispetto a quelle in cui è stato invece meno presente⁴. Sarebbe dunque assurdo discutere – cosa che abbiamo fatto per un certo periodo – che le popolazioni umane in questa regione del mondo si siano dovute adattare, sul piano sociale, culturale e tecnico, ad ecosistemi completamente immuni da influenze antropiche. In breve, l'antroposfera, la biosfera e la geosfera non mi sono mai sembrate separate e il fatto che abbia dato il nome di “antropologia della natura” alla cattedra che occupo al Collège de France, suscitando la sorpresa di qualcuno, è perché mi sembrava necessario conferire a questa convinzione una chiara indicazione terminologica.

Ad ogni modo, ho preso coscienza che l'antropizzazione e l'antropocene sono cose molto diverse. La prima risulta da questo movimento di co-evoluzione degli umani e i non-umani, ininterrotto per 200 000 anni, che ha modellato la Terra alterando gli ecosistemi e le loro condizioni di funzionamento, talvolta in modo irreversibile e con effetti regionali non intenzionali – ad esempio, l'impatto della deforestazione sui cicli climatici locali o dell'agricoltura intensiva sulla strut-

tura dei suoli (si pensi alla siccità che ha colpito la foresta pluviale nel Borneo o al Dust Bowl negli Stati Uniti). Con antropocene, invece, si designa un effetto sistemico più globale, a cui senza dubbio contribuiscono le alterazioni degli ecosistemi locali ma il cui risultato generale è una trasformazione cumulativa e accelerata del funzionamento climatico della Terra, una trasformazione le cui conseguenze saranno avvertite per molti secoli, forse millenni, e che non è assurdo far risalire all'inizio della rivoluzione industriale, intorno al 1800. Certo, non è impossibile che alterazioni degli ecosistemi regionali – come ad esempio la drastica riduzione del disboscamento dopo il crollo demografico degli amerindi in seguito alla conquista europea – o eventi geofisici locali – come le eruzioni del Tambora nel 1815 o del Krakatoa nel 1883 – possano avere avuto un impatto sugli equilibri climatici globali. Ma si tratta di eventi circoscritti e di breve durata.

Il primo evento a cui ho appena fatto riferimento merita di essere preso in esame. Infatti, due ricercatori della University College di Londra, Simon Lewis e Mark Maslin, hanno recentemente proposto di considerare il 1610 come data di inizio dell'antropocene, in ragione di una leggera diminuzione della concentrazione di CO₂ nell'atmosfera (7-10 parti per milione) osservabile nella calotta antartica per il periodo che va dal 1570 al 1620. Tale diminuzione sarebbe dovuta alla consistente riduzione dell'opera di disboscamento avvenuta in Nord America e in particolare in Sud America dopo l'invasione europea, a seguito della distruzione di nove decimi della popolazione indigena causata da malattie infettive, massacri e schiavitù; ciò avrebbe comportato la rigenerazione spontanea di milioni di ettari di copertura vegetale, contribuendo così ad un aumento del sequestro di carbonio da parte della vegetazione (Lewis and Maslin 2015). La correlazione è plausibile e sottolinea invece, se ce ne fosse ancora bisogno, l'importanza dell'ecosistema e delle trasformazioni geochimiche che possono produrre le manipolazioni vegetali realizzate dagli esseri umani. Tuttavia, nonostante l'ipotetica causa indiretta nelle variazioni di CO₂ fu terribile – il quasi-annientamento degli abitanti di un continente – la sua portata rimane comunque troppo modesta per essere distinta con sicurezza dalle variazioni naturali. Si può dire lo stesso delle due eruzioni citate in precedenza: il loro impatto è stato notevole in tutto il pianeta – e drammatico, per esempio, nelle terre alte della Nuova Guinea dove si conserva il ricordo di carestie dovute all'abbassamento delle temperature – senza però sconvolgere gli equilibri climatici su scala mondiale in modo durevole. In altre parole, la data più probabile per stabilire la genesi dell'antropocene rimane l'inizio della rivoluzione industriale, alla fine del XVIII secolo, data peraltro proposta anche dagli inventori del concetto di antropocene, Paul Crutzen ed Eugene Stoermer (2000), per i quali la nuova epoca geologica sarebbe cominciata con lo sviluppo del motore a vapore da parte di James Watt.

Qualificare l'antropocene come una trasformazione globale del sistema terrestre iniziata poco più di due secoli fa, presenta sia un vantaggio sia un rischio per le scienze sociali, e più in generale per il modo in cui le comunità umane af-

⁴ Per una buona sintesi sulla coevoluzione fra umani ed ecosistema forestale in Amazzonia si veda Balée (1989).

frontano questa trasformazione. Non mi riferisco ai dibattiti tra scienziati della Terra sull'esistenza intorno al 1800 di un vero e proprio punto stratigrafico globale, più comunemente noto come "chiodo d'oro" [golden spike], vale a dire un indiscutibile marcatore geologico che definisce i limiti tra due strati geologici. La definizione consensuale di chiodo d'oro – senza dubbio importante per la Commissione internazionale di stratigrafia, organo dell'Unione Internazionale di Scienze Geologiche che ha ratificato l'antropocene come una vera e propria era geologica – non è poi così centrale rispetto alle domande che gli umani si pongono riguardo alle cause e alle conseguenze degli sconvolgimenti ambientali.

Il sistema naturalista

Il punto cruciale è l'identificazione delle responsabilità e delle risposte. Quali collettivi di umani e non-umani, che tipo di pratiche e di esseri, quali modi di esistenza sono la causa di quali tipi di alterazioni nelle interazioni tra la geosfera, la biosfera e l'atmosfera? A quali scale spaziali e temporali questi fenomeni si producono e come queste scale si combinano tra loro? Da questo punto di vista, far cominciare la nuova era geologica alla fine del Settecento è una proposta che merita un'accoglienza positiva perché aiuta a chiarire la definizione del misterioso *anthropos* che conferisce dinamica all'antropocene. Non è l'umanità nel suo insieme a causare il riscaldamento globale o la sesta estinzione delle specie. Qualunque sia l'incidenza dell'impatto dei nativi amazzonici, degli aborigeni australiani o dei popoli autoctoni dell'area circumboreale sugli ecosistemi che hanno contribuito a plasmare, non sono loro a causare l'aumento di un terzo della concentrazione atmosferica di CO₂, l'acidificazione degli oceani o lo scioglimento dei ghiacciai. La causa principale dell'ingresso nell'antropocene, come già affermato nel preambolo, è lo sviluppo, iniziato alcuni secoli prima nell'Europa occidentale e poi in altre regioni del pianeta, di un modo particolare di composizione del mondo, variamente definito, secondo gli aspetti del sistema stesso che si è voluto evidenziare, come: capitalismo industriale, rivoluzione termodinamica, tecnocene, modernità o naturalismo.

In cosa consiste questo sistema? Innanzitutto, è stato fondato, per la prima volta nella storia dell'umanità, sull'affermazione di una differenza di natura, e non più di grado, tra umani e non umani; una differenza che sottolinea come i primi condividano con i secondi le proprietà fisiche e chimiche universali, ma si distinguono per le loro disposizioni morali e cognitive. Il risultato è l'emergere di una natura ipostatizzata verso la quale gli umani hanno assunto una posizione esterna per conoscerla e controllarla meglio, principio guida di un'ontologia che ho chiamato "naturalista" e i cui inizi sono di poco precedenti allo sviluppo esponenziale della scienza e delle tecniche reso possibile a partire dall'ultimo terzo del diciottesimo secolo. Su questa base ontologica si è prodotto un ribaltamento nella natura e

nell'uso dell'energia⁵. Per millenni, le società agricole hanno fatto affidamento sull'energia solare, cioè sulla fotosintesi di varie specie vegetali e della loro trasformazione in cibo, e dall'energia fornita dall'azione diretta dell'uomo e degli animali. I pilastri della vita erano quindi la terra e il lavoro, risorse rimaste a lungo inalienabili. Lo sviluppo del capitalismo mercantile e del sistema coloniale – e successivamente imperialista su cui si basava, consentì la diversificazione globale delle fonti energetiche, delle materie prime e dei prodotti industriali, facilitando allo stesso tempo il loro scambio attraverso la moneta: tutto divenne convertibile in denaro e le differenze nel costo di produzione, rese possibili dal trasporto di merci a basso costo, le trasformarono in una fonte di notevole guadagno. Non solo, come aveva ben visto Marx, il denaro, derivato ora dal trasferimento di merci, non era più un semplice mezzo, ma divenne lo strumento per ottenere energia a basso costo slegata dal controllo dei terreni agricoli. Si entrava così nella maggiore illusione degli ultimi due secoli: la natura come risorsa illimitata che consente una crescita infinita grazie all'infinito miglioramento delle tecniche. In questo senso, la macchina di Watt non è tanto la causa primaria dell'ingresso nell'antropocene quanto il primo risultato dell'accelerazione degli scambi di mercato, un'accelerazione che ha reso necessario il controllo dei combustibili fossili, attualmente indispensabili molto più dell'energia immagazzinata negli esseri viventi per la produzione e il trasporto. Non c'è nulla di nuovo in questo ragionamento, lo confesso, ma è necessario ricordare instancabilmente, e sottolineare ancora una volta, che il presente è il risultato di una storia umana della natura del tutto singolare, e non il risultato ineluttabile dello sviluppo dell'ingegno e delle scoperte scientifiche.

Risposte globali

Passiamo ora alle difficoltà che si celano nel concetto di antropocene. La principale ha a che fare con la dimensione globale del termine: se antropocene non equivale ad antropizzazione, se la nuova era geologica segnala l'irruzione di una nuova scienza delle interazioni terrestri che, come ci ricorda Clive Hamilton (2015), non è l'aggregazione delle conoscenze su ecosistemi, geosistemi e antroposistemi, che fare dunque di questo sapere? Come integrarlo per meglio comprendere gli effetti a scale diverse degli anelli di retroazione che collegano le trasformazioni ambientali, i cambiamenti climatici, l'evoluzione delle comunità biotiche e le pratiche umane? L'ecologia e l'antropologia ci mostrano le immense difficoltà incontrate da quelle discipline che cercano di descrivere e modellizzare – a livello locale, un ecosistema o una comunità umana – i comportamenti e le interazioni di un numero molto grande di agenti in un numero molto elevato di situazioni. Come immaginare una scienza che sia in grado di farlo su scala globale, rispettando ogni livello di rilevanza e ogni modalità di interazione? Deve ancora essere creata e dovrebbe acquisire le sembianze di una vasta intelligenza col-

⁵ Riguardo la gigantesca impronta ecologica necessaria per l'inizio della rivoluzione industriale, si vedano Hornborg (2011) e Pomeranz (2010).

lettiva, ed è indubbiamente una delle sfide più urgenti che ci lancia l'antropocene.

In particolare, è la globalità dell'antropocene che porta a chiedersi quali siano le risposte cosmopolitiche che si possono dare agli sconvolgimenti sistemici che interessano la Terra. È comprensibile che fenomeni globali richiedano meccanismi globali – nel senso di interstatali, come l'*Intergovernmental Panel on Climate Change* (IPCC) o la *Conference of the parties* (COP) sul riscaldamento globale – al fine di raggiungere misure palliative. Visto lo stato in cui versa il mondo, è difficile nel breve termine immaginare come intervenire altrimenti. Ma oltre al fatto che i cittadini della Terra sono vincolati da questo tipo di meccanismo, la maggior parte delle alterazioni ambientali interessano generalmente una scala completamente diversa e richiedono quindi una scala completamente nuova di analisi e un'intera altra scala di mobilitazione. La devastazione di un territorio amerindio provocata dallo sfruttamento petrolifero in Amazzonia, l'inquinamento di un bacino idrografico da parte di una compagnia mineraria in Nepal, la contaminazione della fauna marina a causa delle scorie radioattive in Giappone, l'inquinamento idrico da nitrati in Bretagna, tutto questo – e mille altri casi simili – è in effetti un ecocidio generale, tanto più insidioso perché non realmente concertato, e che può essere combattuto efficacemente solo a livello locale, innanzitutto dai gruppi di umani e non umani interessati da tali conflitti. Per ragioni politiche – di politica della conoscenza e di politica dell'azione – mi sembra quindi pericoloso dissociare il destino sistemico della Terra da quello dei collettivi umani e non umani esposti in modo variabile, sia a causa della loro situazione sul globo e nelle reti della globalizzazione, sia in ragione delle conseguenze prodotte dal riscaldamento globale che di altri tipi di danni ecologici e spoliamenti territoriali. Il riscaldamento globale è senza dubbio globale a livello del rapporto di scala delle scienze che lo studiano, ma assume forme diverse per i collettivi umani e non umani a seconda dei luoghi in cui questi vivono e ai mezzi che hanno per mitigare alcuni di questi effetti. In breve, siamo tutti sulla stessa barca, ma non è lo stesso essere confinati nella stiva, i primi ad annegare, o sul ponte di prima classe, vicino alle scialuppe di salvataggio.

C'è, tuttavia, una cosa che possiamo fare collettivamente per modificare la rotta della nave, senza dubbio nel lungo periodo; ma è necessario farlo prima che sia troppo tardi: cambiare i motori e la modalità di navigazione. Siamo ricercatori, e se possiamo essere utili è anche – e soprattutto – provando a stravolgere la visione scientifica che abbiamo sul modo in cui abitiamo la Terra, sperando che le nostre idee si diffondano oltre i laboratori e le riviste accademiche. Da questo punto di vista, mi sembra necessario ripensare in profondità tre processi che giocano un ruolo centrale tanto nelle relazioni tra gli umani come in quelle che quest'ultimi intrattengono con i non umani: il modo in cui gli esseri umani si adattano agli ambienti in cui vivono, come se ne appropriano e la forma con cui li dotano di un'espressione politica.

L'adattamento

Cominciamo dall'adattamento. Ho sentito a lungo una sfiducia non dissimulata del funzionalismo di questa idea, intesa come risposta delle società a vincoli ambientali la cui natura ed espressione sono indipendenti dai collettivi umani. La mia esperienza come antropologo della natura mi ha insegnato almeno due cose in questo senso: da un lato, che la diversità dei comportamenti umani ritenuti adattabili allo stesso vincolo ambientale è così vasta che praticamente ogni istituzione può essere descritta come adattiva – un ragionamento panglossiano che spoglia la nozione di adattamento così concepita di qualsiasi rilevanza scientifica; dall'altro, che la relazione tra condizioni ambientali e attività umane non è governata da un modello comportamentale stimolo-risposta, dal momento che gli esseri umani sono coinvolti attivamente, e da molto prima del Neolitico, nella produzione di fattori ambientali che ne influenzano l'esistenza, nella stragrande maggioranza dei casi senza esserne veramente consapevoli. Ho già citato alcuni esempi a proposito, in particolare quello della foresta pluviale amazzonica. Infatti, l'adattamento degli umani, così come avviene per altri organismi, non si verifica solo in termini di selezione di individui geneticamente più adatti a vivere in un dato ambiente; questa si realizza anche attraverso la progressiva creazione di nicchie favorevoli a certi modi di esistenza.

Con l'antropocene, tuttavia, la coevoluzione tra le popolazioni umane e gli organismi non umani ha subito una doppia mutazione: ciò che ha operato in modo non intenzionale e su una scala temporale plurimillennaria appare all'improvviso – almeno ad alcuni di noi – un volontariato da svolgere in tempi molto brevi. Il riscaldamento climatico sta diventando un importante vincolo ambientale a cui le società umane devono adattarsi senza poter ricorrere, come prima avevano fatto a livello locale, all'impiego di una vasta gamma di microaggiustamenti con effetti retroattivi, grazie a i quali avevano progressivamente trasformato un gran numero di ecosistemi del pianeta rendendoli più accoglienti per la presenza umana. Del resto, per affrontare l'urgenza della trasformazione climatica, dobbiamo imparare e diffondere l'idea ancora nuova che il nostro destino non sia solo un faccia a faccia più o meno ostile tra esseri umani e natura mediato dalla tecnologia, come la tradizione moderna ci ha portato a credere, ma dipende interamente da miliardi di azioni e retroazioni con cui generiamo quotidianamente condizioni ambientali che ci permettono di abitare la Terra. Una migliore comprensione di questi processi, a cominciare da un insegnamento dei principi di base dell'ecologia scientifica nelle scuole, ci renderebbe più consapevoli della miriade di connessioni vitali che ci mettono in relazione coi non umani organici e gli elementi abiotici. La questione è sapere se siamo ancora in tempo a rendere questa idea accettabile.

L'appropriazione

Passiamo adesso all'appropriazione. Grosso modo, dall'inizio del movimento delle *enclosures* nell'Inghilterra

tardo-medievale, prima in Europa e poi nel resto del mondo, si è continuato a trasformare in una merce alienabile e commercializzabile in maniera privatistica una quota sempre crescente del nostro ambiente: pascoli, terre arabili e foreste, fonti energetiche, acqua, sottosuolo, risorse genetiche, conoscenze e tecniche autoctone. La parentesi comunista costituisce un'eccezione solo in apparenza, perché la proprietà collettiva dei mezzi di produzione, come concepita in URSS e in Cina, era solo una forma alternativa di appropriazione produttiva della natura che non ha mai messo in discussione due caratteristiche fondamentali del capitalismo, assenti in tutte le economie non mercantili: in primo luogo, che i valori essenziali per la vita possono diventare oggetto di appropriazione; in secondo luogo, che questi valori dovrebbero essere considerati innanzitutto come risorse economiche, cioè utilizzate nella produzione di beni o diventati tali per destinazione. È quindi urgente restituire ai beni comuni il loro senso primario, non più quindi quello di risorse il cui sfruttamento sarebbe consentito a tutti, bensì di un ambiente condiviso, del quale ognuno di noi dev'essere responsabile.

Ricordiamo, se fosse ancora necessario, che quella che viene definita la "tragedia dei beni comuni" non è altro che un mito. Nell'articolo che ha dato il nome a questa esperienza di pensiero, l'ecologo Garret Hardin immaginava una comunità di pastori che usava un pascolo comune secondo le necessità di ciascuno, con il risultato che il sovrasfruttamento della risorsa causato dal sovrapascolamento alla fine portò alla sua scomparsa (Hardin 1968). Ora, gli etnologi che si interessano dei diritti d'uso collettivo nelle economie pre-capitaliste sanno da tempo, come ha brillantemente notato Elinor Ostrom (1990), che l'accesso ai beni comuni è sempre regolato da principi vincolanti a livello locale che mirano a proteggere la risorsa a beneficio di tutti. Il problema dei beni comuni non è quello della proprietà comune, ma quello della definizione dei suoi diritti d'uso.

E certamente è più urgente ancora estendere il perimetro degli elementi intangibili di questo ambiente comune collettivo ben oltre i soliti oggetti abituali che ho citato precedentemente, per includervi il clima, la biodiversità, l'atmosfera, la conoscenza, la salute, la pluralità linguistica o gli ambienti non inquinati. Ciò ovviamente implica sconvolgere la nozione tradizionale di appropriazione, intesa come l'atto con cui un individuo o un collettivo diventa titolare di un diritto di *usus* e *abusus* su un componente del mondo, e di considerare piuttosto un dispositivo in cui questi siano ecosistemi o sistemi di interazioni tra umani e non umani portatori di diritti di cui gli umani sarebbero solo usufruttuari o, a certe condizioni, garanti. In tal caso, l'appropriazione passerebbe dall'ambiente agli umani, e non viceversa.

La rappresentazione

E questo ci porta all'ultimo concetto da riformulare, quello di rappresentazione. Si tratta della delega di responsabilità o di libero arbitrio che consente agli agenti impegnati nei

collettivi di umani e non umani di esprimere il loro punto di vista attraverso un intermediario per deliberare sui problemi comuni. In particolare, a causa della distinzione tra cose e persone ereditata dal diritto romano, questa facoltà di rappresentazione è attualmente concessa in maniera diretta unicamente agli umani. Tuttavia, nello spirito di quanto appena detto sull'appropriazione, appare essenziale che venga concessa una rappresentazione specifica al maggior numero possibile di agenti che contribuiscono alla vita comune, e in una forma più audace di quella che emerge attualmente dall'estensione selettiva di alcuni diritti umani a poche specie di non umani, ovvero quelle che presenterebbero somiglianze con gli umani in termini di capacità cognitive o facoltà sensibili. Possiamo scorgere i prodromi di quest'ultimo dispositivo, ad esempio nella volontà di riconoscere alle grandi scimmie diritti specifici (Cavaliere and Singer 1993) o nell'approvazione, nel 2014, da parte del Parlamento francese di un progetto di emendamento al codice civile, in cui si modifica la definizione di animali da "proprietà mobile" a "essere vivo dotato di sensibilità".

Ma vediamo anche che questo tipo di estensione dei diritti umani alle specie animali non umane è ancora in gran parte antropocentrico, dal momento che l'argomento utilizzato per estendere la protezione legale continua ad essere la prossimità rispetto agli esseri umani e, *ipso facto*, la capacità che taluni di questi manifestano nell'identificarsi, spesso in modo molto astratto, con i membri di queste specie. Questo è vero per gli scimpanzé, i delfini o i cavalli, ma nessuno si sognerebbe di rivendicare diritti intrinseci per le sardine o il virus dell'influenza. Ci troviamo qui nel regno della moderna teoria politica basata su ciò che Macpherson (1971) ha definito individualismo possessivo, vale a dire l'idea inizialmente sviluppata da Hobbes e Locke secondo la quale l'individuo (umano) è, per definizione, proprietario esclusivo di se stesso o delle proprie capacità, e che quindi non è in alcun modo debitore nei confronti di nessun corpo esterno o superiore a se stesso – che si chiami società, Chiesa, Dio, sovrano o un gruppo di filiazione. Questa concezione, che non si ritrova in altri sistemi politici e giuridici, è stata la pietra angolare dell'individualismo moderno, nonché fondamento delle democrazie contemporanee. La società è vista come la somma d'individui liberi e uguali legati l'uno all'altro in quanto proprietari delle proprie capacità, che permettono loro di formare relazioni di scambio liberamente concordate. L'inclusione di specie animali in questo sistema di diritti individuali – in quanto possessori di certe capacità analoghe, per alcune di esse, a quelle degli umani – può porre interessanti questioni giuridiche riguardo alle modalità di delega di potere di questa categoria di individui non umani di nuova costituzione, ma non permetterà in alcun modo che un numero sempre maggiore di abitanti del mondo ottenga la dignità di soggetti politici, dal momento che questa dignità, a causa dei criteri antropocentrici che la definiscono, è necessariamente limitata solo a un piccolo numero di specie animali, e a esse soltanto.

È questo il motivo per cui dobbiamo immaginare che nessun essere possa essere rappresentato come tale – umani,

Stati, scimpanzé o multinazionali; bensì come degli ecosistemi, vale a dire come un insieme di relazioni di un certo tipo tra esseri situati in spazi più o meno vasti, ambienti di vita, quindi, qualunque sia la loro natura: bacini idrici, catene montuose, città, coste, quartieri, aree ecologicamente sensibili, mari etc. Una vera ecologia politica, una cosmopolitica a pieno titolo, non si accontenterebbe di conferire diritti intrinseci alla natura senza i mezzi reali per esercitarli – come fece la Costituzione dell’Ecuador qualche anno fa; al contrario, si concentrerebbe sul fatto che i singoli ambienti di vita e tutto ciò che li compone – compresi gli umani – diventino soggetti politici di cui gli umani sarebbero i rappresentanti legali. In tal modo, sarebbe possibile assumere un’espressione politica concreta che ho definito altrove universale relativo, cioè l’idea secondo cui dovrebbero essere i sistemi di relazione, piuttosto che le qualità associate agli esseri, a costituire il fondamento di un nuovo universalismo dei valori (Descola 2014[2005]). Nel loro ruolo di rappresentanti, gli umani non sarebbero più la fonte del diritto che legittima l’appropriazione della natura; sarebbero i rappresentanti molto diversificati di una moltitudine di nature dalle quali diventerebbero giuridicamente inseparabili. Va notato che tale concezione a prima vista non può che risultare strana alla luce delle basi individualistiche del nostro attuale sistema giuridico e politico. L’etnologia e la storia ci forniscono numerosi esempi di collettivi in cui lo status di umani deriva non dalle capacità universali ritenute unanimemente associate alla persona, ma dalla loro appartenenza a una particolare collettività indissolubilmente legata a territori, piante, montagne, animali, luoghi, divinità e una miriade di altri esseri, tutti in costante interazione. In tali sistemi, gli umani non possiedono la “natura”; ma da essa sono posseduti.

La mia esperienza di antropologo mi permette di pensare che queste proposte non sono completamente utopistiche. I sistemi cosmologici e politici, i diritti d’uso, le modalità di conoscenza e le pratiche tecniche hanno reso possibile, in altri contesti storici, il tipo di relazioni menzionate. Queste fonti d’ispirazione non sono direttamente trasferibili, soprattutto perché la rivoluzione dell’Illuminismo, con la promozione dell’individualismo, ha portato anche diritti alla persona ai quali non possiamo facilmente rinunciare. Ciò che l’antropologia fa, d’altro canto, è dimostrare che altri modi di abitare il mondo sono possibili, dal momento che alcuni di essi, per quanto improbabili possano apparire, sono stati esplorati altrove o in passato, per mostrare che il futuro non è una semplice estensione lineare del presente, che è pieno di incredibili potenzialità la cui realizzazione dobbiamo immaginare per costruire al più presto una vera casa comune, prima che quella vecchia collassi sotto l’effetto della spregiudicata devastazione a cui alcuni umani l’hanno sottoposta.

Acknowledgment

Il presente testo è la traduzione di un articolo di Philippe Descola, professore al Collège de France e titolare della cattedra di Antropologia della natura, intitolato *Humain, trop humain*, pubblicato originalmente in francese sulla rivista *Esprit* nel dicembre del 2015 (vol. 12, pp. 8–22. [10.3917/esprit.1512.0008](https://doi.org/10.3917/esprit.1512.0008)). Il testo è stato letto come conferenza inaugurale al simposio “Comment penser l’anthropocène” organizzato da Philippe Descola e Catherine Larrère. Desideriamo ringraziare il prof. Descola e la rivista *Esprit* per averci gentilmente concesso di tradurre l’articolo.

References

- Balée, William. 1989. “The culture of Amazonian forests.” In *Resource management in Amazonia: Indigenous and folk strategies*, edited by Darrell A. Posey and William Balée, 1–21. New York: The New York Botanical Garden.
- Barnosky, Anthony D., Paul L. Koch, Robert S. Feranec, Scott L. Wing, and Alan B. Shabel. 2004. *Assessing the causes of late pleistocene extinctions on the continents*. doi:[10.1126/science.1101476](https://doi.org/10.1126/science.1101476).
- Bonneuil, Christophe, and Jean-Baptiste Fressoz. 2013. *L’événement anthropocène. La terre, l’histoire et nous*. Parigi: Le Seuil.
- Cavaliere, Paola, and Peter Singer, eds. 1993. *The Great Ape Project: Equality beyond humanity*. London: Fourth Estate.
- Crutzen, Paul, and Eugene F. Stoermer. 2000. “The “anthropocene”.” *Global Change Newsletter* 41:17–18.
- Descola, Philippe. 2014[2005]. *Oltre natura e cultura*. Translated by Nadia Breda. Firenze: Seid Editori.
- Hamilton, Clive. 2015. “Getting the anthropocene so wrong.” *The Anthropocene Review* 2 (2): 102–107. doi:[10.1177/2053019615584974](https://doi.org/10.1177/2053019615584974).
- Hardin, Garrett. 1968. “The tragedy of the commons.” *Science* 162 (3859): 1243–1248. doi:[10.1126/science.162.3859.1243](https://doi.org/10.1126/science.162.3859.1243).
- Hornborg, Alf. 2011. *Global ecology and unequal exchange: Fetishism in a zero-sum world*. Londra / New York: Routledge.
- Lewis, Simon L., and Mark A. Maslin. 2015. “Defining the anthropocene.” *Nature* 519 (7542): 171–180. doi:[10.1038/nature14258](https://doi.org/10.1038/nature14258).
- Macpherson, Crawford Brough. 1971. *La théorie politique de l’individualisme possessif. De Hobbes à Locke*. Edited by Michel Fuchs. Parigi: Gallimard.
- Minguet, Charles. 1969. *Alexandre de Humboldt, historien et géographe de l’Amérique espagnole*. Parigi: François Maspero.

- Ostrom, Elinor. 1990. *Governing the commons: The evolution of institutions for collective action*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Palumbi, Stephen R. 2001. "Humans as the world's greatest evolutionary force." *Science* 293 (5536): 1786–1790. doi:[10.1126/science.293.5536.1786](https://doi.org/10.1126/science.293.5536.1786)Article.
- Pomeranz, Kenneth. 2010. *Une grande divergence. La Chine, l'Europe et la construction de l'économie mondiale*. Parigi: Albin Michel / Maison des sciences de l'homme.
- Welch, James R., Eduardo S. Brondízio, Scott S. Hetrick, and Carlos E. A. Coimbra. 2013. "Indigenous burning as conservation practice: Neotropical savanna recovery amid agribusiness deforestation in central Brazil." *PLoS ONE* 8 (12): e81226. doi:[10.1371/journal.pone.0081226](https://doi.org/10.1371/journal.pone.0081226).
- Whitehead, Peter J., D. M.J.S. Bowman, Noel Preece, Fiona Fraser, and Peter Cooke. 2003. "Customary use of fire by indigenous peoples in northern Australia: Its contemporary role in savanna management." *International Journal of Wildland Fire* 12 (3-4): 415–425. doi:[10.1071/wf03027](https://doi.org/10.1071/wf03027).