
Sull'antropocene. Introduzione alla traduzione di *Umano, troppo umano* di Philippe Descola

Domenico Branca¹, Emanuele Fabiano² e Stefano Pau³

¹ Institute for Interdisciplinary Mountain Research, Austrian Academy of Science, Austria

² Pontificia Universidad Católica del Perú, Perú

³ Università di Cagliari, Italia

Ricevuto: 03/05/2020

Accettato: 24/06/2020

Abstract —This paper is the introduction to the translation of *Human, all too human* by Philippe Descola — *Anthropocene; Capitalocene; Latin America; Nature-culture; humanity*..

Resumen—Questo articolo è l'introduzione alla traduzione di *Umano, troppo umano* di Philippe Descola — *Antropocene; Capitalocene; America Latina; Natura-cultura; umanità*..

Guardando quelle teste antiche e impassibili, Kerans poteva capire la strana paura che esse suscitavano, riatizzando arcaiche memorie delle giungle terrificanti del Paleocene, quando i rettili erano stati costretti ad abdicare di fronte all'evoluzione dei mammiferi, e percepiva con stordente chiarezza l'ostilità implacabile che una classe zoologica prova nei confronti di un'altra che ne ha usurpato il posto (James Graham Ballard, Il mondo sommerso, 2005 [1962]).

La traduzione di “*Humain, trop humain*” di Philippe Descola che qui, con piacere, introduciamo, rappresenta solo uno dei numerosi contributi che negli ultimi anni hanno arricchito il dibattito scientifico-accademico, in uno sforzo multidisciplinare che, come raramente accade, ha saputo travalicare i bastioni accademici, per imporsi nel discorso pubblico come una nozione guida imprescindibile per valutare gli effetti degli umani sul pianeta Terra. Riconoscerci come responsabili del passaggio a un'era geologica determinata dall'azione umana, l'Era dell'Essere Umano, permette, specularmente, di interrogarci riguardo la possibilità che i fenomeni associati alla nuova Era stiano già creando una “umanità altra”. Prendere finalmente coscienza di essere l'incarnazione di una forza tellurica, ci offre allo stesso tempo l'opportunità di riconoscere l'esistenza di forme molteplici di “essere umani” immerse in socialità ibride, all'interno delle quali si intesono modi di esistere umani e non-umani fortemente relazionali. In questo senso, l'antropologia può servire non soltanto

da punto di osservazione, ma anche, e soprattutto, da punto d'azione capace di mostrare soluzioni possibili per disinnescare le attuali logiche autodistruttive conosciute oggi con il nome, ambiguo e controverso, di Antropocene.

Il termine antropocene è usato per descrivere un concetto elaborato, nelle sue attuali forme, in un articolo pubblicato nel 2000 dal chimico atmosferico Paul Crutzen e dal biologo Eugene Stoermer (2000). I due studiosi hanno introdotto il termine per argomentare il fatto che il peso che le attività umane hanno avuto, ma soprattutto, continuano ad avere, sul pianeta – tanto da aver lasciato segni documentabili a livello stratigrafico e geobiofisico (Crutzen 2002; Crutzen e Schwägerl 2011; Crutzen e Steffen 2003; Steffen, Crutzen e McNeill 2007) – è tale da presupporre l'ingresso in una nuova era geologica. Secondo diversi autori, e stando ai dati raccolti in merito a regioni significative del pianeta, è possibile sostenere che sia ormai avvenuto il passaggio dall'Olocene – comincia circa 11700 anni prima del 2000 – all'Antropocene, l'era cioè dell'*anthropos*, l'essere umano (Zalasiewicz et al. 2011; Steffen, Crutzen e McNeill 2007; Steffen et al. 2011). Nonostante non esista un consenso condiviso da tutta la comunità scientifica sull'uso del termine, il concetto di “antropocene” è ormai ubiquo e pervade numerose discipline. Per molti anni il dibattito scientifico si è focalizzato sulla legittimità di considerare l'antropocene come un'epoca a sé o se invece sia da intendersi come parte dell'Olocene (Certini e Scalenghe 2015; Gibbard e Walker 2014). Per quanto riguarda invece la sua datazione, nonostante siano state avanzate differenti proposte nel corso degli anni, non c'è dubbio che il periodo più accreditato e condiviso sia stato per molto tempo quello della fine

del XVIII secolo, coincidente con l'invenzione della macchina a vapore di Watt. Tuttavia, solo nel 2019 l'Anthropocene Working Group (AWG) della Subcommission on Quaternary Stratigraphy (SQS), a sua volta facente parte della International Commission on Stratigraphy (ICS), in seguito a una votazione, ha raccomandato di riconoscere come periodo di inizio la metà del XX secolo (Subramanian 2019).

La tesi che avvalga la necessità di riconoscere l'esistenza di una nuova era, si basa sulla valutazione dei gravi effetti che la presenza umana ha avuto sull'intero *Earth System*. In effetti, non esistono luoghi del pianeta che non siano stati raggiunti dall'azione dell'essere umano (Descola 2003; Chin et al. 2013: 1)¹.

Dalla sua prima formulazione in una breve nota sul *Global Change Newsletter*, questo concetto ha cominciato a trascendere i confini disciplinari e a venire impiegato con frequenza crescente da parte delle scienze sociali e umane, non senza critiche (Finney e Edwards 2016; Bauer e Ellis 2018; Zalasiewicz et al. 2018). Il rapido sviluppo degli studi che hanno adottato questa postura teorica è ben documentato dall'enorme mole di pubblicazioni scientifiche che impiegano il termine nel titolo, nell'abstract o nel testo (Brondizio et al. 2016: 320), così come dalla nascita di due riviste multidisciplinari in lingua inglese, dedicate espressamente al tema, *Anthropocene* – che pubblica dal 2013 – e *The Anthropocene Review* – che esiste dal 2014.

VISIONI CRITICHE

Nella narrativa dell'antropocene, in generale, possono riscontrarsi due criticità principali, in particolare se si analizzano dalla prospettiva delle scienze umane e sociali. Come mostra Descola nell'articolo tradotto, il primo aspetto problematico si ravvisa nell'idea stessa di umanità che, in linea con l'orientamento propugnato soprattutto delle scienze naturali, ne riconosce la sostanziale uniformità ed è in generale concepita in termini di specie (Bauer e Ellis 2018). Il secondo aspetto ha a che fare con la scala di analisi, che privilegia esclusivamente la dimensione globale, tralasciando invece quelle locali e territoriali. L'attribuzione della responsabilità per l'impatto nocivo che le attività dell'essere umano hanno avuto sul pianeta e l'ambiente ricade quindi sull'umanità, concepita come unica e indifferenziata (Branca 2020).

Risiede forse in questo punto la critica principale alla narrativa dell'antropocene, ovvero quella rivolta alla responsabilizzazione equanime dell'umanità, considerazione che comporta critiche a quell'*anthropos* contenuto nel termine stesso: “è un riflesso dell'autoproclamata posizione dominante che gli umani occupano su tutte le altre forme di vita della Terra, e in quanto tale richiama l'attenzione circa le preoccupanti dicotomie che hanno pervaso le configurazioni occidentali della

conoscenza” (Gibson e Venkateswar 2015: 6). Invece, è necessario investigare quali istituzioni, quali pratiche culturali e quali processi materiali producono sia le relazioni sociali che le condizioni materiali di una umanità che, è necessario ricordarlo, è unica e condivisa, ma allo stesso tempo frammentata dalle disuguaglianze nell'accesso economico e politico.

A questo proposito, diversi autori hanno insistito sull'impossibilità di responsabilizzare l'umanità intera dell'attuale crisi ecologica e ambientale. Secondo Philippe Descola, è quindi necessario comprendere quali soggetti, umani e non-umani, quali forme di intervenire sul pianeta e quali modi di abitarlo, hanno contribuito a causare l'attuale crisi ecologica. Ma, allo stesso tempo, è importante interrogarsi a quali scale, a livello spaziale e temporale, avvengono questi processi nella loro interazione. Per Descola, stabilire l'inizio dell'antropocene alla fine del settecento aiuta a “chiarire la definizione del misterioso *anthropos* che conferisce dinamica all'antropocene” (83). L'autore continua sottolineando il fatto che non sia possibile considerare l'umanità come un tutto omogeneo e senza fessure, come se fosse un “iper-Soggetto unificato con una Natura di fronte (e al di sotto) come suo Oggetto” (Danowski, Viveiros de Castro e Latour 2014: 3). L'impatto che la maggioranza dei gruppi umani (per esempio, i gruppi amazzonici) hanno avuto e continuano ad avere sull'ambiente non è tale da giustificare i vari fenomeni relativi al cambiamento climatico, quali lo scioglimento dei ghiacciai o l'aumento di CO₂ nell'atmosfera. “La causa principale dell'ingresso nell'antropocene”, sostiene Descola in questo numero, “è lo sviluppo [...] di un modo particolare di composizione del mondo”, definito come “capitalismo industriale, rivoluzione termodinamica, tecnocene, modernità o naturalismo” (83), e che ha avuto origine prima in Europa occidentale estendendosi poi a livello globale.

È dunque pertinente pensare all'antropocene come a un concetto geo-politicamente centrato in area euro-nordatlantica (Ulloa 2017), collegato a una visione del mondo prevalentemente occidentale (Haraway et al. 2016: 547). Come indica il termine stesso, oltre alla considerazione di un'umanità corresponsabile (esemplificata dal termine *anthropos*), il suffisso *-cene* (dal greco *Kairos*, nuovo) sposta l'attenzione sull'aspetto temporale mentre omette quello spaziale (in questo senso, la proposta di Latour di impiegare il termine “Gaia” contempla invece le due dimensioni) (Danowski, Viveiros de Castro e Latour 2014). In linea con Donna Haraway, è necessario ripensare diametralmente l'idea di un mondo, di un'umanità unica, perché non corrispondente alla struttura stessa del mondo. Non si tratterebbe quindi di un discorso riducibile al solo relativismo epistemologico, ma implica una maggiore considerazione per le disuguaglianze socio-politiche ed economiche frutto, ad esempio, della storia coloniale che si intreccia con le dinamiche di sfruttamento dell'ambiente. È necessario, quindi, secondo Haraway, ampliare lo sguardo ad altre forme e modi di concepire la realtà come plurale: “altre parole e formulazioni ci aiutano a reimmaginare le nostre urgenze attuali, e forse aprono una possibilità di collaborazione e ricerca. Apre, io credo, la possibilità di lavorare in maniera diversa” (Haraway et al. 2016: 548).

¹ In un articolo del 2007, Steffen, Crutzen e McNeill sostengono che il cambiamento climatico globale, così come gli altri effetti provocati dall'attività umana [humankind] stiano minando sensibilmente la Terra, e che pertanto, è necessaria una maggiore attenzione ai fenomeni ad esso associati se vogliamo preservare l'intera civiltà umana. Secondo gli autori, il cambiamento climatico è dovuto a una serie di fattori provocati dalle “human-driven alterations” (Steffen, Crutzen e McNeill 2007).

In risposta a un uso semplificato e geopoliticamente marcato dell'impatto umano sul cambiamento climatico globale, diversi studiosi hanno proposto delle alternative al termine antropocene, alternative in grado di rappresentare "i processi socio-storici che sono vincolati al riscaldamento globale" (Bauer e Ellis 2018: 214). Il termine più usato è indubbiamente quello di capitalocene², proposto da Andreas Malm (Haraway 2015: 163) e sviluppato da Jason Moore (2016, 2017, 2018) concetto che mette in risalto le gerarchie di potere nei processi di produzione sociali e ambientali, cominciati con l'espansione coloniale europea e che ha dato inizio al sistema capitalista. Haraway sottolinea che mentre l'Antropocene segna l'inizio della storia dell'impatto umano sull'ambiente a partire dalla fine del XVIII secolo, il termine Capitalocene introduce una profondità storica quando sposta il principio di questo processo all'epoca della schiavitù americana nel settore agrario e in quello minerario (Haraway et al. 2016: 555). Secondo Bauer ed Ellis, il termine Capitalocene consente, in primo luogo, di storicizzare le dinamiche socio-materiali, a molteplici scale, risultato dell'attuale distruzione ambientale e, in secondo luogo, di superare una visione evolucionista che sottomette la natura all'umanità, implicando la dicotomia tra 'civilizzato' e 'selvaggio' (Bauer e Ellis 2018: 215).

Un altro aspetto problematico implicito nel concetto stesso di antropocene, e nella nozione di una umanità indifferenziata che esso propone, è la narrazione nella quale primeggia una visione globale a discapito delle relazioni locali, non considerando le dinamiche specifiche, visto che si dà enfasi all'umanità come specie e al pianeta nella sua globalità (Ulloa 2017) dal momento che, come scrive Anna Tsing, "la scala è globale perché il modello è globale" (Tsing 2005).

Secondo Astrid Ulloa questa tendenza globalizzante si scontra, allo stesso modo, nell'andamento asimmetrico delle politiche globali sul cambiamento climatico, in cui sono i paesi 'sviluppati' che impongono politiche e strategie da applicarsi ai paesi in 'via di sviluppo' (Ulloa 2017: 65). Seguendo Gupta and Ferguson (1992), l'antropologo sostiene che

Quando territori o luoghi vengono essenzializzati in base a differenze stabilite, ad esempio, per l'applicazione di politiche con una visione territoriale globale [...] le relazioni di dominazione vengono messe in pratica: "da questa prospettiva, si può vedere che la 'differenza' imposta ai luoghi è parte integrante del sistema globale di dominio" (Gupta e Ferguson 1992: 17). Imponendo una nozione globale, senza distinzione, di territori o *sense of place*, articolata su identità e modalità di interazione, si perdono le relazioni culturali e le costruzioni del territorio. (Ulloa 2017: 65).

² Come notano Zalasiewicz et al. (2018: 221), "Se le comunità delle scienze sociali considerano che termini quali Capitalocene o Plantatiocene sono utili per descrivere l'influenza umana sulla Terra, allora forse questo risolve i «molti Antropoceni» in uso attualmente. Ciononostante, questi termini non «soppiaiano» l'Antropocene geologico, dal momento che rappresentano concetti distinti, provenienti da differenti contesti, con un interesse delle scienze sociali per i promotori socioeconomici del cambio invece che nel comportamento risultante del sistema Terra e nelle sue conseguenze nella stratificazione e pietrificazione".

Sebbene l'urgenza giustifichi una riflessione su scala globale, tuttavia è necessario tenere in considerazione il fatto che i disastri ambientali hanno interessato territori specifici e, quindi, è necessaria, come indica Descola, "una scala completamente nuova di analisi e un'intera altra scala di mobilitazione" (84). Limitandoci al solo caso latinoamericano, i disastri provocati dallo sfruttamento e dall'estrattivismo sono molteplici e rappresentano declinazioni locali del peso delle politiche transnazionali neoliberiste sull'ambiente, combattute a livello locale da gruppi umani e non umani coinvolti nelle frizioni (Descola in questo numero; si veda anche Tsing 2005). È necessario, quindi, che le discussioni sull'antropocene non si limitino a uno sguardo globale indifferenziato e, generalmente, ubicato nel nord globale, ma è urgente ampliare a visioni territoriali locali, che sono complesse, sfaccettate, articolando sotto una nuova luce la complessa relazione tra umano e non umano, natura e cultura (Ulloa 2017).

NATURA E CULTURA?

La complessità della nozione di antropocene consente di riflettere sulle categorie di umano e non umano e, quindi, di natura e cultura. Come sostiene Stolcke, la dicotomia cartesiana che oppone natura e cultura rappresenta solo uno dei molti sistemi di organizzazione socio-culturale nel mondo (Stolcke 2018: 11). La nozione di antropocene permette di problematizzare una delle certezze che strutturano la modernità, quella di una natura esternalizzata rispetto alla cultura. L'idea di una natura in sé è oggetto di revisioni critiche che affermano la compresenza di "mondi naturali che sono inestricabili da quelli umani", mettendo in discussione l'idea classica di umanità delle scienze sociali e naturali (Haraway et al. 2016: 535). Il termine "antropocene", pur con le problematiche segnalate anteriormente, contribuisce a riflettere non solo sul peso che le attività umane hanno sull'ambiente ma anche, in linea con Gibson e Venkateswar, sulla posizione dominante che l'essere umano ha assunto rispetto alla natura, concependo quest'ultima come una mera risorsa da sfruttare o, eventualmente, da domare. Ma, allo stesso tempo, attira l'attenzione sul "distacco che gli esseri umani hanno rispetto all'ambiente circostante e rispetto a quelle entità che *sono* "in maniera diversa da noi" (Gibson e Venkateswar 2015: 8).

Ma a cosa si deve questo distacco? Philippe Descola è chiaro nell'attribuirlo all'"affermazione di una differenza di natura, e non più di grado, tra umani e non umani", una differenza in cui, fermo restando "le proprietà fisiche e chimiche universali", umani e non umani "si distinguono per le loro disposizioni morali e cognitive" (83). Su questa base si è strutturata quella che l'antropologo francese definisce "ontologia naturalista", una maniera di concepire la realtà che separa la cultura dalla natura, ubicando quest'ultima in una posizione di subalternità rispetto agli umani. Ciò ha comportato, ancora con Descola, un cambiamento radicale nella concezione della natura e delle fonti energetiche:

Lo sviluppo del capitalismo mercantile e del sistema coloniale – e successivamente - imperialista su cui si basava, consentì la diversificazione globale delle fonti ener-

getiche, 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 (83).

Se, da una parte, come si è visto, considerare l'umanità come specie – nel senso in cui lo fanno le scienze naturali – permette di immaginare la gravità della crisi ecologica a un livello globale; dall'altra, questa uniformazione si rivela problematica. Come detto, il punto di vista esclusivamente globale non tiene conto dei territori, delle crisi locali e dei conflitti socio-ambientali che in questi luoghi si consumano e che, in effetti, compongono il quadro globale della crisi contemporanea. Il territorio non è solo un concetto meramente spaziale, ma uno spazio abitato – nel senso di Ingold (2000) – da umani e non umani, che si costruisce a partire da negoziazioni. In questo senso, è necessario che l'umanità dell'antropocene, intesa come specie, contempra anche le specificità contestuali.

Ma a quale visione di umanità fa riferimento l'*anthropos* dell'antropocene? Si tratta di una specifica elaborazione categoriale che stabilisce una divisione gerarchica tra l'essere umano e il mondo fisico in cui quest'ultimo – governato da meccanismi *naturali* e concepito come senza ragione né agenzialità – è subordinato alle necessità e al controllo dell'essere umano che ne dispone a piacimento. Si tratta di una modalità sociale – e, quindi, storica, costruita e non naturale ma naturalizzata – definita da Descola come “ontologia naturalista”, le cui origini sono da rintracciarsi nell'Illuminismo e che, per effetto del capitalismo e dell'espansione coloniale, per cui della preminenza politico-culturale ed economica occidentale, sono intese come il punto zero, a partire dal quale “misurare” le gradazioni di “credenze altre” rispetto alla norma. Quindi, è necessario tenere sempre in considerazione quello che Stolcke ha definito come “la dimensione politico-ideologica del naturalismo moderno” in base alla quale si sono spesso “giustificate discriminazioni, esclusioni e disuguaglianze sociali – economiche, sessuali o razziali” (Stolcke 2011: 8). L'ontologia naturalista ha dunque eretto una frontiera qualitativa tra umani e non umani che si è imposta come criterio per naturalizzare le disuguaglianze sociali propagate attraverso il colonialismo e le strutture socio-economiche che lo accompagnano, e si è articolata, nei diversi contesti colonizzati, con altre ontologie. Recenti ricerche etnografiche (Descola 2014, Viveiros de Castro 1996) dedicate allo studio delle cosmologie amerindie hanno dimostrato che la relazione tra natura e cultura è culturalmente costruita (Stolcke 2011: 6–7) e che “l'umanità non è una categoria ma una condizione. Una

condizione condivisa tra distinti esseri” (Ventura i Oller, Mateo Dieste e Clua i Fainé 2018: 17). Eppure, l'imposizione del naturalismo e della sua pervicacia nel favorire l'adozione di modelli sfruttamento delle risorse non ha prevalso su altre ontologie in forma assoluta visto che le società colonizzate hanno resistito in modo attivo, nei diversi contesti locali, ricostruendo le proprie cosmologie e ontologie. Dimostrando pertanto l'inesistenza di “sistemi ontologici isolati”, e indicando al contrario l'esistenza di “gruppi sociali che mantengono relazioni di potere ed ereditano, ricostruiscono ed elaborano mondi o visioni del mondo e degli esseri che in esso abitano o circolano” (27).

È POSSIBILE SUPERARE LE CRISI?

Sembra necessario riflettere, infine, su una delle domande che Descola si pone nell'introduzione al saggio, e cioè: come si può arrestare il processo che sta rendendo la Terra sempre meno abitabile? Sarebbe confortante credere alla famosa frase attribuita a Eduardo Galeano sul potere della gente comune di cambiare il mondo con piccoli gesti³, ma è importante sottolineare come ciò sia solo un “piccolo” passo. I piccoli gesti e la loro promozione possono sì contribuire alla creazione di una coscienza diffusa sul problema, ma non sono sufficienti. La *superego pressure*, secondo Žižek (2015), enfatizza la responsabilità delle singole persone, le porta a sperimentare sensi di colpa e – come conseguenza – a compiere azioni “riparatrici” (le famose cinque R dell'ecologia attuale: riduzione, riuso, riciclo, raccolta, recupero). Queste, tuttavia, non possono essere l'unica risposta a oltre due secoli di impatto negativo dell'essere umano sulla Terra, partendo anche dal presupposto che le responsabilità dell'antropocene, come sottolinea Descola, non vanno ricercate nell'umanità in generale ma in “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” (81) e che dunque anche le soluzioni non potranno venire esclusivamente dall'azione delle singole persone ma dovranno interessare anche e soprattutto l'intero sistema economico-politico.

La recente (o, per meglio dire, ancora attuale) tragica esperienza del Covid-19 ha messo in luce le contraddizioni e i veri e propri paradossi dell'azione umana e la necessità di un cambio del paradigma economico e di una riforma sostanziale della maniera di vivere sulla Terra.

Da un lato, l'emergenza sanitaria ha portato in diverse parti del mondo all'interruzione delle attività produttive e una diminuzione dei traffici terrestri e aerei, che hanno permesso una drastica riduzione delle emissioni di CO₂ e di NO₂ e – letteralmente – una boccata d'aria per il pianeta. Allo stesso tempo, tuttavia, il movimento di protesta sui temi del cambiamento climatico che nell'ultimo anno e mezzo aveva raggiunto proporzioni considerevoli – ad esempio con gli scioperi e le manifestazioni settimanali dei *Fridays For Future* – e sensibilizzato un enorme numero di persone in tutto il mondo, è stato scalzato dal dibattito attuale, messo in stand-by come se

³ “Mucha gente pequeña, en lugares pequeños, haciendo cosas pequeñas, puede cambiar el mundo”.

si trattasse di un problema del tutto sconnesso o meno urgente dell'affrontare una pandemia.

D'altra parte, il blocco delle produzioni ha messo ulteriormente in luce lo squilibrio sociale intrinseco al sistema capitalista, con l'aumento delle disparità dovute alla perdita del lavoro per migliaia di persone, la tragica impossibilità di accesso alle cure per un numero altrettanto alto e il diverso impatto che il virus ha avuto e continua ad avere a livello locale a seconda delle zone del mondo.

Ciononostante, negli ultimi mesi attraverso i mezzi di comunicazione si è spesso sentito – in un impeto di ecumenismo solidale – che tutta l'umanità si è trovata “sulla stessa barca” di fronte al pericolo sconosciuto del virus. Guarda caso, è la stessa immagine che Descola usa per descrivere la situazione compromessa della Terra e delle specie che la abitano. Ma la usa sottolineando che “non è lo stesso essere confinati nella stiva, i primi ad annegare, o sul ponte di prima classe, vicino alle scialuppe di salvataggio” (84): lo stesso vale per l'emergenza causata dal Coronavirus.

Descola propone un piano a lungo termine per evitare il disastro: cambiare i motori e la modalità di navigazione. La crisi sanitaria mondiale potrebbe agire come un acceleratore di tale progetto o affossarlo. In questo senso, le piccole azioni a cui si riferiva Galeano possono intendersi allora come un'assunzione di responsabilità nei confronti dell'ecosistema in cui interagiscono umani e non-umani, una presa di coscienza che porti a gesti di dissenso verso quel sistema di produzione, che mette il profitto di piccole élite umane davanti alla sopravvivenza dello stesso ecosistema. Piccole azioni che vadano dunque aldilà della quotidianità delle singole persone, ma intese come corrosione del sistema, che portino a decisioni globali che possano invertire il processo di collasso in atto.

ACKNOWLEDGMENT

Domenico Branca ha cominciato a scrivere l'articolo durante l'Assegno di ricerca all'Università di Sassari (coordinatore scientifico Franco Marcello Lai), nell'ambito del progetto PRIN *Ecofrizioni dell'antropocene. Sostenibilità e patrimonializzazione nei processi di riconversione industriale* (2015-20155TYKCM-SH5), finanziato dal Ministero dell'Istruzione dell'Università e della Ricerca: <https://www.ecofrizioni.it/>. Desidera, inoltre, ringraziare per il supporto il gruppo di ricerca AHCISP (Antropologia i Història de la Construcció de les Identitats Polítiques i Socials) dell'Universitat Autònoma de Barcelona e il progetto HumAnt (HAR2013-40445-P) del quale questo articolo è uno dei risultati.

Nonostante il lavoro sia frutto della collaborazione di tutti gli autori (ricerca bibliografica, scrittura e revisione), per questioni formali sono da attribuirsi a Domenico Branca il paragrafo introduttivo, quelli intitolati “Visioni critiche” e “Natura e cultura?”, oltre alla ricerca bibliografica; a Emanuele Fabiano sono da attribuirsi il paragrafo intitolato “Natura e cultura?”, quello introduttivo, la ricerca bibliografica e la revisione finale del testo; a Stefano Pau, il paragrafo intitolato “È possibile superare la crisi?” e la revisione finale del testo.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- Ballard, James Graham. 2005 [1962]. *Il mondo sommerso*. Tradotto da Stefano Massaron. Milano: Feltrinelli.
- Bauer, Andrew M., e Erle C. Ellis. 2018. «The Anthropocene Divide. Obscuring Understanding of Social-Environmental Change». *Current Anthropology* 59 (2): 209–227. doi:[10.1086/697198](https://doi.org/10.1086/697198).
- Branca, Domenico. 2020. «Humanity in/of the Anthropocene. An anthropological perspective». In *Environment, social justice, and the media in the age of the Anthropocene*, a cura di Elizabeth G. Dobbins, Maria Lucia Piga e Luigi Manca, 15–28. Lanham: Lexington Books.
- Brondizio, Eduardo S., Karen O'Brien, Xuemei Bai, Frank Biermann, Will Steffen, Frans Berkhout, Christophe Cudennec et al. 2016. «Re-conceptualizing the Anthropocene: A call for collaboration». *Global Environmental Change* 39:318–327. doi:[10.1016/j.gloenvcha.2016.02.006](https://doi.org/10.1016/j.gloenvcha.2016.02.006).
- Certini, Giacomo, e Riccardo Scalenghe. 2015. «Is the Anthropocene really worthy of a formal geologic definition?» *The Anthropocene Review* 2 (1): 77–80. doi:[10.1177/2053019614563840](https://doi.org/10.1177/2053019614563840).
- Chin, Anne, Rong Fu, Jon Harbor, Mark P. Taylor e Veerle Vanacker. 2013. *Anthropocene: Human interactions with earth systems*. doi:[10.1016/j.ancene.2013.10.001](https://doi.org/10.1016/j.ancene.2013.10.001).
- Crutzen, Paul. 2002. «Geology of mankind». *Nature* 415:23. doi:[10.1038/415023a](https://doi.org/10.1038/415023a).
- Crutzen, Paul, e Christian Schwägerl. 2011. *Living in the Anthropocene: Toward a new global ethos*. <https://e360.yale.edu/features/living%20the%20anthropocene%20toward%20a%20new%20global%20ethos>.
- Crutzen, Paul, e Will Steffen. 2003. «How long have we been in the anthropocene era?» *Climate Change* 61:251–257. doi:[10.1023/B:CLIM.0000004708.74871.62](https://doi.org/10.1023/B:CLIM.0000004708.74871.62).
- Crutzen, Paul, e Eugene F. Stoermer. 2000. «The "anthropocene"». *Global Change Newsletter* 41:17–18.
- Danowski, Déborah, Eduardo Viveiros de Castro e Bruno Latour. 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-engl-para-site.pdf>.
- Descola, Philippe. 2003. *Antropología de la naturaleza*. Lima: Institut Français des Études Andines/Lluvia Editores.
- Descola, Philippe. 2014. *Oltre natura e cultura*. Tradotto da Nadia Breda. Firenze: Seid Editori.
- Finney, Stanley C., e Lucy E. Edwards. 2016. «The "Anthropocene" epoch: Scientific decision or political statement?» *GSA Today* 26 (3): 4–10. doi:[10.1130/GSATG270A.1](https://doi.org/10.1130/GSATG270A.1).

- Gibbard, P.L., e Mike Walker. 2014. «The term 'Anthropocene' in the context of formal geological classification». *Geological Society* 395:29–37. doi:[10.1144/SP395.1](https://doi.org/10.1144/SP395.1).
- Gibson, Hannah, e Sita Venkateswar. 2015. «Anthropological engagement with the Anthropocene». *Environment and Society* 6 (1): 5–27. doi:[10.3167/ares.2015.060102](https://doi.org/10.3167/ares.2015.060102).
- Gupta, Akhil, e James Ferguson. 1992. «Beyond "Culture": Space, Identity, and the Politics of Difference». *Cultural Anthropology* 7 (1): 6–23. doi:[10.1525/can.1992.7.1.02a00020](https://doi.org/10.1525/can.1992.7.1.02a00020).
- Haraway, Donna. 2015. «Anthropocene, Capitalocene, Plantationocene, Chthulucene: Making kin». *Environmental Humanities* 6:159–165.
- Haraway, Donna, Noboru Ishikawa, Scott F. Gilbert, Kenneth Olwig, Anna L. Tsing e Nils Bubandt. 2016. «Anthropologists are talking – About the Anthropocene». *Ethnos* 81 (3): 535–564. doi:[10.1080/00141844.2015.1105838](https://doi.org/10.1080/00141844.2015.1105838).
- Ingold, Tim. 2000. *The perception of environment: Essays on livelihood, dwelling and skill*. Londra / New York: Routledge.
- Moore, Jason, curatore. 2016. *Anthropocene or Capitalocene?: Nature, history, and the crisis of capitalism*. Oakland: PM Press.
- Moore, Jason W. 2017. «The Capitalocene, part I: On the nature and origins of our ecological crisis». *Journal of Peasant Studies* 44 (3): 594–630. doi:[10.1080/03066150.2016.1235036](https://doi.org/10.1080/03066150.2016.1235036).
- Moore, Jason W. 2018. «The Capitalocene part II: Accumulation by appropriation and the centrality of unpaid work/energy». *Journal of Peasant Studies* 45 (2): 237–279. doi:[10.1080/03066150.2016.1272587](https://doi.org/10.1080/03066150.2016.1272587).
- Steffen, Will, Paul Crutzen e John McNeill. 2007. «The Anthropocene: Are humans now overwhelming the Great Forces of Nature?» *AMBIO: A Journal of the Human Environment* 36 (8): 614–621. doi:[10.1579/0044-7447\(2007\)36\[614:TAAHNO\]2.0.CO;2](https://doi.org/10.1579/0044-7447(2007)36[614:TAAHNO]2.0.CO;2).
- Steffen, Will, Jacques Grinevald, Paul Crutzen e John McNeill. 2011. «The Anthropocene: Conceptual and Historical Perspectives». *Philosophical Transactions of the Royal Society A: Mathematical, Physical and Engineering Sciences* 369:842–867. doi:[10.1098/rsta.2010.0327](https://doi.org/10.1098/rsta.2010.0327).
- Stolcke, Verena. 2011. «Presentación Simposio Internacional: ¿Naturaleza o cultura? Un debate necesario». *Quaderns de l'Institut Català d'Antropologia* 27:5–10.
- Stolcke, Verena. 2018. «Prólogo». In *Humanidad. Categoría o condición. Un viaje antropológico*, a cura di Montserrat Ventura i Oller, Josep-Lluís Mateo Dieste e Montserrat Clua i Fainé, 11–12. Barcelona: Edicions Bellaterra.
- Subramanian, Meera. 2019. «Anthropocene now: Influential panel votes to recognize Earth's new epoch». *Nature*. doi:[10.1038/d41586-019-01641-5](https://doi.org/10.1038/d41586-019-01641-5).
- Tsing, Anna Lowenhaupt. 2005. *Friction: An Ethnography of Global Connection*. Princeton: Princeton University Press.
- Ulloa, Astrid. 2017. «Dinámicas ambientales y extractivas en el siglo XXI: ¿Es la época del Antropoceno o del Capitaloceno en Latinoamérica?» *Desacatos* 54:58–73. doi:[10.29340/54.1740](https://doi.org/10.29340/54.1740).
- Ventura i Oller, Montserrat, Josep-Lluís Mateo Dieste e Montserrat Clua i Fainé. 2018. «La humanidad: Antropología de un concepto». In *Humanidad. Categoría o condición. Un viaje antropológico*, a cura di Montserrat Ventura i Oller, Josep-Lluís Mateo Dieste e Montserrat Clua i Fainé, 13–37. Barcelona: Ediciones Bellaterra.
- Viveiros de Castro, Eduardo. 1996. «Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio». *Mana* 2 (2): 115–144. doi:[10.1590/S0104-93131996000200005](https://doi.org/10.1590/S0104-93131996000200005).
- Zalasiewicz, Jan, Colin Waters, Martin J. Head, Will Steffen, J. P. Syvitski, Colin Vidas, Davor Summerhayes e Mark Williams. 2018. «The geological and Earth System reality of the Anthropocene. Comment on Bauer and Ellis' "The Anthropocene divide. Obscuring understanding of social-environmental change"». *Current Anthropology* 59 (2): 220–223. doi:[10.1086/697198](https://doi.org/10.1086/697198).
- Zalasiewicz, Jan, Mark Williams, Alan Haywood e Michael Ellis. 2011. «The Anthropocene: A new epoch of geological time?» *Philosophical Transactions of the Royal Society A: Mathematical, Physical and Engineering Sciences* 369 (1938): 835–841. doi:[10.1098/rsta.2010.0339](https://doi.org/10.1098/rsta.2010.0339).
- Žižek, Slavoj. 2015. *Ecology against Mother Nature: Slavoj Žižek on Molecular Red*. <https://www.versobooks.com/blogs/2007-ecology-against-mother-nature-slavoj-zizek-on-molecular-red>.