

TESI DI RICERCA DI DOTTORATO IN CO-TUTELA



UNIVERSITÀ
DEGLI STUDI DI BARI
ALDO MORO



UNIVERSIDAD
DE GRANADA

Dipartimento di STUDI UMANISTICI
DOTTORATO DI RICERCA IN STUDI UMANISTICI – curriculum: FILOSOFIA E
STORIA DELLA FILOSOFIA

CICLO XXXVI

Departamento de FILOSOFÍA II
PROGRAMA DE DOCTORADO EN FILOSOFÍA

Settore Scientifico Disciplinare M-FIL/06

TITOLO DELLA TESI

*DECOLONIZZARE L'ANTROPOCENE/DISIDENTIFICARE L'ONTOLOGIA.
NUOVE PROSPETTIVE PER IL VIVENTE*

Dottorando: Dott. Bruno Osella

Coordinatore: Ch.mo Prof.
Costantino Esposito

Supervisore (Tutor): Ch.ma Prof.a
Francesca R. Recchia Luciani

Supervisore (Co-Tutor): Ch.mo Prof.
Óscar Barroso Fernández

ESAME FINALE 2024

Editor: Universidad de Granada. Tesis Doctorales
Autor: Bruno Osella
ISBN: 978-84-1195-470-9
URI: <https://hdl.handle.net/10481/96199>

INDICE

INTRODUZIONE *pag. 1*

1. *INTRODUZIONE* *pag. 1*
 - 1.1 Ipotesi, giustificazione e obiettivi *pag. 4*
 - 1.2 Metodologia *pag. 7*

CAPITOLO I. ANTROPOCENE: IPOTESI, NARRAZIONI E PRESUPPOSTI FILOSOFICI DELL'EPOCA UMANA *pag. 15*

1. *L'ANTROPOCENE, UN'EPOCA GEOLOGICA "UFFICIOSA"* *pag. 16*
 - 1.1. Due ipotesi per l'Antropocene: "la Grande Accelerazione" e "l'Orbis spike" *pag. 17*
 - 1.2. Il peso politico implicato nella datazione dell'origine dell'Antropocene *pag. 21*
2. *ORIGINE E CONDIZIONI DEL VIVENTE NELLE NARRAZIONI DELL'ANTROPOCENE* *pag. 25*
 - 2.1. La narrazione ufficiale del Buon Antropocene: caratteristiche e presupposti *pag. 30*
 - 2.2. Il Capitalocene di Jason Moore: un'ecologia-mondo per un confronto critico con l'Antropocene della narrazione ufficiale *pag. 41*
3. *L'ECOLOGIA DECOLONIALE PER SUPERARE LA DOPPIA FRATTURA AMBIENTALE E COLONIALE DELLA MODERNITÀ NELL'ANTROPOCENE* *pag. 54*
 - 3.1. Leggere l'Antropocene attraverso le categorie di origine e condizione *pag. 54*
 - 3.2. L'ecologia decoloniale di Malcom Ferdinand: principi, fundamenta e fenomeni dell'abitare coloniale *pag. 64*

CAPITOLO II. DECOLONIZZARE IL RAZZISMO ALLE ORIGINI E NELLA CONDIZIONE DELL'ANTROPOCENE: DALLA CATEGORIA "RAZZA" NELLE STRUTTURE DEL POTERE COLONIALE/MODERNO ALLA RAZZA NEL LINGUAGGIO DELL'UMANO E DEL NON-UMANO pag. 77

1. *IL PENSIERO DECOLONIALE E LA RAZZA COME STRUMENTO DI DOMINIO pag. 80*
 - 1.1. La "svolta decoloniale" e la colonialità del potere, del sapere e dell'essere pag. 81
 - 1.2. La razza come costruzione storica e strumento di dominio oltre la biologia pag. 93
2. *FANON E MBEMBE: COSTRUZIONE DELL'IDENTITÀ NERA E CORPO RAZZIALIZZATO. PER UN'ANALISI PLURIDIMENSIONALE DELLA CATEGORIA "RAZZA" pag. 107*
 - 2.1. Corpo e linguaggio: sociogenesi della razza pag. 108
 - 2.2. Mbembe: la razza come principio, prodotto e strumento nella "coscienza occidentale del Negro" pag. 120
3. *IL LINGUAGGIO DELLA RAZZA E IL PROBLEMA AMBIENTALE: DEL SOGGETTO MAGGIORITARIO, DELL'UMANO COME ESSERE DESCRITTIVO E DEL NON-UMANO NELLA NARRAZIONE DELL'ANTROPOCENE pag. 133*
 - 3.1. Guillaumin: la denaturalizzazione della razza e l'invisibilità del soggetto maggioritario pag. 134
 - 3.2. Sylvia Wynter e l'umano come *Homo narrans*: principio sociogenetico e genealogia dell'"Uomo" dell'Antropocene pag. 144
 - 3.3. La razza all'epoca dell'Antropocene: razzismo ambientale e geologia del non-umano pag. 155

CAPITOLO III. DECOLONIZZARE L'ANTROPOCENE/DISIDENTIFICARE L'ONTOLOGIA. NUOVE PROSPETTIVE PER IL VIVENTE pag. 168

1. *LE RADICI DELL'"ABITARE COLONIALE": PERCHÉ DECOLONIZZARE L'ANTROPOCENE pag. 168*
 - 1.1. Il concetto di Antropocene nella ricezione critica del dibattito umanista pag. 169

- 1.2. L'ideologica impoliticità del Buon Antropocene e la contraddizione dei suoi presupposti filosofici rispetto alla relazionalità del vivente *pag. 171*
- 1.3. Perché decolonizzare l'Antropocene: dall'evidenza scientifica dell'Orbis spike e l'accumulazione originaria di capitale, all'"abitare coloniale" come origine del presente geologico *pag. 174*
2. **DELLA RAZZA O DEL NON-UMANO: DISIDENTIFICARE L'ONTOLOGIA DEL PRESENTE GEOLOGICO** *pag. 180*
 - 2.1. Il ruolo strutturale e la dinamica pluridimensionale della produzione d'identità razziali nell'abitare coloniale dell'Antropocene: il potenziale euristico della categoria di "razza" *pag. 180*
 - 2.2. La "razza" come archetipo metafisico della relazione radicale e negativa con l'Alterità dell'abitare coloniale: la logica estrattiva nel linguaggio che produce identità razziali *pag. 184*
 - 2.3. La relazionalità nel linguaggio e la denaturalizzazione delle idee di "razza" e "umano": perché disidentificare l'ontologia dell'Antropocene *pag. 188*
3. **L'ANTROPOCENE E IL LA CONFUTAZIONE DEL DUALISMO ONTOLOGICO E DELL'ANTROPOCENTRISMO: L'IPOTESI GAIA E IL PROSPETTIVISMO AMERINDIO COME NUOVE PROSPETTIVE PER IL VIVENTE** *pag. 192*
 - 3.1. La confutazione dell'antropocentrismo e del dualismo ontologico: l'inadeguatezza delle nozioni di Natura e Umano per riflettere la relazionalità del vivente *pag. 193*
 - 3.2. L'ipotesi Gaia secondo Bruno Latour: riconoscere l'agentività non-umana per un decentramento dell'umano nella geostoria *pag. 195*
 - 3.3. Il "prospettivismo amerindio" di Viveiros de Castro: l'essere umano come punto di vista per una comprensione non antropocentrica del vivente *pag. 200*

CONCLUSIONI *pag. 206*

RESUMEN *pag. 211*

BIBLIOGRAFIA *pag. 226*

1. Bibliografia primaria *pag. 226*
2. Bibliografia secondaria *pag. 233*

APPENDICE I *pag. 242*

APPENDICE II *pag. 271*

RINGRAZIAMENTI *pag. 301*

INTRODUZIONE

1. INTRODUZIONE

Il periodo di tempo che intercorre tra la seconda parte del bellicoso Novecento e l'attualità ha "fornito" al panorama filosofico diverse problematiche da porre al centro della sua riflessione critica; pensiamo ad esempio all'affermarsi della società dei consumi e della sua massificazione, o al tracotante e incessante sviluppo delle tecnologie, nonché al "tramonto" delle grandi ideologie. In linea generale, ognuna di queste problematiche ha a che vedere con profondi *cambiamenti* che vanno a "corrodere" e a oltrepassare i limiti entro cui determinate concezioni si erano stabilizzate nel tempo, minandone l'adeguatezza al "reale" e suggerendo nuovi orizzonti di pensiero. Nelle ultime decadi, tra questi cambiamenti, quello che riguarda il *clima terrestre* ha lentamente trovato spazio anche nella disciplina filosofica, dal momento che l'effetto delle azioni umane sull'ambiente e il mutamento degli equilibri di quest'ultimo mettono in discussione tutta una serie di nozioni che riguardano per lo più l'umano e la sua maniera di rapportarsi allo spazio che abita.

La radicale trasformazione del clima del nostro pianeta, le cui manifestazioni più tangenti si palesano in fenomeni come l'innalzamento delle temperature e del livello degli oceani, mostra con chiarezza la concreta *insostenibilità* dell'attuale sistema economico globalizzato e comporta ondate di estinzioni massive che potrebbero includere anche l'essere umano. Ciò ha condotto le Nazioni Unite, infatti, a inserire la problematica ambientale nella loro agenda politica a partire dal Summit della Terra tenutosi a Rio de Janeiro nel 1992. Per quel che riguarda l'ambito delle cosiddette "scienze dure", il paradigma teorico interdisciplinare del "Sistema-Terra", vero e proprio "presupposto epistemologico" per le odierne ricerche sul cambiamento climatico, ha iniziato a prendere forma negli anni Settanta; tuttavia, per il definitivo ingresso della problematica in questione nel mondo accademico e nei dibattiti *mainstream* extra-accademici si è dovuto attendere l'inizio del nuovo millennio. Nel 2000, in effetti, gli scienziati Paul Crutzen ed Eugene Stoermer, considerando che l'impatto delle azioni umane

sugli equilibri terrestri fosse pari ormai a quello delle forze “naturali”, hanno inventato e proposto la nozione di “Antropocene” per segnalare il fatto che l’acquisita forza geologica da parte dell’umanità determina l’ingresso per il nostro pianeta in nuova epoca geologica.

Si delinea, così, l’ambito generale del tema indagato nella presente tesi, ovvero, le premesse e le ripercussioni del dibattito sorto attorno al concetto di Antropocene. Come avremo modo di vedere, sebbene nel contesto della disciplina scientifica di provenienza la proposta dell’ingresso in una nuova epoca geologica non sia ancora stata ufficialmente accettata, questa nozione ha acquisito sempre maggiore popolarità e si è dimostrata essere un eccezionale veicolo per una divulgazione massiva della problematica ambientale. Anche in ambito umanistico la tematica antropocenica ha generato numerosi dibattiti, nonché stimolanti polemiche. Probabilmente, ciò che rende questo concetto così attraente consiste nel fatto che l’Antropocene ci restituisce, nei fatti, una “diagnosi”: l’impatto delle azioni umane sul pianeta ci ha avvicinato a una soglia, il cui oltrepassamento avrebbe conseguenze fatali non solo per la specie umana ma anche per gli altri esseri viventi che in milioni di anni, interagendo attivamente con i paesaggi in cui si radicavano, sono stati partecipi alla creazione e al mantenimento delle complesse condizioni in cui è possibile l’apparizione della vita. Concetto, dunque, che non solo evidenzia i *limiti della natura* e mette in questione le strategie di sviluppo economico, ma che obbliga ad una revisione del modo di intendere l’ambiente come un “mondo in comune” in cui enti umani e non umani abitano e si relazionano.

Riteniamo che il motivo per cui l’Antropocene sia riuscito a generare attorno a sé un numero così ampio ed eterogeneo di dibattiti risieda nella sua “paradossale” constatazione di dover considerare l’*aspetto relazionale* delle condizioni che rendono possibile la vita. In altre parole, benché questa nozione attesti di fatto l’acquisizione da parte dell’umanità dello statuto di *forza geologica*, ciò non rappresenta il compimento della fantasia moderna di dominio sulla natura, ma, piuttosto, indica che l’esistenza stessa della specie umana è strettamente dipendente da un insieme di fattori non umani minacciati dal nostro modo di abitare la Terra. Inoltre, un’ulteriore motivazione del proliferare di ricerche su questo argomento è da ricondurre all’*interdisciplinarietà* che lo caratterizza e che esige nella sua trattazione: non solo perché il paradigma teorico in cui si inserisce è comprensibile

solo mediante l'apporto di più discipline, ma anche poiché ci "invita" a cogliere i legami delle diverse logiche che hanno prodotto questo cambiamento epocale. Tale caratteristica, che rappresenta a nostro parere un vantaggio metodologico per una comprensione critica di questa tematica, ci "obbligherà" nel percorso di questo lavoro a fare riferimento a bibliografia proveniente da diversi ambiti di studio e a farla interagire con uno sguardo più filosofico con la problematica ambientale.

In poche parole e a partire da queste generiche premesse, l'Antropocene ci è parso essere un affascinante oggetto d'indagine dal momento che esprime il sintomo di quella che è la "sfida esistenziale" più radicale e condivisa nell'attualità. Come avremo modo di vedere, si tratta di un concetto che racchiude al suo interno tutta una serie di problematiche che contribuiscono a far riflettere sulla questione ambientale sotto una nuova luce. È una nozione che "inavvertitamente" rompe tanto il rigido dualismo natura/cultura quanto l'ermeticità delle identità "chiuse in se stesse" e ci invita a considerare i legami, a pensarci inseriti in una *rete di significazioni*. Sin dalla scelta del nome della nuova epoca geologica s'intuiscono le svariate criticità sollevabili: a cosa rimanda la definizione di umanità? Questa è considerabile nel suo insieme causa del cambiamento climatico? E se lo fosse, ciò significherebbe che una plausibile "apocalissi ambientale" sarebbe necessaria conseguenza della determinata "natura" di essere umano? Queste e altre domande hanno condotto a riflettere sul concreto intreccio di storie umane e non umane in questo "presente terrestre", stimolando risposte che interagiscono con diverse problematiche concettuali.

Uno degli ambiti del questionare filosofico che più ha indagato l'Antropocene è quello dedicato alla domanda sulla tecnica¹. In effetti, lo sviluppo della tecnologia è una componente fondamentale della problematica ambientale, non solo per quel che concerne gli aspetti legati alle *origini* dei cambiamenti antropogenici del clima, si pensi all'impiego dei combustibili fossili o dell'energia nucleare, ma anche per quanto riguarda l'ideazione di misure volte alla loro mitigazione. Di qui che l'argomento in questione abbia fornito un ulteriore spunto

¹ In tal senso, per una "mappatura bibliografica" di questo indirizzo d'indagine è di fondamentale importanza un articolo del 2014 di Peter Sloterdijk: SLOTERDIJK, P., *The Anthropocene: A Process-State on the Edge of Geohistory?*, in (a cura di) H. DAVIS – E. TURPING, *Art in the Anthropocene: Encounters Among Aesthetics, Politics, Environments and Epistemologies*, Open Humanity Press, London 2015, pp. 327-340.

per riflettere ancora una volta, come a lungo nel Novecento, sulla potenza e sui limiti della tecnica nella sua particolare relazione con il non umano. Pur riconoscendo l'imprescindibilità di questo indirizzo d'indagine, così "vicino" a quelli che sembrano essere gli scenari futuri più "realisticamente" immaginabili, per l'elaborazione della presente indagine abbiamo deciso di adottarne un altro, cercando di mettere in evidenza il legame che intercorre tra la *crisi ecologica* e il *colonialismo europeo*.

§ 1.1 Ipotesi, giustificazione e obiettivi

A un primo sguardo, il nesso che intendiamo indagare non sembrerebbe essere evidente; eppure, quanto seguito all'arrivo degli europei sul continente americano non solo ha lasciato tracce nei sedimenti geologici e indirizzato un processo di omogeneizzazione delle specie, ma è soprattutto risultato essere determinante per la conformazione di un *modello di rapporto con lo spazio e l'Alterità* che persiste nelle politiche del nostro sistema economico globale. Certo, episodi come la rivoluzione industriale o la stessa nascita dell'agricoltura hanno un ruolo più immediatamente intuibile nella trasformazione dell'ambiente, ma fu il colonialismo della modernità a dare inizio a un meccanismo di sfruttamento di terre e persone dalle dimensioni sino ad allora inaudite; un processo di brutale appropriazione, indispensabile per l'accumulazione del capitale europeo. Di qui che un confronto critico con il concetto e la narrazione dell'Antropocene rappresenti, a nostro parere, un'opportunità per considerare sotto una luce meno nota l'eredità del fenomeno coloniale nei modi che abbiamo di raccontare, produrre, invisibilizzare e perpetuare l'emergenza climatica. Riuscire a "leggere" tale eredità, il cui triste fardello "contamina" oggi, ad esempio, le miniere di nichel e litio dei Sud del mondo, significa altresì poter scorgere il funzionamento del macchinario ideologico che mediante la produzione e la naturalizzazione di identità chiuse – come quelle di Uomo, Nero, Ebreo, Natura – individuano *zone di sacrificio* dei diritti e delle vite umane.

Per quel che concerne strettamente il campo disciplinare della filosofia, il nostro apporto si svilupperà essenzialmente attorno alla categoria di *razza* e al fenomeno del *razzismo*. Come apparirà più chiaro nel proseguimento della ricerca,

riteniamo che una ricostruzione genealogica della nozione di “razza” a partire dal contesto coloniale consente di sprigionare tutto il potenziale euristico di questa categoria. Le atrocità occorse in suolo europeo nel corso del Novecento, e in particolar modo il genocidio delle persone di confessione ebraica, hanno stimolato la produzione di un’importante letteratura sul fenomeno del razzismo e le sue possibili cause, basti pensare a grandi classici come Arendt e Foucault². Tuttavia, il nostro lavoro farà riferimento a bibliografia di autrici e autori provenienti da correnti di studio – quella *decoloniale* e quella *postcoloniale* – che attribuiscono maggior importanza alle ripercussioni del fenomeno coloniale per decostruire le fondamenta del pensiero occidentale. In effetti, la nostra scelta è motivata dal fatto che tale attribuzione di importanza consente, a nostro parere, di evitare la trappola dell’eurocentrismo, che risulterebbe un elemento fuorviante rispetto ai nostri interessi per via della sua logica auto-referente che produce identità ontologiche fittizie. Tale trappola – in cui la narrazione *mainstream* della crisi ecologica cade in modo malizioso – tende a invisibilizzare o a sottostimare una parte fondamentale dell’esperienza vissuta dall’umanità – che tra le altre cose ha rappresentato il primo momento di globalizzazione economico-politica – rendendo, in questo modo, incompleta e parziale l’analisi di numerosi classici “assi concettuali” della nostra disciplina. Tra essi, il tema della razza e del razzismo è probabilmente quello su cui il confronto critico con le vicissitudini coloniali può restituire un’analisi più ampia e coerente con le loro eredità.

La scelta di una bibliografia rivolta agli studi sul colonialismo non implica affatto un misconoscimento dell’imprescindibilità degli studi sul razzismo sopramenzionati; al contrario, diviene un’occasione per instaurare un dialogo critico e arricchente tra essi, colmando le rispettive lacune e valorizzandone gli strumenti concettuali che forniscono. Nello specifico, ad esempio, nel corso del nostro percorso di ricerca triennale, abbiamo sviluppato un confronto critico tra queste correnti di studio e l’*analitica del potere foucaultiana* proprio per quel che concerne il tema del razzismo. In questo ambito, abbiamo dimostrato che l’impiego

² Ci riferiamo a: ARENDT, H., *The origins of totalitarianism*, Harcourt Brace Jovanovich, New York 1948 [trad. it. di E. Filippini, *Le origini del totalitarismo*, Einaudi, Torino 2004]; FOUCAULT, M., *La volonté de savoir*, Gallimard, Paris 1976 [trad. it. di P. Pasquino e G. Procacci, *La volontà di sapere. Storia della sessualità I*, Feltrinelli, Milano 1978]; ID., *Il faut défendre la société*, Gallimard-Seuil, Paris 1997 [trad. it. di M. Bertani e A. Fontana, *Bisogna difendere la società*, Feltrinelli, Milano 1998].

degli strumenti concettuali di Foucault sullo spazio coloniale conferisce alla categoria di razza un ruolo fondamentale nella dimensione del dominio che non si esplica unicamente come biopolitica, ma anche come anatomopolitica e potere di morte del sovrano. Questo confronto critico ha rappresentato la fase embrionale dell'indagine filosofica sulla razza che condurremo più avanti e ha dato vita alla pubblicazione da parte nostra di un articolo su una rivista scientifica spagnola specializzata in Storia delle Idee Politiche. Tenendo conto che gli interessi di quest'ultimo esulano leggermente dall'oggetto d'indagine della presente tesi, ma che al tempo stesso testimoniano il senso del lavoro svolto per la nostra ricerca, abbiamo deciso di inserire in appendice il suddetto articolo, anche nella traduzione italiana.

L'analisi di razza e razzismo a partire dal contesto coloniale rappresenta una fase fondamentale della dimostrazione dell'ipotesi che in questo scritto cercheremo di sostenere. In effetti, come avremo modo di vedere, situare le analisi in tale contesto ci restituisce una descrizione di una categoria la cui genesi e le cui funzionalità fanno trasparire la logica che soggiace alla produzione di identità ontologicamente irreversibili e materialmente inchiodate al corpo, come lo sono quelle razziali. Indagando il meccanismo di produzione di queste ultime – meccanismo che coinvolge numerose dimensioni come quella economica, psicologica e linguistica –, intendiamo non solo ribadire che è l'ambito dello sfruttamento e non l'aspetto biologico a giocare un ruolo decisivo nella definizione della razza, ma soprattutto far emergere alcune caratteristiche fondamentali: il suo *ruolo strutturale* nell'esercizio del potere, la sua importanza per l'individuazione dei “gruppi minoritari” così come per la *naturalizzazione delle specificità* del “gruppo maggioritario”, nonché il suo condannare l'Alterità a un'esistenza oggettuale, a un'appartenenza ontologica al *non-umano*.

A partire da queste premesse possiamo infine dichiarare l'interesse specifico della presente tesi. L'ipotesi che intendiamo sostenere è che un processo di *decolonizzazione dell'Antropocene* debba necessariamente tenere conto di un lavoro di analisi della categoria di *razza*, in quanto quest'ultima rappresenta una categoria privilegiata per dare un'interpretazione pienamente critica dell'*origine* della nuova epoca geologica e della condizione esistenziale che essa prescrive al genere umano.

Pensare alla crisi ecologica a partire dal fenomeno coloniale e da quello della discriminazione razziale vuole essere un tentativo di appropriarsi criticamente della nozione di Antropocene e di proporre una narrazione non eurocentrica in grado di responsabilizzare politicamente il tipo di umanità – occidentale – che ha generato questo cambiamento epocale e di dare un nome alle storie silenziate delle vittime dei cui corpi si è servita facendo sì che ciò avvenisse. Inoltre, mediante la decostruzione della categoria di razza, potremo sottolineare il carattere relazionale della produzione delle identità – sempre inserite in una trama di significazioni che presuppongono un’asimmetria tra le diversità – e in quale senso il linguaggio della geologia, che imprigiona la materia in qualità essenziali, condivide con il razzismo la *grammatica estrattiva* che ha segnato il ritmo della spoliazione planetaria del vivente. Infine, sempre grazie a questa ricostruzione genealogica della razza, che denaturalizza e responsabilizza la vacua universalità dell’astratto *ἄνθρωπος* che dà il nome al nostro presente geologico, si porranno le basi per intendere l’umano come un essere descrittivo, prendendo coscienza del fatto che quello occidentale è solo uno dei modi di essere umano, così come è solo uno dei modi possibili di rapportarsi al vivente quello che ha procurato il cambiamento climatico, “l’abitare coloniale”. Di qui emergerà l’esigenza di prestare attenzione a modi altri degli esseri umani di rapportarsi al vivente, in cui venga riconosciuta anche alle entità non-umane la capacità di interagire con il genere umano, come il concetto di Antropocene attesta e come il racconto di un’umanità prometeica e negatrice della natura ci occulta.

§ 1.2 Metodologia

Passando, infine, al piano metodologico, desideriamo chiarire in prima istanza che il nostro lavoro si “nutrirà” di e cercherà di articolare una serie di apporti provenienti da campi e interessi disciplinari eterogenei tra loro. Non si tratta di disconoscere lo specifico ambito curricolare del nostro percorso dottorale – ragione per cui, tra altre sopra menzionate, abbiamo inserito in appendice l’articolo da noi pubblicato –, piuttosto, ciò risponde all’esigenza dettata dal concetto stesso di Antropocene, letteralmente non formulabile se non a partire da un *approccio interdisciplinare*. Consideriamo che tale approccio, dunque, dev’essere mantenuto non solo per garantire un’analisi critica della nostra tematica, ma, anche, poiché

riteniamo che la filosofia non possa far altro che “aprirsi” agli altri saperi, specialmente quando, come in questo caso, l’oggetto indagato è immerso nella contemporaneità e la sua definizione è nei fatti in corso d’opera. Inoltre, l’estrema attualità del concetto di Antropocene, tematica che solo recentemente ha iniziato ad essere discussa nel panorama umanistico dell’accademia italiana, ha imposto un aggiornamento continuo della bibliografia di riferimento. Ciò ha motivato non solo alcune variazioni rispetto al progetto di ricerca originario, ma, anche, la scelta di ricorrere spesso a testi ancora inediti nella nostra lingua.

Considerato ciò, possiamo, infine, descrivere la struttura concreta della nostra ricerca. L’ipotesi e i macro-obiettivi appena menzionati verranno perseguiti rispettando l’impostazione che di seguito descriviamo. La tesi è divisa in tre capitoli. Il primo, a sua volta articolato in tre paragrafi, è dedicata nello specifico al concetto di *Antropocene*. Così, nel primo paragrafo ricostruiremo il dibattito sorto attorno a tale nozione all’interno del campo disciplinare scientifico di provenienza, ovvero la geologia e più in generale le scienze del Sistema-Terra: servendoci di fonti provenienti dagli stessi membri della commissione incaricata di elaborare una proposta a tal riguardo³, discuteremo sulla nascita e sulla definizione di questo concetto e delineremo due delle ipotesi più riconosciute per quel che concerne la datazione dell’origine della nuova epoca geologica. La differenza tra queste due ipotesi – una delle quali attribuisce proprio al colonialismo moderno la nascita dell’Antropocene – ci consentirà di sottolineare *il peso politico* implicato dalla suddetta datazione e di iniziare a introdurre alcune delle criticità rilevate in ambito umanistico in seguito alla ricezione di questa nozione, come, ad esempio, l’ingiusto impiego del vocabolo *ἄνθρωπος* per indicare gli agenti responsabili del cambiamento climatico.

In questo modo, nel secondo paragrafo cercheremo di evidenziare le principali problematiche concettuali che in ambito filosofico sono riconducibili al concetto in questione, tra cui si distinguono con chiarezza il *dualismo ontologico*, l’*antropocentrismo* e l’*etnocentrismo*. Il paragrafo in questione prevede due momenti di analisi diversi. Nel primo – servendoci principalmente degli storici

³ LEWIS, S. – MASLIN, M. A., *The Human Planet. How we created the Anthropocene*, Penguin, London 2018; trad. it. di S. Frediani, *Il pianeta umano. Come abbiamo creato l’Antropocene*, Einaudi, Torino 2019, edizione Kindle; ZALASIEWICZ, J. A. ET AL., *The Working Group in the Anthropocene: Summary of evidence and interim recommendations*, in “Anthropocene”, n. 19, 2017, pp. 55-60.

Bonneuil e Fressoz⁴ e del filosofo Missiroli⁵ – descriveremo i presupposti filosofici della narrazione ufficiale dell’Antropocene: la sua idea di umano quale “prometeico ente negatore”, la “logica di separazione” che determina il suo modo di concepire la relazione con lo spazio e con l’Alterità, nonché la sua fiducia nelle soluzioni geoeconomiche per arginare la crisi ecologica. Nel secondo, invece, esamineremo un altro tipo di narrazione della nuova epoca geologica mediante l’analisi del concetto di *Capitalocene*, ideato dal sociologo Moore⁶. Questa nozione non solo affronta con maggior attenzione e criticità il fatto che il disastro ambientale in atto è la conseguenza di un sistema economico ben specifico – sistema pensato nei termini di “regime ecologico” –, ma ci consente, coerentemente agli interessi della nostra ricerca, di mettere in luce il ruolo assolutamente decisivo dell’esperienza coloniale e dello schiavismo per la conformazione dell’assetto globale del capitalismo.

Il terzo paragrafo che compone il primo capitolo, infine, sarà dedicato a un “bilancio filosofico” delle analisi svolte sino a quel punto sulla nozione di Antropocene e al tentativo di far emergere il “ponte epistemico” che, oltre un semplice approccio economicista, lega crisi ecologica e colonialismo moderno. Così, in un primo momento, servendoci nuovamente di alcuni spunti di Missiroli, ci soffermeremo su limiti e pregi della narrazione ufficiale, conosciuta come “il Buon Antropocene”, e di quella del Capitalocene, rispetto al problema dell’*origine* e della *condizione* nell’epoca umana.; qui emergeranno alcuni problemi concettuali fondamentali che in parte entrambe condividono, come la caratterizzazione essenzialmente negativa dell’agire umano, il rapporto acritico con la tecnica, la distinzione tra storia umana e non umana e una concezione “passiva” della natura. In seguito, presenteremo la recente e suggestiva *ecologia decoloniale* di Malcom Ferdinand⁷ come utile approccio per pensare il cambiamento climatico in rapporto

⁴ BONNEUIL, C. – FRESSOZ, J.-B., *L'événement Anthropocène. La Terre, l'histoire et nous*, Seuil, Paris 2013; trad. it. di A. Accattoli e A. Grechi, *La Terra, la Storia e noi. L'evento Antropocene*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 2019, edizione Kindle.

⁵ MISSIROLI, P., *Teoria critica dell'Antropocene. Vivere dopo la Terra, vivere nella Terra*, Mimesis, Milano 2022, edizione Kindle.

⁶ MOORE, J., *Antropocene o Capitalocene? Scenari di ecologia-mondo nell'era della crisi planetaria*, ombre corte, Verona 2017, edizione Kindle.

⁷ FERDINAND, M., *Une écologie décoloniale: Penser l'écologie depuis le monde caribéen*, Seuil, Paris 2019; trad. ing. di R. Miller, *Decolonial ecology. Thinking from the Caribbean World*, Polity, Cambridge 2022, edizione Kindle.

alla colonizzazione occidentale. Attraverso la sua nozione di “abitare coloniale” e la sua provocatoria proposta di chiamare “Negrocene” l’attuale epoca, è possibile identificare quello specifico modo di “fare mondo” che sta alla radice della tematica che ci occupa e, anche, evidenziare il ruolo determinante non di un astratto e ingenuo *ἀνθρώπος*, ma delle identità razzializzate – quindi nel rapporto con l’Alterità – nella genesi del nostro presente geologico.

Il secondo capitolo della tesi, che si occupa principalmente della nozione di *razza*, è composto da tre paragrafi. Nel primo, approcceremo la tematica della discriminazione razziale a partire dai contributi del pensiero decoloniale⁸. Inizialmente, introdurremo la storia del gruppo di ricerca “modernità/colonialità” e i suoi concetti di base, ovvero, la colonialità del potere, del sapere e dell’essere. Successivamente, considerando soprattutto la proposta di Quijano⁹, approfondiremo le loro analisi sul razzismo, dove emergerà l’assoluta centralità della categoria “razza” per la creazione delle fondamenta del sistema-mondo in quanto categoria che classifica la popolazione mondiale per giustificare lo sfruttamento illimitabile di parte di essa. Appoggiandoci a queste considerazioni, descriveremo la razza come *strumento di dominio* e come una *costruzione storica* flessibile che può variare nei modi di identificare le sue vittime e persistere, quindi, a più livelli nel tessuto sociale.

Per l’elaborazione del secondo paragrafo, pur continuando a fare riferimento a studi sul colonialismo, esamineremo il pensiero di due autori, Fanon e Mbembe¹⁰, considerabili ormai dei classici all’interno del panorama filosofico, in particolar modo per quel che concerne la questione dell’“identità Nera”. L’intenzione sarà quella di analizzare la problematica della razza a partire da un approccio meno macro-strutturale, che non si limiti, quindi, a considerare il suo funzionamento nella logica del sistema capitalista e si caratterizzi per la sua *pluridimensionalità*. In un primo momento, dunque, attraverso l’opera di Fanon esploreremo il modo in cui il significante razziale opera nei registri del *corpo*, del *linguaggio* e della *cultura*; in

⁸ CASTRO-GÓMEZ, S. – GROSFOGUEL, R. (a cura di), *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Siglo del Hombre, Bogotá 2007.

⁹ QUIJANO, A., *La colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina*, in (a cura di) E. LANDER, *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, CLACSO, Buenos Aires 2000, pp. 201-246.

¹⁰ FANON, F., *Peau Noire, masques blanches*, Éditions du Seuil, Parigi 1952 [trad. it. di S. Chiletta, *Pelle nera, maschere bianche*, ETS, Pisa 2015]; MBEMBE, A., *Critique de la raison nègre*, La Découverte, Paris 2013 [trad. it. di G. Lagomarsino, A. Spadolini e G. Valent, *Critica della ragione negra*, Ibis, Pavia 2016].

questo ambito, risulterà essenziale la nozione di “sociogenesi”, in grado di sottolineare come anche il corpo possenga una dimensione sociale. Successivamente, ci soffermeremo su parte dei testi dell’influente filosofo postcoloniale Mbembe con l’obiettivo di fornire, menzionando il suo concetto di “ragione negra”, una ricostruzione più ampia e complessa del fenomeno della produzione di identità razziali; una ricostruzione che tiene conto del ruolo delle *piantagioni* e della tratta degli/delle *schiavi/e* per poi intendere la razza come principio, prodotto e strumento.

Il paragrafo, composto da tre sezioni, che va a concludere il secondo capitolo della tesi possiede l’obiettivo di rendere palese in maniera progressiva la proficuità di pensare la problematica ambientale anche a partire da quella razziale. In questo contesto, ci serviremo della letteratura di autrici non direttamente legate alla disciplina filosofica, ma estremamente in sintonia con le esigenze di interdisciplinarietà dettate dal nostro oggetto d’indagine. Nella prima sezione esamineremo il pensiero della femminista materialista Guillaumin¹¹, che ci restituisce una suggestiva analisi della razza a partire dalla dimensione del *linguaggio*: quest’ultima, in cui avviene il processo di *naturalizzazione* delle specificità dei gruppi minoritari, attesterà che la significazione razziale rimanda sempre a una definizione implicita, invisibilizzata e naturalizzata del soggetto maggioritario, a una definizione, quindi, di umano che si perpetua in un “gioco” di relazioni. In seguito, nella seconda sezione, ricorreremo al pensiero di Wynter¹², poliedrica autrice in parte vincolata agli studi decoloniali. Percorrendo la ricostruzione genealogica del concetto di umano inteso come “Uomo”, delineeremo la sua proposta di considerare l’umano essenzialmente *Homo Narrans*, ovvero, come essere che plasma i propri comportamenti e le proprie verità attraverso la capacità del raccontarsi; questa proposta, rende possibile un’opera di “provincializzazione” del tipo di umano che ha dato il nome alla nuova epoca geologica. Infine, mediante la terza sezione cercheremo per certi versi di servirci delle analisi svolte sino a quel punto con l’obiettivo di dare atto del potenziale

¹¹ GUILLAUMIN, C., *L’idéologie raciste. Genèse et langage actuel*, Mouton, Paris-La Haye 1972, trad. it. e curatela di S. GARBAGNOLI, *L’ideologia razzista. Genesi e linguaggio attuale*, il nuovo melangolo, Genova 2023.

¹² WYNTER, S., *Unsettling the coloniality of Being/Power/Truth/Freedom: Towards the Human, After Man, Its Overrepresentation-An Argument*, in “CR. The New Centennial Review”, vol. 3, n. 3, 2003, pp. 257-337.

euristico della categoria “razza” per approcciarsi a quel che concerne la questione ambientale. Così, in un primo momento riporteremo il caso del *razzismo ambientale*¹³, corrente di studio, ma soprattutto movimento sociale, le cui ricerche hanno dimostrato che il fattore razziale è estremamente determinante per cogliere la logica attraverso cui vengono individuate zone di sacrificio in cui parti della popolazione vengono esposte all’avvelenamento da residui tossici. In seguito, analizzeremo l’affascinante linea di ricerca della geografa Yusoff¹⁴, che a partire da un confronto critico con la geologia delinea il funzionamento della *logica estrattiva* che guida, mediante il concetto di razza, la produzione del non-umano per la massimizzazione dei profitti. In questo modo, si dimostrerà che la categoria “razza” può essere intesa quale nozione privilegiata per tenere assieme le storie dell’umano e del non-umano con quella del pianeta.

Per finire, nel terzo capitolo della presente tesi, cercheremo di tenere assieme l’intero lavoro svolto durante la ricerca con l’obiettivo di dare coerenza e unità interna ai diversi contributi emersi dalla nostra indagine; a tal fine, ci soffermeremo su tre specifici *items*, sviluppando per ognuno di essi un paragrafo. Nel primo, difenderemo le ragioni che ci inducono ad affermare l’auspicabilità di una *decolonizzazione dell’Antropocene*. Facendo ricorso a quanto sviluppato nel primo capitolo, inizialmente riassumeremo l’origine e le principali caratteristiche di questo concetto nel suo ambito disciplinare di provenienza e faremo menzione delle sue ripercussioni nel dibattito umanistico. Nella seconda sezione, invece, sottolineeremo l’inadeguatezza della narrazione ufficiale della nuova epoca geologica. Quest’ultima, da un lato, fornisce una descrizione dell’“origine” dell’Antropocene che deresponsabilizza politicamente una parte di umanità, dall’altro, risulta inadeguata per comprendere la “condizione” che il presente geologico ci segnala, ovvero, il fatto che siamo esseri relazionali. Nell’ultima sezione, infine, ricapiteremo i diversi apporti conferiti da una prospettiva d’indagine in cui le eredità dell’esperienza coloniale vengono prese in seria considerazione; ciò ci consentirà di chiarire in che senso un lavoro di decolonizzazione del concetto di Antropocene risulta necessario.

¹³ BULLARD, R., *Environment and Morality: Confronting Environmental Racism in the United States*, United Nations Research Institute for Social Development, Ginevra 2004.

¹⁴ YUSOFF, K., *A Billion Black Anthropocenes or None*, The University of Minnesota Press 2018, edizione Kindle.

A partire da queste considerazioni, nel secondo paragrafo rivendicheremo l'adeguatezza e l'utilità di ricorrere a un'analisi della categoria "razza" per comprendere le *origini* del nostro presente geologico. Così, servendoci principalmente delle riflessioni sviluppate nel secondo capitolo, metteremo in luce il ruolo strutturale di questa categoria per la conformazione del sistema-mondo capitalista nonché la *pluridimensionalità* degli effetti della produzione di identità razziali. Ciò ci consentirà di dimostrare che la razza può essere intesa come archetipo metafisico di una *relazione radicale con l'Alterità*; rappresentando in tal modo la categoria che permette la trasformazione dell'altro/a in entità non-umana, in risorsa "da estrarre". La decostruzione dell'idea di "razza" e "umano" nella dimensione del linguaggio, inoltre, ci darà modo di considerare il processo relazionale che coinvolge la produzione di ogni identità e argomentare, quindi, che la decolonizzazione dell'Antropocene conduce a un lavoro di denaturalizzazione delle identità razziali e a una conseguente *disidentificazione dell'ontologia*.

In chiusura di capitolo, nel terzo paragrafo, articolato a sua volta in tre sezioni, affronteremo il tema della *relazionalità del vivente*, aspetto di cui la nuova epoca geologica obbliga a tener conto. Inizialmente giustificheremo la scelta di considerare le ripercussioni filosofiche legate alla *confutazione del dualismo ontologico e dell'antropocentrismo* causato dall'Antropocene a partire dai recenti apporti della "svolta ontologica" dell'antropologia contemporanea. In particolar modo, ci serviremo del contributo di due autori che aderiscono a tale svolta. Così, nella seconda sezione, presenteremo l'interpretazione data dal celebre Bruno Latour all'*ipotesi Gaia*¹⁵. La sua rilettura delle teorie di Lovelock, infatti, mette in discussione le concezioni moderne di "Natura" e "Umano" e decentra il ruolo dell'umanità nel più ampio quadro della geostoria. La proposta del francese, che attribuisce *agency* anche alle entità non-umane, è in grado di refutare l'eccezionalità ontologica dell'essere umano e cogliere la rete di relazioni retroattive che ci legano al vivente. L'ultima sezione, infine, sarà dedicata alla nozione di "prospettivismo amerindio" delineata da Viveiros de Castro a partire dallo studio di alcune

¹⁵ LATOUR, B., *Face à Gaïa. Huit conférences sur le nouveau régime climatique*, La Découverte, Paris 2015; trad. it. di D. Caristina, *La sfida di Gaia. Il nuovo regime climatico*, Meltemi, Milano 2020, edizione Kindle.

cosmologie amerindie¹⁶. Le riflessioni dell'antropologo brasiliano ci restituiranno una definizione di umano che supera il problema dell'antropocentrismo e della divisione Natura/Cultura posti dal presente geologico. Il “prospettivismo amerindio”, infatti, tendendo a un'antropomorfizzazione dell'esistente, offre una comprensione più adeguata della relazionalità del vivente riconoscendo alle entità non-umane non solo *agency*, ma anche intenzionalità e diritti.

¹⁶ VIVEIROS DE CASTRO, E., *Métaphisiques cannibale. Lignes d'antropologie post-structurale*, Universitaires de France, Paris 2009; trad. it. di M. Galzigna e L. Liberale, *Metafisiche cannibali. Elementi di antropologia post-structurale*, ombre corte, Verona 2017.

CAPITOLO I. ANTROPOCENE: IPOTESI, NARRAZIONI E PRESUPPOSTI FILOSOFICI DELL'EPOCA UMANA

In un angolo remoto dell'universo scintillante, diffuso in innumerevoli sistemi solari, c'era una volta un astro sul quale animali intelligenti inventarono la conoscenza. Fu il minuto più tracotante e più menzognero della "storia universale"; ma fu solo un minuto. Dopo pochi respiri della natura, l'astro s'irrigidì e gli animali intelligenti dovettero morire. Qualcuno potrebbe inventare una favola del genere, ma non riuscirebbe mai a illustrare adeguatamente quanto lamentevole, quanto vago e fugace, quanto inane e capriccioso appaia nella natura l'intelletto umano. Ci furono eternità in cui esso non c'era, e quando di nuovo non ci sarà più non sarà successo niente. Giacché per questo intelletto non c'è nessuna missione ulteriore che porti al di là della vita umana. Esso è totalmente umano e solo chi lo possiede e lo produce ne ha un'idea così patetica, quasi che su di esso ruotassero i cardini del mondo. Ma se noi potessimo comunicare con una zanzara, apprenderemmo che anch'essa vola nell'aria con questo *pathos* e si sente appunto il centro svolazzante del mondo.

NIETZSCHE, F. W., *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne*, 1873;
trad. it. di S. Giametta, *Su verità e menzogna in senso extramurale*, in, *Verità e menzogna*,
RCS, Milano 2010, p. 119.

L'ingresso nell'epoca dell'Antropocene potrebbe rappresentare la messa in scena di una "favola del genere". Certo, nel delinearla Nietzsche aveva come obiettivo critico la conoscenza umana e non il carattere antropogenico delle trasformazioni ambientali che potrebbero condurre alla nostra estinzione; tuttavia, la visionarietà del suo pensiero aveva già colto la brevità e la fragilità della storia umana nei confronti della storia del pianeta, di cui non solo fa parte, come gli altri animali, ma che lo inserisce in una scala di temporalità che lo sovrasta. Come avviene per l'umano, le storie e le narrazioni dell'Antropocene sono molteplici; nel prossimo capitolo, pertanto, presenteremo la sua narrazione ufficiale, cercando di evidenziarne limiti e problematiche per poi soffermarci su alcune proposte critiche alternative, in grado di legare il dibattito sulla crisi ecologica a quello dell'eredità del colonialismo europeo della modernità.

1. L'ANTROPOCENE, UN'EPOCA GEOLOGICA “UFFICIOSA”

Per quel che concerne l'ambito delle cosiddette “scienze dure”, è agli inizi del terzo millennio che si ravvisano le prime scintille di quella che poi sarà una vera e propria esplosione del dibattito attorno al concetto di “Antropocene”. A Cuernavaca, nel corso di una riunione dell'International Geosphere-Biosphere Programme (IGBP) – un gruppo di ricerca istituito per lo studio del “cambiamento globale” –, un noto chimico olandese avrebbe suggerito che parlare di Olocene era ormai impreciso: viviamo, piuttosto, nell'epoca dell'Antropocene. Fu così che pochi mesi dopo, sulla stessa rivista dell'IGBP, Paul Crutzen, Premio Nobel nel 1995 per i suoi studi sugli effetti chimici dell'ozono nell'atmosfera terrestre, e il biologo statunitense Eugene Stoermer suggerirono di introdurre una variazione nella scala geologica dei tempi¹⁷ proponendo l'avvio del processo che porterebbe al riconoscimento del passaggio all'epoca dell'Antropocene.

Alla base della proposta dei due scienziati sta la constatazione che l'impatto delle attività di origine antropica sul Sistema-Terra ha raggiunto una dimensione tale da poter considerare l'essere umano una vera e propria forza geologica. Più concretamente, gli effetti di queste attività hanno determinato il superamento di alcuni “limiti planetari”¹⁸; limiti che hanno reso possibile la vita così come la conosciamo in quella che oggi giorno continua a essere ufficialmente l'epoca geologica che ci ospita, l'Olocene. Numerosi sono gli elementi che nelle loro conseguenze rispecchiano in maniera più evidente il varco di queste soglie, alcuni di essi sono fenomeni come: il riscaldamento globale, legato all'implacabile

¹⁷ CRUTZEN, P. J. – STOEREMER, E., *The Anthropocene*, in “IGBP Global Change Newsletter”, n. 41, 2000, pp. 17-18.

¹⁸ L'idea della presenza di alcuni limiti ambientali da tenere in considerazione nel processo di crescita economica era già stata formulata negli anni Settanta nello studio del Club di Roma [DENNIS L. MEADOWS ET AL., *The Limits to Growth*, Universe Books, New York 1972]. Più recentemente un gruppo di scienziati ha delineato una serie di parametri che consentirebbe di misurare l'entità dei cambiamenti e il possibile varco dei limiti planetari entro i quali si sono potute evolvere le società agricole e industriali [ROCKSTRÖM, J. ET AL., *Planetary boundaries: exploring the safe operating space for humanity*, in “Ecology and Society”, n. 14 2009, art. n. 32]. Su questo tema rimandiamo a: LEWIS, S. – MASLIN, M. A., *Il pianeta umano. Come abbiamo creato l'Antropocene*, cit., VIII Globalizzazione 2.0, la “grande accelerazione”, 2 Superare i limiti planetari?; BONNEUIL, C. – FRESSOZ, J.-B., *La Terra, la Storia e noi. L'evento Antropocene*, cit., III Quali storie per l'Antropocene?, 9 Agnotocene. Esternalizzare la natura, economicizzare il mondo, L'economicizzazione del mondo.

aumento delle emissioni di anidride carbonica; la perdita di biodiversità, che corre a un tasso di estinzione delle specie mille volte superiore a quello standard per la geologia — consentendo il prospettarsi di una “sesta estinzione di massa”¹⁹ —; l’alterazione di alcuni cicli geochimici, come quelli del fosforo, dell’azoto o del carbonio, che intaccano sensibilmente gli equilibri di numerosi ecosistemi.

In parole semplici, potremmo dunque genericamente affermare che secondo la definizione geologica l’Antropocene è l’epoca geologica in cui le attività degli esseri umani in quanto specie vengono riconosciute come il fattore che maggiormente condiziona, in questo caso alterandoli, gli equilibri del pianeta nelle sue componenti fisiche, chimiche e biologiche. Gli umani, così, starebbero esercitando un potere le cui conseguenze, nei cambiamenti geologici della plurimilionaria storia della Terra, sono paragonabili a quelle di fenomeni come l’impatto di meteoriti, le eruzioni vulcaniche o la tettonica a placche.

Nella visione stratigrafica della scala dei tempi geologici (GTS), il riconoscimento di nuovi intervalli temporali (eoni, ere, periodi, epoche, età) è vincolato all’individuazione nei sedimenti fossili di elementi che attestino cambiamenti visibili della vita nel pianeta²⁰. Ma, quando avrebbe avuto origine questa nuova epoca geologica? Quale elemento testimonia il superamento dell’Olocene?

§ 1.1 Due ipotesi per l’Antropocene: “la Grande Accelerazione” e “l’*Orbis spike*”

Non è nei primi anni del terzo millennio che si è iniziato a discutere di Antropocene. Come illustratoci dalle imprescindibili ricerche sul tema degli scienziati Simone L. Lewis e Mark A. Maslin²¹ e degli storici Christophe Bonneuil e Jean-Baptiste Fressoz²², la constatazione dell’impatto umano sull’ambiente, le preoccupazioni per il cambiamento climatico e la sopravvivenza di ecosistemi, nonché le prime definizioni di un’epoca umana, appaiono già sul finire del XVIII

¹⁹ KOLBERT, E., *The Sixth Extinction: An Unnatural History*, Henry Holt & Co., New York 2014.

²⁰ LEWIS, S. L – MASLIN, M. A., *Il pianeta umano. Come abbiamo creato l’Antropocene*, cit., II Come suddividere il tempo geologico, 4 Conciliare le diverse concezioni dell’Antropocene.

²¹ ID, *Il pianeta umano. Come abbiamo creato l’Antropocene*, cit.

²² BONNEUIL, C. – FRESSOZ, J.-B., *La Terra, la Storia e noi. L’evento Antropocene*, cit.

secolo. A dare vigore e parvenza di novità a un dibattito attualmente così popolare è la provenienza interdisciplinare degli apporti scientifici sul tema degli ultimi cinquanta anni: questi contributi, riconducibili al paradigma teorico del “Sistema-Terra”, hanno invaso i confini di una tematica che fino a poco tempo prima era appannaggio esclusivo della geologia, impegnata a individuare prove della nuova epoca attraverso le “classiche” misure stratigrafiche. In effetti, come sottolinea Paolo Missiroli, il “Sistema-Terra”, o Earth System Science (ESS), è di fondamentale importanza nel dibattito antropocenico poiché implicato in tutte le ipotesi che vi partecipano. Si tratta di un approccio epistemologico che dialoga con numerose discipline in quanto assume che il pianeta Terra rappresenta un sistema in perenne autoregolamento attraverso complesse interazioni biogeochimiche e umane²³. Ad ogni modo l’Antropocene, come unità temporale geologica, non ha ancora riscosso consenso unanime tra gli addetti al settore e la sua validazione da parte del International Union of Geological Sciences (IUGS), pertanto, è ancora pendente.

Circa l’origine antropica dei mutamenti che stanno alterando gli equilibri biogeochimici dell’Olocene non paiono esserci perplessità per la comunità scientifica: l’aumento di anidride carbonica nell’atmosfera, le variazioni nella composizione chimica di quest’ultima e l’apparizione negli ultimi due secoli di nuove sostanze negli ecosistemi sono tracce inequivocabilmente lasciate dall’*Homo Sapiens*. Malgrado ciò, due aspetti fondamentali per una definizione scientifica del concetto di Antropocene e per il suo inserimento ufficiale nella carta cronostratigrafica del nostro pianeta, ovvero la data di inizio della nuova epoca e l’individuazione del *golden spike*²⁴ che ne testimonierebbe l’avvento, continuano ad essere dibattuti e ad essere oggetto di ipotesi tra loro non concordanti. Ad ogni modo, nel 2009 l’International Commission on Stratigraphy (ICS) ha istituito un gruppo di ricerca interdisciplinare, l’Anthropocene Working Group (AWP)²⁵ guidato dal geologo Jan Zalasiewicz, incaricandolo di esaminare l’Antropocene

²³ MISSIROLI, P., *Teoria critica dell’Antropocene. Vivere dopo la Terra, vivere nella Terra*, cit.

²⁴ Letteralmente “chiodo d’oro”, nel linguaggio tecnico GSSP (Global Stratotype Section and Point), con questo termine ci si riferisce a marcatori individuabili nei sedimenti che tracciano un chiaro confine tra due intervalli temporali geologici distinguibili per caratteristiche fossili.

²⁵ L’AWG è parte della sottocommissione sulla stratigrafia Quaternaria (SQS), che a sua volta è membro costituente della ICS. Le attività e le pubblicazioni di questo gruppo di ricerca sono consultabili sul sito: <http://quaternary.stratigraphy.org/working-groups/anthropocene/> (consultato il 20/07/2022).

come tempo geologico e di elaborare una proposta ufficiale da sottoporre al vaglio della IUGS. Tale proposta, per via delle discordanze di opinioni interne al gruppo, non è ancora stata inoltrata; nel 2017, tuttavia, l'AWP ha esortato tanto la IUGS quanto la ICS a adottare tale nozione come unità temporale geologica²⁶.

Nel limite delle nostre competenze, in questo contesto ci limiteremo ad esporre in maniera sintetica due ipotesi riguardanti l'origine dell'epoca umana. Coscienti del fatto che non sono le uniche supposizioni avanzate a tal riguardo²⁷ e che la nostra descrizione non potrà esserne esaustiva, riteniamo utile soffermarci su di esse per le diverse implicazioni di carattere extra-scientifico che ne scaturiscono e che torneranno in seguito nello sviluppo del testo.

La prima ipotesi che prendiamo in considerazione è “ufficiosa”, ovvero quella che riscuote sempre più consenso all'interno dell'AWG e che probabilmente verrà adottata dalla comunità scientifica internazionale. Nonostante la travagliata e poco trasparente²⁸ storia del gruppo di lavoro, Zalasiewicz e numerosi suoi membri²⁹ sostengono che la nuova epoca geologica inizi simultaneamente al momento storico della “Grande Accelerazione”³⁰. Con tale espressione gli storici dell'ambiente si riferiscono all'intervallo di tempo corrispondente grosso modo alla seconda metà del Novecento, un momento caratterizzato dalla creazione di istituzioni che rendono definitiva la globalizzazione dei mercati determinando un'impennata di diversi indicatori legati all'attività umana: l'aumento demografico, che si traduce in un aumento dei consumi di energia acqua e suolo, l'alterazione dei cicli globali di alcuni elementi chimici (azoto e fosforo) fondamentali per gli ecosistemi, il tasso di crescita della concentrazione atmosferica di carbonio e metano.

²⁶ ZALASIEWICZ, J. A. ET AL., *The Working Group in the Anthropocene: Summary of evidence and interim recommendations*, in “Anthropocene”, cit.

²⁷ Paul Crutzen, ad esempio, propende a situare l'origine dell'Antropocene sul finire del XVIII secolo con la prima rivoluzione industriale [CRUTZEN, P. J., *Geology of mankind*, in “Nature”, n. 415, 2002, p. 23].

²⁸ Il lavoro del gruppo di ricerca è stato spesso contraddittorio nelle sue proposte e poco trasparente nel riferire i criteri decisionali delle stesse [LEWIS, S. L. – MASLIN, M. A., *Il pianeta umano. Come abbiamo creato l'Antropocene*, cit., VIII Vivere in tempi epocali, 3 Il gruppo di lavoro sull'Antropocene; ELLIS, E. ET AL., *Involve social scientists in defining the Anthropocene*, in “Nature”, n. 540, 2016, pp. 192-93.]; inoltre, è stato criticato per lo scarso numero di membri di sesso femminile e di provenienza non occidentale [BARCA, S., *L'Antropocene: una narrazione politica*, in “Riflessioni sistemiche”, n. 17, 2017, pp. 56-67].

²⁹ ZALASIEWICZ, J. A. ET AL., *The Working Group in the Anthropocene: Summary of evidence and interim recommendations*, in “Anthropocene”, cit.

³⁰ Per un approfondimento si rimanda a: ENGELKE, P., *The Great Acceleration: An Environmental History of the Anthropocene since 1945*, Belknap, New York 2016; STEFFEN, W. ET AL., *The trajectory of the Anthropocene: the Great Acceleration*, in “Anthropocene Review”, n. 2, 2015, pp. 81-98.

Per quel che concerne il marcatore nei sedimenti geologici che testimonierebbe e giustificerebbe il passaggio a una nuova epoca geologica, la scelta dei sostenitori di questa ipotesi è ricaduta su un isotopo radioattivo del carbonio, il carbonio-14. Questo elemento, legato all'impiego di armi nucleari, è stato individuato in diversi depositi geologici; nello specifico, la sua ricaduta radioattiva (*fall-out*) ha un iniziale crescita negli anni Cinquanta per poi raggiungere il culmine intorno al 1965 in seguito all'interdizione parziale degli esperimenti nucleari del 1963. L'AWG non ha ancora ufficialmente adottato una data d'inizio per la sua ipotesi Antropocene, buona parte dei/delle componenti, tuttavia, propende per il picco di *fall-out* del carbonio³¹.

La seconda ipotesi è stata avanzata da Lewis e Maslin su un articolo della prestigiosa rivista *Nature* nel 2015³². Nel loro *Il pianeta umano. Come abbiamo creato l'Antropocene*, con quella che chiamano teoria del “two-step doppio” i due autori indicano quattro momenti chiave per la storia sociale dell'umanità che consistono in due cambiamenti energetici e due organizzativi della società³³ umana: l'agricoltura e l'utilizzo di combustibili fossili, da un lato, e lo scambio colombiano e la Grande Accelerazione, dall'altra. Lo “scambio colombiano”, termine coniato dallo storico Alfred Crosby³⁴, è il processo di intercambio transoceanico di specie innescatosi con l'inizio delle colonizzazioni europee del XVI secolo. Quasi arginando la deriva dei continenti, questo processo è concomitante a quella che nei fatti è la prima forma di globalizzazione dei mercati e segna profondamente la storia umana: da un lato, si diffusero in tutto il mondo le malattie europee che decimarono le popolazioni ad esse non immuni, dall'altro, lo scambio intercontinentale di specie permise una selezione più proficua degli animali e delle piante da allevare e addomesticare, generando un sensibile aumento della produzione agricola, una trasformazione della alimentazione e l'omogeneizzazione delle specie.

³¹ZALASIEWICZ, J. A. ET AL., *When did the Anthropocene begin? A mid-twentieth century boundary level is stratigraphically optimal*, in “Quaternary International”, n. 383, 2015, pp. 196-203.

³²LEWIS, S. L. – MASLIN, M. A., *Defining the Anthropocene*, in “Nature”, n. 519, 2015, pp. 171-80.

³³ Il singolare, potenziale vettore di universalismo ingenuo e astratto, è usato dagli autori, che ad ogni modo riconoscono che «ciascuna cultura è l'espressione di un risultato unico, il che porta a una grande diversità e a importanti differenze nell'ambito di ciascuno dei tipi di organizzazione sociale individuati». [LEWIS, S. L.– MASLIN, M. A., *Il pianeta umano. Come abbiamo creato l'Antropocene*, cit., X Come siamo diventati una forza della natura, 1 Le società umane sono sistemi adattativi complessi.]

³⁴ CROSBY, A., *The Columbian Exchange. Biological and Cultural Consequences of 1492*, Praeger, London 2003.

A differenza dell'AWG, questa proposta individua il suo “chiodo d'oro” antropocenico nel primo momento di globalizzazione della società umana. L'elemento-marcatore nei sedimenti geologici che testimonierebbe un cambiamento globale, ovvero diacronicamente diffuso, è l'anidride carbonica: la sua concentrazione atmosferica, rilevabile nelle carote di ghiaccio dell'Antartide, tradisce il macabro silenzio che le autoproclamate imprese di civilizzazione dello scambio colombiano si lasciarono alle spalle. I due ricercatori mostrano come nel periodo che segue la “scoperta” delle Americhe e il conseguente genocidio delle sue popolazioni, dovuto ai massacri ma specialmente alle infermità degli europei,

I dati ad alta risoluzione ricavati da carote di ghiaccio dell'Antartide mostrano [...] un'insolita e pronunciata diminuzione dell'anidride carbonica atmosferica, che iniziò molto lentamente nel 1520, divenne più rapida a partire dal 1570 fino a raggiungere un minimo all'incirca nel 1610, per poi risalire. [...] la flessione dell'anidride carbonica fu causata dal sequestro di carbonio da parte delle terre emerse e non negli oceani [...] in questo periodo la morte di 50 milioni di persone portò alla rimozione di 13 miliardi di tonnellate in più di carbonio per la ricrescita delle foreste [...] la conseguenza fu il raffreddamento globale che si ebbe dal 1594 al 1677 [...] il calo temporaneo di anidride carbonica potrebbe essere usato come chiodo d'oro per segnare l'inizio dell'Antropocene. È stato chiamato *Orbis spike* perché l'emisfero orientale e quello occidentale dell'umanità si riunirono dopo più di 12 000 anni di separazione.³⁵

§ 1.2 Il peso politico implicato nella datazione dell'origine dell'Antropocene

Tirando delle generiche somme, è facile intuire la problematicità del concetto scientifico di Antropocene. *In primis*, tuttora non ne esiste una definizione scientificamente univoca, è un *concetto debole*: come abbiamo visto, dal momento che l'AWG non ha trasmesso una proposta definitiva allo IUGS – manca un accordo sulla data d'inizio –, l'Antropocene non è ancora stato riconosciuto ufficialmente come epoca geologica. In più, l'ipotetico processo di validazione di tale proposta richiederebbe non poco tempo e se a questo sommiamo le difficoltà scaturite dalla

³⁵ LEWIS, S. – MASLIN, M. A., *Il pianeta umano. Come abbiamo creato l'Antropocene*, cit., V Globalizzazione 1.0, Il mondo moderno, 4. Un terremoto globale del sistema Terra.

recente pandemia di SARS-CoV-2, è possibile capire come mai si è ancora in un nulla di fatto. Queste difficoltà tecniche inducono le scienziate e gli scienziati ad usare con cautela tale nozione, il cui confronto, inoltre, come ha osservato Claudia Briones, li colloca in una situazione paradossale: nell'articolazione della scala dei tempi geologici, le sue unità sono sempre state definite retrospettivamente al fine di dare ordine ad un passato remoto; con l'Antropocene, di contro, si starebbe discutendo di cambiamenti avvenuti in un tempo relativamente molto recente, in cui chi fa le regole dell'ordine dei tempi si autoproclama principale motore geologico³⁶.

Come emergerà dalle pagine seguenti, nel dibattito umanistico questa problematicità concettuale dell'epoca umana acquisisce una dimensione più vasta e complessa. In questo contesto, per quel che concerne le due ipotesi sopra esposte, ci limitiamo a condividere con gli autori della teoria dell'*Orbis Spike* l'opinione che come data d'inizio dell'Antropocene bisognerebbe optare per il 1610. Effettivamente, come da loro stessi riconosciuto³⁷, il periodo della Grande Accelerazione soddisfa ampiamente l'approccio stratigrafico offrendo numerosi indicatori diacronicamente diffusi nel pianeta – a differenza di quelli circostanziali legati all'esplosione dell'agricoltura e alla prima rivoluzione industriale –; in questo periodo inoltre, considerando il quadro epistemologico del Sistema Terra, diversi parametri attestano il definitivo abbandono, quindi il radicale mutamento, della rara stabilità climatica dell'Olocene. Tuttavia, datare l'inizio dell'epoca umana in tempi così vicini a quelli attuali può oscurare il processo e le dinamiche che hanno portato ad essa: l'ampia disposizione di indicatori e parametri nella seconda metà del XX secolo risalta gli irrefrenabili effetti della trasformazione antropogenica dell'ambiente; concentrandosi su di essi e relegando ai margini le riflessioni sulle sue cause, si corre il rischio di percepire il nuovo tempo geologico come un'insuperabile condizione in cui l'umanità si è accidentalmente venuta a trovare.

Anche l'ipotesi di Lewis e Maslin possiede i suoi vantaggi in ottica scientifica: far risalire al 1610 l'inizio dell'Antropocene permette cogliere la progressività temporale di alcuni cambiamenti caratteristici della nuova epoca,

³⁶ BRIONES, C. – LANATA, J. L., *El futuro del antropoceno*, in "Utopía y Praxis Latinoamericana", anno 24, n. 84, 2019, pp. 19-31, p. 20.

³⁷ LEWIS, S. L. – MASLIN, M. A., *Defining the Anthropocene*, cit., pp. 176-177.

come ad esempio il processo di omogeneizzazione delle specie e l'utilizzo di combustibili fossili, che consentono di costruire solidi "ponti interdisciplinari" con discipline come la biologia e le scienze sociali. Inoltre, è proprio a partire da quell'anno che il valore della famigerata accumulazione atmosferica di CO₂ tornò a risalire per poi non conoscere più battute d'arresto: l'intervallo di tempo in cui ebbe luogo la riduzione di anidride carbonica (1520-1667) è l'ultimo periodo globalmente freddo conosciuto nella storia del nostro pianeta. Ciononostante, riteniamo che il vantaggio più importante che apporta questa ipotesi radichi nella dimensione etico-politica.

Gli scienziati e le scienziate che più attivamente si occupano di Antropocene certo non disconoscono il peso politico che implica stabilire una data d'inizio per la nuova epoca geologica³⁸. Cosciente di ciò, Paul Crutzen, colui che ha reso popolare il concetto qui in esame, decise di non utilizzare un "classico" *golden spike* stratigrafico per sancire la sua nascita, ma una data simbolica, ovvero il 1784, anno in cui venne brevettata la prima locomotiva a vapore³⁹. Concentrandosi sul rapporto tra cambiamento climatico ed emissioni di CO₂, il chimico olandese intendeva dar risalto alla decisiva influenza che lo specifico modello economico e le relative tecnologie imposte dalla Rivoluzione industriale hanno avuto per la generazione dell'epoca umana. Ci chiediamo, tuttavia, se anche in questa datazione non si annidi la minaccia di narrare una storia parziale, situata e ingenua dell'universale "umanità".

Stabilire una data d'inizio per l'Antropocene determina fortemente le narrazioni che di esso in seguito vengono proposte. Riteniamo che il grande pregio dell'ipotesi *Orbis spike* sia quello di far riemergere il profondo legame tra la crisi ambientale e le vicissitudini che artolarono l'espansionismo coloniale europeo: «da una prospettiva narrativa, facendo iniziare l'Antropocene con la nascita del mondo moderno si narra una storia di un nuovo modo di vivere guidato dal profitto. Questa nuova epoca geologica si basa sullo schiavismo e sul colonialismo, resi possibili da un'industria finanziaria operante a lunga distanza»⁴⁰. Come avremo

³⁸CRUTZEN, P. J., *Geology of mankind*, cit., p. 23.

³⁹ ID., *Benvenuti nell'Antropocene. L'uomo ha cambiato il clima, la Terra entra in una nuova era*, Mondadori, Milano, 2015.

⁴⁰ LEWIS, S. – MASLIN, M. A., *Il pianeta umano. Come abbiamo creato l'Antropocene*, cit., IX Definire l'Antropocene, 4. L'Orbis spike.

modo di approfondire nelle pagine seguenti, vincolare la nuova epoca geologica al colonialismo permette di leggere l'attuale *crisi climatica* attraverso le categorie logiche di un'ideologia protocapitalista che fa dell'*estrattivismo* e dell'*accumulazione di risorse tramite spossamento* le pratiche imprescindibili per la sua espansione⁴¹.

Nella ricezione del dibattito antropocentrico da parte degli studi umanistici, insieme alla controversia circa l'inizio della nuova epoca, un altro elemento che ha generato un confronto fra numerose autrici e autori è la sua nomenclatura; l'elezione di queste due componenti nella determinazione del concetto, in effetti, struttura *in nuce* gli orizzonti semantici sottintesi nella sua narrazione: «definire l'epoca dell'Antropocene e la sua data di inizio ha implicazioni non solo per il modo in cui comprendiamo il mondo, ma anche conseguenze materiali, conseguenze che interessano i corpi e la terra»⁴². Chi si nasconde o cosa è celato dall'iperuranico *ἄνθρωπος*? È stata l'umanità in quanto specie a dare origine a questi cambiamenti globali? Come affrontano le minacce ambientali che si stagliano all'orizzonte le diverse narrazioni sull'Antropocene?

⁴¹ MOORE, J., *Antropocene o Capitalocene? Scenari di ecologia-mondo nell'era della crisi planetaria*, cit.

⁴² DAVIS, H. – TODD, Z., *On the Importance of a Date, or, Decolonizing the Anthropocene*, in "ACME: An International Journal for Critical Geographies", vol. 16, n. 4, pp. 761-780, p. 767 [N.B. Dove non indicato diversamente, le traduzioni sono dell'autore della tesi].

2. ORIGINE E CONDIZIONE NELLE NARRAZIONI DELL'ANTROPOCENE

La ricezione del dibattito scientifico sull'Antropocene da parte degli studi umanistici non ha certo procurato un'interpretazione del tema che riscuota maggior consenso; piuttosto, ha avuto l'effetto di generare una decisa moltiplicazione delle problematiche riconducibili alla sua definizione. La "debolezza concettuale" legata alla controversia dell'individuazione del momento in cui si sarebbe originata la nuova epoca geologica viene amplificata da tutta una serie di considerazioni che riguardano le criticità implicate dall'assunzione della teoria antropocenica e che fanno del tema un punto d'incrocio di diverse prospettive disciplinari.

Pensare l'Antropocene porta oltre la dimensione concettuale di questo termine. In effetti, come ha sostenuto Tom Cohen⁴³, sin dalla sua riapparizione nella riunione di Cuernavaca attraverso l'esclamazione di Crutzen l'Antropocene assume i contorni di un *atto performativo* più che di un concetto geologico o ontologico. Dire "ἄνθρωπος" e renderlo il protagonista responsabile delle trasformazioni del pianeta significa tralasciare il ruolo che un determinato tipo di economia e le società che l'hanno modellata esercitano nel cambiamento della biosfera, facendo ricadere la colpa su una universale quanto astratta "umanità". Dunque, al "difetto di origine" e al "difetto disciplinare"⁴⁴, dovuto alla crescente eterogeneità degli approcci epistemologici impiegati, si somma quello legato all'elezione del nome della nuova epoca geologica⁴⁵.

Il coinvolgimento progressivo di diverse correnti di pensiero che elaborano il tema a partire dai loro rispettivi presupposti ha reso l'Antropocene un vero e proprio *campo di disputa* dove ogni partecipante vede nella nuova epoca una conferma delle sue convinzioni pregresse⁴⁶. Si tratta quindi di un concetto ambiguo,

⁴³ COHEN, T., *Trolling "Anthropos" - Or, Requiem for a Failed Prosopopeia*, in (a cura di) T. COHEN – C. COLEBROOK – J. H. MILLER, *The twilight of the Anthropocene idols*, Open humanities press, London 2016, pp. 20-80, p. 37.

⁴⁴ VIGNOLA, P., *Figli di un Antropocene minore. Il «popolo a venire» come individuazione ecologica collettiva*, in (a cura di) I. PELGREFFI, *Teoria, natura, politica*, Kaiak, Pompei 2018, pp. 89-104, p. 94.

⁴⁵ Sul tema, rimandiamo a: CRIST, E., *On the Poverty of Our Nomenclature*, in (a cura di) J. MOORE, *Anthropocene or Capitalocene? Nature, History, and the Crisis of Capitalism*, PM Press, Oakland 2016, pp. 14-33.

⁴⁶ BARANZONI, S. – LUCCI, A. – VIGNOLA, P., *L'Antropocene. Fine, medium o sintomo dell'uomo?*, in "Lo Sguardo – Rivista di Filosofia", vol. III, n. 22, 2016, pp. 5-9.

il cui emergere con prepotenza anche negli ambiti extra-accademici è motivato dalla peculiarità di rappresentare allo stesso tempo una *diagnosi*⁴⁷: il Sistema-Terra sta oltrepassando quei limiti planetari che adesso simboleggiano delle soglie critiche per la stessa sopravvivenza dell'umanità. In questo modo, la natura performativa dell'Antropocene si palesa nella plausibilità di catastrofici scenari d'estinzione massiva, prende corpo nei traumatici contorni di un *evento* che invade le nostre vite e che richiede uno sforzo in comune: «riconoscere la natura di evento dell'Antropocene significa prendere sul serio la storia e imparare a lavorare con le scienze cosiddette esatte, senza per questo limitarsi al ruolo di cronisti di una storia naturale delle interazioni tra la specie umana e il sistema Terra»⁴⁸.

Atto performativo, diagnosi o evento, ironicamente l'epoca umana potrebbe quindi prevedere la scomparsa prematura del suo sceneggiatore, ma non solo:

[...] ciò che probabilmente rende l'Antropocene un concetto problematico ma anche affascinante e fecondo risiede in una constatazione contraddittoria: l'Antropocene svelerebbe in realtà la fallacia dell'antropocentrismo. In altre parole, nel momento stesso in cui si attribuisce all'uomo una regia catastrofica nei confronti della terra che rischia di condurlo alla sua scomparsa, alla sua fine, ci si rende sempre più consapevoli di quanto l'umanità e la sua esistenza dipendano essenzialmente da entità non-umane, quali gli agenti atmosferici, le tecnologie, gli altri esseri viventi e, più in generale, la Terra⁴⁹.

Dall'insieme di queste costatazioni, e a partire da una prospettiva più filosofica, è possibile cogliere le numerose problematichità concettuali che ne susseguono e che verranno approfondite nello sviluppo del testo. Infatti, si può iniziare affermando che una volta accettata la teoria antropocenica, e riconosciuto quindi lo *status* di forza geologica nell'essere umano, la dicotomia *natura/cultura* è la prima categoria ad essere smentita e a dover essere ridiscussa: lo *status* di agente geologico in grado di modificare strutturalmente gli equilibri del sistema Terra contraddice la discontinuità ontologica che in buona parte della tradizione

⁴⁷ SVAMPA, M., *El Antropoceno como diagnóstico y paradigma. Lecturas globales desde el Sur*, in "Utopía y Praxis Latinoamericana", anno 24, n. 84, 2019, pp. 33-54.

⁴⁸ BONNEUIL, C. – FRESSOZ, J.-B., *La Terra, la Storia e noi. L'evento Antropocene*, cit., Pagine iniziali, Premessa.

⁴⁹ VIGNOLA, P., *Antropocene e geofilosofia. Una lettura selvaggia della differenza*, in "La Deleuziana", n. 4, 2016, pp. 80-97, p. 81.

filosofica moderna ha caratterizzato la descrizione del *dualismo* essere umano/natura. A partire dal famoso dualismo cartesiano o dalla matematizzazione dell'universo galileiana, e arrivando anche al panorama filosofico del XX secolo, la relazione tra i due poli è retta da una *logica della separazione* che, da un lato relega la natura in una dimensione oggettuale che la rende passiva, unica, essenzialmente non-umana e costretta in leggi universali, dall'altro la imprigiona nello sguardo di un soggetto creatore e possessore delle chiavi per la sua comprensione universale; una natura, insomma, rappresentante dell'*alterità* assoluta.

Si profila così l'urgenza di ripensare il nostro modo d'intendere il *rapporto con il mondo*, il nostro modo di abitarlo, svincolandolo dall'*antropocentrismo* che non solo è intrinsecamente racchiuso nel termine Antropocene ma che traspare anche, come vedremo, nelle soluzioni di geoingegneria che la narrazione *mainstream* propone. Tale operazione, però, non può essere eseguita senza considerare criticamente anche l'altro polo della relazione in questione: l'*umano*. In effetti, a quale umanità si fa riferimento con l'impiego dell'universale *ἄνθρωπος*? Le azioni che stanno alla base delle attuali trasformazioni del sistema Terra sono da considerarsi di natura antropogenica o sociogenica? Vediamo, in questo modo, che pensare criticamente le sfide lanciate dalla nuova epoca geologica implica questionare anche l'*etnocentrismo* che accompagna buona parte delle interpretazioni, scientifiche e no, che ne sono state date.

Gli assi concettuali sopra menzionati sono presenti in tutte le discussioni che vertono sulla tematica antropocenica; il confronto critico, o meno, delle autrici e degli autori con essi determina il tipo di narrazione che ne propongono. In effetti, anche nei settori delle cosiddette "scienze dure", si è consapevoli di come qualsiasi trattazione abbia un peso politico nel valorizzare, o nell'invisibilizzare, quelle specifiche relazioni sociali di produzione e consumo che hanno portato gli umani ad alterare il Sistema-Terra⁵⁰. L'elezione del nome per la nuova epoca geologica indica quale aspetto critico la proposta vuole affrontare e, in linea generale, a quale *causa* attribuirne le responsabilità; in questo modo, i suggerimenti in tal senso si

⁵⁰ BAUER, A. - ELLIS, E., *The Anthropocene Divide. Obscuring Understanding of Social-Environmental Change*, in "Current Anthropology", n. 59, 2018, pp.209–227.

sono moltiplicati: Capitalocene⁵¹, Tecnocene⁵², Piantagionocene⁵³, Negrocene⁵⁴, Necrocene⁵⁵, Chthulucene⁵⁶, Trumpocene⁵⁷.

Ciò che accomuna l'intento dietro queste ultime nomenclature, come avremo modo di vedere, è la necessità di non considerare il cambiamento climatico la conseguenza di un comportamento di specie e di responsabilizzare terminologicamente, quindi, determinate pratiche storiche. Al tempo stesso, riteniamo che occorra sempre tenere a mente che non tutti e tutte coloro che utilizzano il termine Antropocene lo fanno in maniera acritica e che, pur riconoscendo l'interdisciplinarietà del dibattito, nella specificità del linguaggio impiegato dalla geologia e dal paradigma teorico del Sistema-Terra la parola *ἄνθρωπος* non viene adoperata per attribuire responsabilità morali⁵⁸. Inoltre, va dato atto che, sebbene le precedenti "controproposte" abbiano il merito di illuminare uno specifico meccanismo di dominio che produce e distribuisce iniquamente il disastro ambientale e le sue conseguenze, non sempre integrano nelle loro considerazioni il funzionamento simultaneo di altre logiche di potere che si intersecano con ognuna di esse.

⁵¹ MOORE, J., *Antropocene o Capitalocene? Scenari di ecologia-mondo nell'era della crisi planetaria*, cit.

⁵² CERA, A., *Dall'Antropocene al Tecnocene. Prospettive etico-antropologiche dalla "terra incognita"*, in "S&F scienzae filosofia.it", n. 21, 2019, pp.179-199. Disponibile su: <https://www.scienzae filosofia.it/2019/06/29/dallantropocene-al-tecnocene-prospettive-etico-antropologiche-dalla-terra-incognita/> [consultato il 29/06/2022].

⁵³ HARAWAY, D. – TSING, A., *Reflections on the Plantationocene. A Conversation with Donna Haraway and Anna Tsing moderated by Greg Mitman*, A. HOPES – L. PERRY (a cura di), Edge Effects Magazine, 2019; trad. it. di Collettivo Ortica, *Riflessioni sul Plantationocene. Conversazione tra Gregg Martin, Donna Haraway e Anna Tsing*, 2021, disponibile online su <http://www.collettivoepidemia.org/it/riflessioni-sul-plantationocene/> [ultima consultazione 06/15/2022].

⁵⁴ FERDINAND, M., *Decolonial ecology. Thinking from the Caribbean World*, Polity, cit.

⁵⁵ MCBRIEN, J., *Accumulating extinction: Planetary catastrophism in the Necrocene*, in (a cura di) J. MOORE, *Anthropocene or Capitalocene? Nature, History, and the Crisis of Capitalism*, cit., pp. 116-137.

⁵⁶ HARAWAY, D., *Staying with the Trouble - Making Kin in the Chthulucene*, Duke University Press, Durham 2016; trad. it. di C. Durastanti e C. Ciccioni, *Chthulucene. Sopravvivere su un pianeta infetto*, Nero, Roma 2019, edizione Kindle.

⁵⁷ COHEN, T., *Make Anthropos Great Again! Notes on the Trumpocene*, in "Azimuth", n. 9, 2017, pp. 97-112.

⁵⁸ Dipesh Chakrabarty ha sintetizzato con acume che «la parola non designa o connota un senso di unicità degli umani rivolto verso l'interno. "Anthropos" qui non ha alcun valore morale, dal momento che non significa colpevolezza. Serve semplicemente a suggerire il tipo di forza geofisica che di solito è necessaria per modificare il clima nel suo complesso stavolta è stato fornito – a differenza di qualunque altro momento della storia del pianeta – principalmente dalle azioni umane. È un termine causale che non significa alcuna colpevolezza morale» [CHAKRABARTY, D., *The Human Condition in the Anthropocene*, The Tanner Lectures in Human Values, Yale University, febbraio 18-19, 2015 pp. 139-188; trad. it. di C. De Michele, *La condizione umana nell'Antropocene*, in *La sfida del cambiamento climatico. Globalizzazione e Antropocene*, D. DE MICHELE (a cura di), ombre corte, Verona 2021, pp. 80-81].

La nostra opinione è che anche in ambito umanistico sarebbe preferibile continuare a mantenere il termine Antropocene, considerandolo una nozione-sintesi che ha la capacità di abbracciare un orizzonte di temi pluridimensionale. Riteniamo infatti che con questa scelta, da un lato, si continuano a creare “ponti” per l’incontro di diverse discipline, dall’altro, si rende possibile «*incorporar el análisis de y crítica a los efectos de interseccionalidad de distintos sistemas de dominación con trayectorias diversas pero, sobre todo, mostrar la globalidad de efectos sobre el planeta sin negar ni responsabilidades diferenciales ni la necesidad de convocar a diálogos ampliados que den cabida en pie de igualdad a diversas opiniones, valoraciones y conocimientos* [incorporare l’analisi e la critica degli effetti di intersezionalità di distinti sistemi di dominio con diverse traiettorie, ma, soprattutto, mostrare la globalità degli effetti sul pianeta senza negare né responsabilità differenziali né la necessità di convocare dialoghi allargati che diano uguale spazio a opinioni, valutazioni e conoscenze su un piano di parità]»⁵⁹.

Infine, ma non da ultimo, conservando la nomenclatura “ufficiale” si salvaguarderebbe anche l’innegabile accrescimento di presa di coscienza del grande pubblico sul tema del cambiamento globale che negli ultimi anni proprio attraverso questo termine ha iniziato a circolare prepotentemente nei *mass-media*. Come osservano la filosofa argentina Deborah Danowski e l’antropologo brasiliano Eduardo Viveiros de Castro nel loro preziosissimo testo *Esiste un mondo a venire? Saggio sulle paure della fine*⁶⁰, è probabilmente lo scenario di estinzione di massa legato all’Antropocene, che si presenta sotto la forma di un’incombente *apocalissi*, l’aspetto che maggiormente ha condizionato la sua rappresentazione in numerose opere distopiche destinate al grande pubblico e che ha fatto “risolvere” il pensiero critico dei movimenti pacifisti del Novecento impegnati contro l’utilizzo di armi atomiche ispirato a figure di rilievo nel panorama filosofico come Hannah Arendt, Günther Anders a Hans Jonas.

La nostra scelta di mantenere il termine Antropocene è dettata dall’intenzione di preservare la ricchezza e l’inclusività del concetto senza rinunciare ad un approccio critico e all’intersezionalità delle problematiche

⁵⁹ BRIONES, C. – LANATA, J. L., *El futuro del antropoceno*, in “Utopía y Praxis Latinoamericana”, cit., p.27.

⁶⁰ DANOWSKI, D. – VIVEIROS DE CASTRO, E., *Há mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins*, ISA, Florianópolis 2014; trad. it. di A. Lucera e A. Palmieri, *Esiste un mondo a venire? Saggio sulle paure della fine*, Nottetempo, Milano 2017, edizione Kindle.

sollevate dalle diverse narrazioni. Nel proseguimento del capitolo, quindi, presenteremo in un primo momento la narrazione ufficiale della nuova epoca per poi soffermarci sulle critiche ad essa rivolte dal concetto di Capitalocene.

§ 2.1 La narrazione ufficiale del Buon Antropocene: caratteristiche e presupposti

Il “Buon Antropocene”, è la narrazione ufficiale della nuova epoca geologica, fatta propria da numerosi/e scienziati/e, ma soprattutto dalla divulgazione *mainstream* e dagli enti politici chiamati ad agire per contrastare il cambiamento climatico. In maniera sommaria, questa descrizione, che vuole essere una *storia delle interazioni tra la specie umana e il Sistema-Terra*, individua l’origine dei cambiamenti climatici nell’*Homo Sapiens*, che per sua naturale inclinazione avrebbe condotto irrimediabilmente all’Antropocene e che può superarne le sfide con l’ausilio delle tecnologie.

La definizione di “Buon Antropocene” è stata coniata da Simon Dolby⁶¹ per riferirsi all’idea ottimistica della nuova epoca geologica che sta dietro le proposte avanzate da alcuni scienziati del Sistema-Terra per fronteggiare il cambiamento climatico. Questi ultimi, in effetti, ritengono che l’avvento della nuova epoca possa essere considerato dall’umanità un’ottima opportunità per mettere alla prova le proprie capacità creative e prendere il proprio destino per mano. Autori come «Schellnhuber e Crutzen hanno provato a immaginare un Prometeo tecnocratico guidato da una sapiente “sfera del pensiero umano”, la noosfera, che userebbe i suoi poteri senza precedenti per cancellare il danno ambientale che ha causato e per costruire un futuro migliore per il pianeta che possa durare milioni di anni»⁶². Anche a un primo sguardo, si tratta essenzialmente di strategie che si rivelano profondamente moderne per la loro fiducia nella ragione, nel potere delle tecnologie e nella nobiltà dell’indagine umana⁶³.

⁶¹ DALBY, S., *Framing the Anthropocene: The good, the bad and the ugly*, in “The Anthropocene Review”, vol. 3, n. 1, 2016, pp. 37-43.

⁶² ELLIS, E., *Anthropocene. A Very Short Introduction*, Oxford University Press, Oxford 2018; trad. it. di C. Turrini, *Anthropocene. Esiste un futuro per la terra dell’uomo?*, G. BOLOGNA (a cura di), Giunti, Firenze 2020, edizione Kindle, 8 Prometeo, Buon Antropocene.

⁶³ HAMILTON, C. – BONNEUIL, C. – GEMENNE, F., *Thinking the Anthropocene*, in (a cura di) C. HAMILTON – C. BONNEUIL – F. GEMENNE., *The Anthropocene and the Global Environmental Crisis. Rethinking modernity in a new epoch*, Routledge, London e New York 2015, pp. 1-14, p. 9.

L'insieme delle soluzioni previste dal Buon Antropocene rientra nel campo disciplinare della *geoingegneria* e annovera strategie come «la cattura e lo stoccaggio diretto di CO₂ atmosferica (“cattura diretta dell’aria”), la piantagione di nuovi alberi, la riduzione della lavorazione del suolo, l’inserimento di carbone nel suolo (“biochar”) e la fertilizzazione degli oceani, insieme al miglioramento della captazione e dello stoccaggio biologico del carbonio»⁶⁴. In realtà, la letteratura scientifica riserva seri dubbi circa la fattibilità tecnica ed economica di questo approccio alla problematica ambientale, nonché sulla rilevanza dei suoi possibili effetti – di cui inoltre non è possibile prevedere in quale modo interagiranno con i complessi *feedback* del Sistema-Terra⁶⁵. Il timore è che queste soluzioni siano dettate più dalla volontà di garantire la perpetua crescita del sistema economico piuttosto che dall’intenzione di creare nuove logiche per un futuro dove l’umanità possa ridurre il suo impatto ambientale e, allo stesso tempo, sopravvivere: «gli attuali piani dei governi di tutto il mondo, se realizzati, “salveranno” il mondo distruggendolo in un modo diverso [...] La ragione di fondo per cui la BECCS [bioenergia con cattura e stoccaggio del carbonio] è tanto attraente è che rinvia il momento in cui si devono intraprendere azioni»⁶⁶.

Bonneuil e Fressoz, che hanno chiamato questa narrazione ufficiale “l’Antropocene degli antropocenologi” facendo riferimento a filosofi, storici e scienziati del Sistema-Terra che ne hanno sostenuto la divulgazione e più precisamente alla ricostruzione storica dello stesso Crutzen⁶⁷, mettono in evidenza come questa periodizzazione della nuova epoca geologica poggi su una classica narrativa storica articolata in tre tappe seguendo principalmente il criterio della quantità di emissioni di anidride carbonica rilasciate dall’attività umana⁶⁸. La prima tappa di questo racconto ufficiale viene inaugurata dalla *Rivoluzione Industriale* e chiusa dalla Seconda Guerra Mondiale: elemento determinante per questo periodo è l’impiego dell’energia fossile, principalmente nella forma del binomio carbone-

⁶⁴ ELLIS, E., *Antropocene. Esiste un futuro per la terra dell’uomo?*, cit., 8 Prometeo, Geoingegneria.

⁶⁵ LEWIS, S. – MASLIN, M. A., *Il pianeta umano. Come abbiamo creato l’Antropocene*, cit., XI Homo dominus può diventare saggio?, 3 L’eguaglianza è necessaria?.

⁶⁶ Ibid.

⁶⁷ STEFFEN, W. – CRUTZEN, P. J. – J. R. MCNEILL, J. R., *The Anthropocene: Are Humans Now Overwhelming the Great Forces of Nature*, in “AMBIO: A Journal of the Human Environment”, vol. 36, n. 8, 2007, pp. 614-621.

⁶⁸ BONNEUIL, C. – FRESSOZ, J.-B., *La Terra, la Storia e noi. L’evento Antropocene*, cit., II Parlare per la Terra, guidare l’umanità, 3 Clio, la Terra e gli antropocenologi, La “storia a tappe”

vapore, che da un lato determina un sensibile aumento della concentrazione atmosferica di CO₂ e dall'altro rende possibile una crescita esponenziale, quadruplicata in due secoli, del consumo energetico.

La seconda tappa di questo resoconto coinciderebbe con il periodo della *Grande Accelerazione*. Come abbiamo già potuto osservare, tale momento storico è caratterizzato «dal collasso delle istituzioni preindustriali europee, il nuovo sistema economico internazionale di libero scambio, la seconda guerra mondiale (che introduce tecnologie poi riutilizzate per la crescita economica civile) e l'innalzamento del mercato e della crescita a “valori centrali della società”»⁶⁹ e comporta una crescita vertiginosa di tutti gli indicatori che misurano l'impatto dell'attività umana sul pianeta. Infine, la terza fase s'apre a principio del terzo millennio, quando, secondo chi sostiene questa narrazione, l'umanità inizierebbe a prendere coscienza della temibile portata ecologica delle sue azioni e a decidere quindi di intavolare un dialogo politico internazionale al fine di intraprendere *strategie globali* per l'amministrazione del rapporto tra la specie umana e il Pianeta.

Oltre ad essere articolata storicamente in un periodo temporale di circa tre secoli, la *descrizione ufficiale dell'Antropocene*, come ha giustamente sostenuto Stefania Barca, s'inserisce «in una consolidata narrazione storiografica, quella della Crescita Economica Moderna (Modern Economic Growth – MEG), che ha formato generazioni di studenti nell'era del secondo dopoguerra: un *racconto prometeico*, che celebra la crescita del prodotto interno lordo delle economie industrializzate oltre i limiti biofisici delle risorse rinnovabili»⁷⁰. Relativamente alla crisi climatica, l'idea dietro tale narrazione storiografica è che nella perpetua rincorsa alla crescita del benessere, a un certo punto l'umanità abbia dovuto confrontarsi con dei limiti che verranno superati con le classiche “armi” prometeico-capitalistiche: lo sviluppo di tecnologie che rendano più efficiente la produzione energetica, quasi esclusivamente fossile, aumentandone i consumi e stimolando la privatizzazione di suoli in precedenza di proprietà comune per migliorarne la gestione produttiva.

In seguito al riconoscimento ufficiale da parte dell'ONU del cambiamento climatico e del suo potenziale distruttivo, nell'ultima decade del XX secolo venne sviluppata, sempre nel quadro della MEG, un'ulteriore teoria nel campo delle

⁶⁹ Ibid.

⁷⁰ BARCA, S., *L'Antropocene: una narrazione politica*, cit., p. 59 [il corsivo è nostro].

scienze sociali per gestire la crisi ecologica: la *Modernizzazione Ecologica*. In questo paradigma si sostiene che uno sviluppo sostenibile, l'ormai celebre "crescita verde", consentirà di calmare i burrascosi venti portati dalla alterazione dei cicli biogeochimici dell'ambiente. Nelle strategie operative sviluppate da questa teoria «la sostenibilità appariva come il risultato inevitabile della combinazione tra soluzioni tecniche – cioè la diminuzione del contenuto di energia per unità di PIL, che avrebbe portato a una presunta dematerializzazione dell'economia – e soluzioni di mercato – cioè la mercificazione e la finanziarizzazione della natura, la cui fondamentale traduzione politica sono gli accordi sulle emissioni di carbonio»⁷¹.

La tesi della Modernizzazione ecologica è stata criticata per il suo *approccio eurocentrico* alla gestione della crisi climatica: in effetti, i suoi interventi non vanno ad intaccare l'*iniquità strutturale* sia della produzione e della distribuzione del benessere sia della ripartizione dei *costi ambientali* di queste operazioni. In tal modo, paradossalmente vengono proposte come soluzione le stesse strategie che hanno causato la problematica ambientale e l'ingresso in una nuova epoca geologica. Tuttavia, sempre seguendo le osservazioni di Barca, è questo il paradigma attraverso cui le autorità politiche internazionali nel corso dei due incontri globali per il cambiamento climatico tenutisi a Rio de Janeiro nel 1992 e nel 2012 hanno deciso di fronteggiare l'emergenza. Analizzando il video intitolato *Welcome to the Anthropocene*, progettato nell'ultimo *summit* in Brasile con l'intenzione di introdurre il grande pubblico alla tematica antropocenica, video che può quindi essere considerato espressione della narrativa "ufficiale", la storica e sociologa italiana segnala che:

[...] la narrazione presenta un "noi", soggetto collettivo non specificato, che, dopo aver migliorato la vita di miliardi di esseri umani, è diventato un fattore di cambiamento planetario paragonabile alle forze della natura e che sta mettendo a rischio la continuazione della vita sulla terra. Entra in scena dunque l'Antropocene, l'era della "umanità". Nonostante la lunga lista di rischi planetari che caratterizzano la nuova epoca – continua la narrazione – non c'è da disperare: le conquiste del passato dimostrano infatti che "noi" è una forza in grado di plasmare il suo destino, insieme a quello del pianeta, e che può ancora

⁷¹ Ivi, p. 60.

salvare il mondo trovando il suo “spazio operativo sicuro” entro i limiti bio-geo-chimici stabiliti dal sistema Terra.⁷²

L’astratto *Homo Sapiens come origine, la fiducia prometeica nella tecnica* e l’obiettivo di uno “sviluppo sostenibile” sono dunque le caratteristiche che plasmano le narrazioni del Buon Antropocene. Prima di soffermarci nella prossima sezione del capitolo su alcune criticità contestate a questa concettualizzazione della nuova epoca geologica e sulla “contro-proposta” rappresentata dal Capitalocene, ora cercheremo, servendoci degli ottimi spunti elaborati da Paolo Missiroli in *Teoria Critica dell’Antropocene*⁷³, di dare luce ai presupposti filosofici che ne rappresentano le fondamenta: la *definizione essenzialmente negativa della natura umana*, la concezione della *Terra* come uno *spazio neutro* su cui agire e la netta separazione tra *storia della natura* e *storia umana*.

Il primo dei pilasti su cui si sostiene il *discorso prometeico* del Buon Antropocene è la concezione “negativa” dell’agire umano. Se l’*Homo Sapiens* è l’origine della nuova epoca geologica ciò si deve essenzialmente alla capacità innata di imporre le sue determinazioni pratiche su quel che lo circonda. Sin dalla sua comparsa nella storia del pianeta, l’essere umano, evidenziando scienziate e scienziati, ha modellato sensibilmente il paesaggio da lui abitato e, benché operanti su scala locale, queste trasformazioni possono essere intese come i primi segni del passaggio alla nuova epoca. Tali determinazioni sogliono rivestirsi di un *carattere distruttivo* nei confronti della natura, come ad esempio testimonia il loro ruolo attivo nelle ondate di estinzione delle specie che compongono la biodiversità:

[...] lo schema della perdita di specie è degno di nota: le estinzioni della megafauna del Pleistocene [...] furono associate al primo arrivo di *Homo sapiens* in una nuova terra e per lo più finirono all’incirca 10 000 anni fa. Una volta andate perse le specie vulnerabili in seguito al “primo contatto” con gli esseri umani, la caccia di una maggior varietà di animali e il passaggio all’agricoltura arrestarono quasi del tutto la perdita di specie. In seguito, il primo arrivo degli Europei in nuove terre, con nuove tecnologie e nuovi atteggiamenti, innescò una nuova ondata di estinzioni che continua tuttora. A quanto pare, le ondate di estinzioni causate dagli esseri umani sono due: quando *Homo sapiens* emigra in una nuova

⁷² Ivi, p. 59.

⁷³ MISSIROLI, P., *Teoria critica dell’Antropocene. Vivere dopo la Terra, vivere nella Terra*, cit.

regione per la prima volta e più tardi quando arriva la sua versione guidata dal profitto, *Homo economicus*.⁷⁴

Da un punto di vista più filosofico, questa innata «capacità di fare astrazione dal mondo naturale e di negarne le determinazioni»⁷⁵ s'innesta sul *dualismo ontologico* che dalla modernità in poi ha caratterizzato buona parte del pensiero occidentale e della sua maniera di concepire il rapporto tra umano e natura. È proprio a partire *dall'estraneità assoluta* tra i due poli di questo rapporto che si rende possibile stabilire che lo scopo dell'umanità corrisponde *al dominio tecnico della natura*, elevando quindi l'artificialità a peculiarità essenziale dell'essere umano.

La discontinuità metafisica che separa il mondo dall' *ἄνθρωπος* del Buon Antropocene è una caratteristica che ritroviamo in diverse congetture del panorama filosofico del Novecento. Ad esempio, in questo racconto prometeico l'azione umana potrebbe essere intesa nei termini con cui Sartre, in *L'Essere e il Nulla*⁷⁶, descrive la condizione umana relativamente al suo essere condannata alla libertà: tale condizione si palesa come pulsione interiore al *trascendimento dell'esistente* e, quindi, il per-sé che è l'umano si afferma nel momento stesso in cui *agisce come negazione*, come trascendenza verso il non essere. In questo modo, nel pensiero del filosofo francese il rapporto tra il soggetto e la situazione, ovvero la relazione tra la libertà e il mondo, si configura come la negazione che il soggetto libero esercita sulla contingenza.

Dietro questa concezione negativa dell'agire umano, che secondo Missirolì fa da presupposto alla narrazione ufficiale dell'Antropocene, agisce quel che Danowski e Viveiros de Castro, nel tentativo di delineare il ritratto di una umanità-senza-mondo, definiscono «l'ambiguità centrale che segna la condizione metafisica propriamente moderna, ovvero la figura “correlazionista” di un'anteriorità trascendentale o costitutiva dell'essere umano in rapporto a un mondo che al tempo

⁷⁴ LEWIS, S. – MASLIN, M. A., *Il pianeta umano. Come abbiamo creato l'Antropocene*, cit., V Globalizzazione 1.0, il mondo moderno, 3 Alla ricerca del profitto.

⁷⁵ MISSIROLI, P., *Teoria critica dell'Antropocene. Vivere dopo la Terra, vivere nella Terra*, cit., I L'Antropocene prometeico, 1 L'umano come serial killer ecologico.

⁷⁶ SARTRE, J.-P., *L'Être et le néant: Essai d'ontologie phénoménologique*, Gallimard, Marseille 1943; trad. it. di G. Del Bo, *L'Essere e il Nulla*, il Saggiatore, Milano 1970.

stesso lo precede empiricamente»⁷⁷. Volendo tornare a considerare la filosofia del XX secolo per cogliere riflessioni simili riguardo tale ambiguità, potremmo tenere in conto il pensiero di Günther Anders, che nel delineare la sua “antropologia negativa” negli scritti *Une interprétation de l'a posteriori* e *Pathologie de la liberté*⁷⁸, sostiene che l'essere umano – a differenza dell'animale che vive in un a priori materiale, in un mondo già precostituito in cui gli istinti lo guidano – è senza mondo perché vive una contingenza per cui la sua “natura” non ha fornito guide istintive e perciò ha bisogno dell'esperienza, ed è suo compito produrne, per poter colmare la *frattura ontologica* determinata dal suo *non appartenere costitutivamente al mondo*: ha bisogno dell'esperienza per trasformare il mondo, la sua “natura” è dunque l'*artificialità*.

A partire da queste considerazioni diviene più chiaro perché la narrazione del Buon Antropocene, presentando questa caratterizzazione prettamente negativa dell'*Homo Sapiens*, consideri l'avvento della nuova epoca geologica l'esito scontato dell'avventura umana sul pianeta Terra. In questo modo, come osservato da Bonneuil e Fressoz⁷⁹, quella del Buon Antropocene diviene una “narrazione naturalista” contraddistinta dalla *retorica dell'avvento*: l'umanità, inconsapevole origine della nuova epoca, scopre con terrore – di fronte ai fenomeni scaturiti dal cambiamento globale – di esser sempre stata una forza geologica che adesso potrebbe provocare il suo stesso tracollo. Dopo l'iniziale spavento, tuttavia, il destino del pianeta andrà affidato ad un ristretto numero di tecnici che attraverso soluzioni geoegegnistiche segneranno il trionfo dell'umanità e il configurarsi di un *geo-potere* in cui l'intera biosfera è spazio da governare:

[...] non deve stupire che un pianeta ricostruito tecnicamente, attraverso la geoegegnria, sia visto dal *discorso prometeico* come l'unica possibile via di uscita dalla crisi ecologica [...]. Se l'essere umano, per essenza, non fa altro che distruggere l'ambiente che lo circonda, annullando la sua autonomia e la sua resistenza, se l'umano è cioè l'essere negativo per definizione, non si vede come si potrebbe pensare una via di uscita diversa

⁷⁷ DANOWSKI, D. – VIVEIROS DE CASTRO, E., *Esiste un mondo a venire? Saggio sulle paure della fine*, cit., Un mondo di persone, La fine delle trasformazioni o il primo Antropocene.

⁷⁸ ANDERS, G., *Patologia della libertà. Saggio sulla non identificazione*, (cura e trad. it. di) F. Fistetti, A. Stricchiola, R. Russo, Palomar, Bari 1993.

⁷⁹ BONNEUIL, C. – FRESSOZ, J.-B., *La Terra, la Storia e noi. L'evento Antropocene*, cit., Il Parlare per la Terra, guidare l'umanità, 4 Lo scienziato e l'anthropos. Antropocene o Oligoantropocene?, «Non sapevano quello che facevano»: un racconto del risveglio della coscienza ambientale.

dalla crisi ecologica se non la presa in carico fino in fondo di questa stessa essenza distruttiva [...]. A problema tecnico, non può che esserci soluzione tecnica: l'unico modo di abitare l'Antropocene consiste nel gestire tecnicamente il Globo terrestre. Gli esseri umani passano così, nella loro totalità, dall'essere un gruppo di cacciatori-raccoglitori a gestori del sistema Terra.⁸⁰

Il secondo presupposto concettuale del Buon Antropocene è ovviamente connesso al primo, dal momento che corrisponde alla caratterizzazione che si dà della natura a partire dal fondamentale dualismo di origine moderna qui discusso. In questa narrazione ufficiale, come attestato dalle soluzioni di geoingegneria, la Terra, e quindi la natura, non può che essere pensata come una zona da gestire: separata dalla frattura ontologica, essa rappresenta uno *spazio oggettivo* manipolabile dall'azione umana e allo stesso tempo un "serbatoio infinito" di risorse di cui impossessarsi per incrementare l'approvvigionamento energetico della società. Anche tale descrizione affonda le sue radici nella filosofia occidentale moderna, dove spesso la suddetta passività della natura nei confronti dell'umano corrisponde «all'immagine onto-epistemologica di una "natura" che è a disposizione della conoscenza umana come "oggetto" separato e contrapposto»⁸¹.

In effetti, potremmo intendere meglio questa concezione a partire da quel processo che Edmund Husserl in *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*⁸² ha chiamato processo di "matematizzazione galileiana della natura". Con tale espressione il filosofo austriaco si riferisce a uno dei mutamenti occorsi alla concezione della filosofia e dei suoi compiti in epoca moderna, ovvero a quel processo che perfezionando il sapere geometrico permise di superare la relatività dell'apprensione soggettiva che abbiamo dell'empiria: nella concezione galileiana di natura, la coesistenza della totalità infinita dei suoi corpi nello spazio-tempo è matematicamente razionale, quindi riconducibile ad una causalità astratta-

⁸⁰MISSIROLI, P., *Teoria critica dell'Antropocene. Vivere dopo la Terra, vivere nella Terra*, cit., I L'Antropocene prometeico, 1.1 L'umano come serial killer ecologico.

⁸¹SALOTTOLO, D., *Considerazioni sulla nozione di mondo e di rapporto al mondo nell'epoca dell'Antropocene: saggio sulla filosofia del XXI secolo*, in "S&F_scienzae filosofia.it", n. 22, 2019, pp. 200-250, p. 214, disponibile su http://www.scienzae filosofia.com/wp-content/uploads/2019/12/SF_22.pdf [consultato il 28/12/2023].

⁸²HUSSERL, E., *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie: Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, Martinus Nijhoff, The Hague 1954; trad. it. di E. Filippini, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, il Saggiatore, Milano 2015.

universale che, se conosciuta, permette alla filosofia di porsi compiti universali e di governare la natura mediante l'arte del calcolo.

L'apice della rappresentazione di questa natura neutra e oggettiva è stato probabilmente toccato nel 1968, quando fu divulgata dalla NASA la famosa fotografia intitolata *Terra che sorge*. Quest'immagine, che essendo stata scattata dalla Luna permette una visione d'insieme del nostro pianeta, sancisce la definitiva "trasformazione" della Terra in un Globo analizzabile nella sua interezza e per questo dominabile. Tale scatto non passò inosservato da filosofi e filosofe, se per esempio consideriamo che già le missioni dello Sputnik avevano spinto Hannah Arendt nel prologo di *Vita Activa* a parlare di questa tendenza dell'umano a sradicarsi dalla "prigionia terrestre"⁸³. La possibilità di osservare il nostro pianeta dall'alto permette finalmente di fare astrazione dalla prospettiva situata che la condizione di terrestre impone all'umano e di far trionfare «un immaginario sovraterrrestre, prodotto di una cultura tecnoscientifica che si è sviluppata in parallelo alle dinamiche che ci hanno precipitato nell'Antropocene»⁸⁴.

Abbiamo dunque cercato di chiarire come queste due caratteristiche, la *concezione essenzialmente negativa dell'umano e quella oggettiva e neutra della natura*, vadano fatte risalire al *dualismo ontologico* che contraddistingue il pensiero della modernità europea e in seno al quale ha origine la «concezione moderna dell'Uomo (teniamo qui la forma maschile) in quanto potere costituente, il legislatore autonomo e sovrano della natura, l'unico ente capace di elevarsi al di là dell'ordine fenomenico della causalità condizionata dal suo stesso intelletto: l'"eccezionalità umana" è un autentico *stato d'eccezione ontologico*, sorretto dalla separazione autofondante tra Natura e Storia»⁸⁵. Sempre a partire da questo "stato d'eccezione ontologica" è possibile cogliere il terzo presupposto della narrazione del Buon Antropocene: la visione lineare e progressiva, ma soprattutto slegata da quella naturale, della temporalità umana.

Il racconto prometeico qui in esame, come abbiamo evidenziato in precedenza, naturalizza il nostro presente geologico considerandolo l'esito

⁸³ ARENDT, H., *The Human Condition*, University of Chicago Press, Chicago 1958; trad. it. di S. Finzi, *Vita Activa. La condizione umana*, A. DEL LAGO (a cura di), Bompiani, Milano 2012, edizione Kindle, Prologo.

⁸⁴ BONNEUIL, C. – FRESSOZ, J.-B., *La Terra, la Storia e noi. L'evento Antropocene*, cit., Il Parlare per la Terra, guidare l'umanità, 3 Clio, la Terra e gli antropocenologi, Guardare la Terra dall'alto.

⁸⁵ DANOWSKI, D. – VIVEIROS DE CASTRO, E., *Esiste un mondo a venire? Saggio sulle paure della fine*, cit., Un certo popolo senza mondo.

pronosticabile dell'innata azione negatrice umana che infine prende coscienza del suo essere una forza geologica. In tale naturalizzazione possiamo vedere lavorare sottotraccia un'altra eredità dell'impostazione dualistica del pensiero moderno, ovvero la netta *distinzione tra la storia naturale e la storia umana*, benché al contempo il tema antropocentrico costringa a una revisione della stessa.

Nel significativo articolo *The Climate of History: Four Theses*⁸⁶, il celebre storico postcoloniale indiano Dipesh Chakrabarty ricostruisce questa visione binaria della temporalità, che a suo dire avrebbe influenzato la storiografia del Novecento, facendola risalire alla «antica idea viciniana-hobessiana per cui noi, esseri umani, possiamo conoscere adeguatamente solamente le istituzioni civiche e politiche perché le abbiamo create, mentre la natura ci ricorda il lavoro di Dio»⁸⁷. L'idea di fondo è che la netta distinzione fra le due storie è giustificata dal fatto che gli eventi della natura, così come alcune condotte umane dovute agli impulsi e agli appetiti, non sono atti deliberati da un agente riflessivo ma *reazioni meccaniche* che non sono reputabili, quindi, comportamenti storici.

Sempre secondo questa ricostruzione, la Natura e la Storia non solo differiscono per il tipo di agentività che sta dietro i loro rispettivi eventi, ma, anche, nella velocità dello scorrere della loro temporalità. In effetti, anche quando con Braudel e la sua opera cardinale sul Mediterraneo⁸⁸ la *storia della natura* ha iniziato a trovar luogo nelle dinamiche umane smettendo di fungere da semplice *scenario* per le loro gesta, per buona parte del XX secolo è persistito il presupposto per cui il tempo della natura, quindi i suoi ritmi e i suoi cambiamenti, scorre così *lentamente* da apparire eterno e immutabile. Tale pregiudizio, nota lo storico indiano, ha influenzato anche la letteratura scientifica del secolo passato, dove l'umano è stato concepito come semplice agente biologico che abita uno scenario imm modificabile nella sua eternità; tuttavia, coloro che hanno sostenuto questa visione binaria della temporalità

⁸⁶ CHAKRABARTY, D., *The Climate of History: Four Theses*, in "Critical Inquiry", vol. 35, n. 2, 2009, pp. 197-222.

⁸⁷ Ivi, p. 201.

⁸⁸ BRAUDEL, F., *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, Armand Colin, Paris 1949.

[...] *no tenían a su disposición la idea, ahora generalizada en la literatura del calentamiento global, de que el clima o el ambiente en general a veces pueden alcanzar un punto de inflexión en el que este lento y aparentemente intemporal telón de fondo para las acciones humanas se transforma a sí mismo con una rapidez que solo puede implicar una catástrofe para los seres humanos. [...] Destruyendo involuntariamente la distinción artificial, pero respetable, entre historias naturales y humanas, los científicos climáticos postularon que los seres humanos se han convertido en algo más amplio que el simple agente biológico que siempre han sido. Los hombres ahora ejercen una fuerza geológica.*⁸⁹

Sta proprio nel constatare di esser divenuti una forza geologica che s'impone una revisione di questa impostazione dualistica dei due tipi di storia. Nella narrazione ufficiale dell'Antropocene tale presa di coscienza, come abbiamo visto, avviene in seguito alla fase della Grande Accelerazione, quando l'entità dei cambiamenti di origine antropica e le loro conseguenze attestano la profonda interdipendenza che esiste tra la specie umana e il pianeta. Questa evidenza, tuttavia, in luogo di rappresentare un'opportunità per smantellare la distinzione tra Natura e Storia, ha condotto gli antropocenologi a dare un'ulteriore sfumatura a tale separazione: "armato" di soluzioni geoeconomiche e forte della "visione sovraterrrestre" l'umano deve imporre il suo tempo su quello della natura:

[...] con l'Antropocene, infatti, viene completamente rimosso ogni spazio naturale sulla Terra, che diviene definitivamente un Globo del tutto governabile. [...] La differenza dell'uomo rispetto alla natura, tipica del pensiero moderno, si rivela in questo discorso essere piuttosto un vero e proprio scontro tra questi due poli: l'Antropocene non sarebbe che la vittoria (già da sempre assicurata) del primo sulla seconda. In questo senso la fine della Natura è l'autentico compimento del destino dell'uomo: il discorso prometeico fa coincidere l'Antropocene con questa vittoria [...] a differenza che nel tempo moderno, si può notare come la temporalità propria di tale discorso chiuda gli orizzonti di aspettativa, riducendo il progresso a mero sviluppo tecnologico. Il progressismo più radicale si

⁸⁹ CHAKRABARTY, D., *The Climate of History: Four Theses*, cit., pp. 205-206 [non disponevano dell'idea, ora generalizzata nella letteratura del riscaldamento globale, secondo cui il clima o l'ambiente in generale avvolte possono raggiungere un punto d'inflessione in cui questo scenario apparentemente lento e atemporale per le azioni umane si trasforma con una rapidità che può solo implicare una catastrofe per gli esseri umani. (...) Distruggendo involontariamente la distinzione artificiale, ma rispettabile, tra storie naturali e umane, gli scienziati del clima hanno ammesso che gli esseri umani si sono convertiti in qualcosa di più ampio che il semplice agente biologico che sono sempre stati. Gli uomini adesso esercitano una forza geologica].

rovescia, così, in un conservatorismo assoluto, cioè nella rivendicazione dell’immutabilità del rapporto uomo-mondo e anzi nella proposta di espandere il rapporto che si è dato fin oggi (a detta di questo stesso discorso) su scala globale.⁹⁰

Con le parole di Missiroli abbiamo cercato di chiudere questa sezione con una descrizione essenziale dei presupposti filosofici del Buon Antropocene. Specialmente l’ultimo dei tre, a nostro parere, rende palese la *politica acriticità* della narrazione ufficiale della nuova epoca geologica: lungi dall’essere impiegata come un’occasione per ripensare il nostro essere-nel-mondo, il riconoscimento effettivo che l’essere umano si trova immerso in una rete di relazioni biogeochimiche che determina e che lo determinano a loro volta viene ingabbiato in un’ottica di gestione d’impresa perpetuando il paradigma socio-economico, anch’esso considerato “naturalmente” umano, che ha alterato i fertili equilibri dell’Olocene. Quest’ultima non è l’unica criticità rilevabile nel racconto prometeico dell’Antropocene, dal momento che questa sua narrazione naturalizzante universalizza e allo stesso tempo invisibilizza il tipo di Uomo – anche noi preferiamo utilizzare il maschile in questo caso – e il tipo di sistema socio-economico che hanno generato la crisi climatica di cui si ritiene responsabile l’intera umanità. La critica di questa *ideologica apoliticità* è al centro di una delle narrazioni che si sono sviluppate per screditare la teoria del Buon Antropocene: si tratta del concetto di Capitalocene, di cui ci occuperemo brevemente nella prossima sezione.

§ 2.2 Il Capitalocene di Jason Moore: un’ecologia-mondo per un confronto critico con l’Antropocene della narrazione ufficiale

Sorto sul terreno disciplinare del marxismo statunitense e della teoria del Sistema-Mondo⁹¹, il concetto di Capitalocene è probabilmente una delle più importanti prospettive critiche sviluppatesi in risposta alla teoria dell’Antropocene.

⁹⁰ MISSIROLI, P., *Teoria critica dell’Antropocene. Vivere dopo la Terra, vivere nella Terra*, cit., I L’Antropocene prometeico, 1.3 Fine della Natura, avvento dell’ultra-macchinico.

⁹¹ WALLERSTEIN, I., *World-Systems Analysis: An Introduction*, Duke University Press, Durham 2004.

Benché l'invenzione del termine sia da attribuire allo svedese Andreas Malm⁹², è il sociologo e storico dell'ambiente statunitense Jason Moore ad aver maggiormente contribuito tanto alla sua definizione quanto alla sua diffusione. Nelle sue analisi, i concetti di "ecologia-mondo" e "natura a buon mercato", sono fondamentali per superare il dualismo ontologico che struttura il racconto prometeico dell'Antropocene, mentre la concezione dialettica del rapporto tra sfruttamento del *lavoro sociale astratto* e *l'appropriazione della natura sociale astratta* permette di illuminare il ruolo determinante del capitalismo della prima modernità per la creazione di una nuova epoca geologica.

La critica del sociologo marxista può essere sintetizzata in due grandi aspetti. Da un lato, rifiuta che la crisi ambientale venga catalogata come una crisi di *carattere antropogenico* le cui responsabilità per quel che concerne l'origine vengono fatte ricadere su un'umanità senza distinzione alcuna, dall'altro, in opposizione alla ricostruzione di Crutzen, ritiene inappropriato situare l'origine della nuova epoca geologica a ridosso della Rivoluzione Industriale. Piuttosto, la tesi difesa da Moore è che la crisi ambientale si origini contemporaneamente al sorgere del primo capitalismo dell'era moderna (all'incirca dal 1450 in poi) e che quindi sia stata generata dal modo di produzione capitalista e dai settori della società che più ne hanno tratto beneficio. In effetti, mentre «l'Antropocene alla moda non è che l'ultimo di una lunga serie di concetti ambientali la cui funzione è quella di negare la disuguaglianza e la violenza multi-specie del capitalismo e di suggerire che dei problemi creati dal capitale sono in realtà responsabili tutti gli esseri umani», il Capitalocene «non è un argomento sulla storia geologica [...] è, piuttosto, un tentativo di pensare la crisi ecologica. È una discussione di geo-storia, non di storia geologica»⁹³.

Le riflessioni di Moore nascono dal suo tentativo di comprendere i motivi dell'incessante crisi ecologica, tentativo che lo induce a concepire la crisi ambientale come conseguenza di due crisi che avvengono all'interno del sistema

⁹² Sembra che Malm, ancora studente, abbia utilizzato questo termine in un congresso tenutosi a Lund nel 2009 [HARAWAY, D., *Anthropocene, Capitalocene, Plantationocene, Chthulucene: Making Kin*, in "Environmental Humanities", vol. 6, 2015, pp. 159-165, p. 163.]

⁹³ MOORE, J., *Antropocene o Capitalocene? Scenari di ecologia-mondo nell'era della crisi planetaria*, cit., PREFAZIONE.

capitalista: quella economica e quella ecologica. In altre parole, la crisi ecologica è intrinseca alla logica di accumulazione del capitale:

Si bien la crisis económica es dirigida por la tendencia hacia la sobreacumulación de capital, la crisis ecológica es impulsada por la tendencia a apropiarse sin límite de los “frutos gratuitos” de la naturaleza [...] lo que aparecía como dos movimientos separados -transformaciones del capital y transformaciones de la Tierra- eran en realidad uno: la acumulación del capital es la transformación de la naturaleza. Analíticamente diferentes, no eran sin embargo empíricamente distintos.⁹⁴

L'autore, segnalando che «gli esseri umani creano e distruggono al tempo stesso gli ambienti (come tutte le specie)»⁹⁵, non nega che l'umanità nell'arco della storia sia intervenuta sull'ambiente provocandone diversi tipi di trasformazioni, né che il concetto di Antropocene «mostra con chiarezza i “passaggi di stato” [*state shifts*] delle nature planetarie»⁹⁶; tuttavia ritiene che sia stata la nascita del capitalismo nel “lungo XVI secolo” ad aver marcato un drastico punto d'inflessione nella storia del rapporto tra umani e natura. Riprendendo i concetti di Marx relativi alla *teoria del valore/lavoro*, Moore sostiene infatti che

[...] la legge del valore permise una transizione storica senza precedenti: dalla produttività della terra alla produttività del lavoro come misura della ricchezza e del potere. Si trattò di un'ingegnosa strategia di civilizzazione, in quanto consentì la realizzazione della tecnica capitalistica – cristallizzazione di strumenti e idee, potere e natura – per appropriarsi della ricchezza della natura non mercificata (incluso il lavoro umano!) al servizio dello sviluppo della produttività del lavoro all'interno della zona di mercificazione.⁹⁷

⁹⁴ MOORE, J., *El auge de la ecología-mundo capitalista. Las fronteras mercantiles en el auge y decadencia de la apropiación máxima*, in “Laberinto”, n. 38, 2016, pp. 9-26, p.12 [Sebbene la crisi economica sia causata dalla tendenza alla sovraccumulazione del capitale, la crisi ecologica è impulsata dalla tendenza ad appropriarsi senza limiti dei “frutti gratuiti” della natura (...) quelli che apparivano come due movimenti separati – trasformazioni del capitale e trasformazioni della Terra – erano in realtà uno: la accumulazione del capitale è la trasformazione della natura. Differenti analiticamente, non erano, tuttavia, distinti empiricamente].

⁹⁵ ID., *Capitalism in the Web of Life: Ecology and the Accumulation of Capital*, Verso, New York 2015, edizione Kindle, From Dualism to Dialectics: Capitalism as World-Ecology, From Object to Oikeios: Environment-Making in the Capitalist World-Ecology.

⁹⁶ ID., *Antropocene o Capitalocene? Scenari di ecologia-mondo nell'era della crisi planetaria*, cit., PREFAZIONE.

⁹⁷ Ivi, CAPITOLO SECONDO-Natura sociale astratta e limiti del capitalismo, Rapporti di valore nell'economia-mondo: un abbozzo.

In questo modo, con il capitalismo ogni cosa della natura è stata posta al servizio della produttività del lavoro venendo trasformata in merce destinata ad essere scambiata nel mercato e accentuando l'accumulazione infinita di capitale. Va chiarito che quando lo statunitense utilizza il termine "natura" si riferisce tanto alla natura umana quanto a quella non-umana: egli rifiuta il dualismo cartesiano tipico dell'epoca moderna, nella convinzione che anche *l'umano* debba essere compreso *come parte integrante di una complessa rete vitale*. Al fine di contrastare l'immagine "esternalizzata" della natura ed esaltarne piuttosto la processuale coimplicazione che la lega all'umano, preferisce sostituire tale termine con il concetto di *oikeios*, intendendo con esso «la relazione creativa, generativa e multistrato di specie e ambiente»⁹⁸. Tenendo a mente il secondo presupposto del racconto prometeico del Buon Antropocene prima analizzato, ovvero quello relativo all'immagine della Terra come Globo da governare, possiamo notare come l'utilità della nozione di *oikeios* stia proprio nella possibilità di andare oltre l'impostazione dualistica della concezione del nostro rapporto con il mondo e di smascherarne la funzione ideologica:

"Natura" e "società", nella prospettiva dell'ecologia-mondo, sono viste come violente astrazioni – domini ontologicamente separati di esseri umani senza natura e di natura senza esseri umani – che dissolvono la caotica, intrecciata e creativa co-produzione del cambiamento storico. L'idea di una natura esterna ai rapporti umani non è, però, un trucco di magia frutto dell'inganno: è una forza storica reale. Il capitalismo, come *progetto*, emerge attraverso pratiche-mondo che creano la natura come un oggetto esterno da mappare, quantificare e regolare, affinché possa servire l'insaziabile domanda di nature a buon mercato. Allo stesso tempo, come *processo*, il capitalismo emerge e si sviluppa attraverso la rete della vita; la natura è ad un tempo interna ed esterna.⁹⁹

In effetti, in quest'ottica il capitalismo dev'essere inteso come un «modello emergente di innovazione simbolica e di trasformazione materiale in cui il valore della forza-lavoro, l'ascesa del denaro mondiale e la trasformazione senza fine della

⁹⁸ Ivi, CAPITOLO PRIMO – Natura e origine della nostra crisi ecologica, Il capitalismo come modo di organizzare la natura.

⁹⁹ Ibid.

terra formano un insieme storico in evoluzione»¹⁰⁰. Da questa prospettiva, quindi, il capitalismo, a differenza di come viene generalmente concepito un sistema economico o un sistema sociale, non si sviluppa esternamente alla rete della vita, ma rappresenta, piuttosto, il *modo di organizzare le nature* (umane ed non-umane) e di organizzarvici in e attraverso esse: si tratta di una co-produzione di progetti e processi scaturiti dall'iniziativa umana che si articolano attraverso relazioni asimmetriche di appropriazione e sfruttamento di specifiche nature. In parole di Moore, «i rapporti di potere e di produzione, essi stessi co-prodotti all'interno della natura, implicano e sviluppano delle conseguenze. Il sistema-mondo moderno diventa, in questo approccio, una *ecologia-mondo capitalistica*: una civiltà che unisce l'accumulazione del capitale, la ricerca del potere e la produzione della natura come un tutto organico»¹⁰¹.

L'accumulazione di capitale, dunque, qui non viene considerata un mero processo sociale che ha degli impatti sull'ambiente, bensì una *rete di relazioni* interne alla totalità della configurazione della natura: in questo senso è un'ecologia-mondo, ovvero, un modo di connettere nature umane e non-umane per metterle al servizio della produzione di valore. Il punto di forza del capitalismo come ecologia-mondo è riuscire ad utilizzare il lavoro e le energie di queste nature pagandole molto poco o non pagandole affatto; per questo ha bisogno di accedere alla “natura a buon mercato” e in particolar modo ai *Four Cheaps*: forza-lavoro, cibo, energia e materie prime¹⁰². L'obiettivo di questo sistema è quindi quello di rendere possibile l'accesso a questi quattro fattori principalmente attraverso l'articolazione di capitale, scienza e potere, un assetto che ha garantito nella storia l'appropriazione dell'energia e del lavoro delle donne, della natura non-umana e delle “periferie” del sistema.

In quest'ottica, pertanto, lo sfruttamento dei lavoratori e delle lavoratrici retribuiti/e presuppone l'appropriazione del lavoro umano e non-umano. Con le parole dell'autore, va precisato che a differenza di Marx, dove il termine “appropriazione” si riferisce grosso modo allo sfruttamento del lavoro retribuito, nella sua ricostruzione «appropriazione [...] indica quei processi extra-economici

¹⁰⁰ MOORE, J., *The Rise of the Cheap Nature*, in (a cura di) J. MOORE, *Anthropocene or Capitalocene? Nature, History, and the Crisis of Capitalism*, cit., pp. 78-115, p. 113.

¹⁰¹ ID., *Antropocene o Capitalocene? Scenari di ecologia-mondo nell'era della crisi planetaria*, cit., CAPITOLO PRIMO – Natura e origine della nostra crisi ecologica, Il capitalismo come modo di organizzare la natura.

¹⁰² Ibid.

che identificano, assicurano e incanalano il lavoro non retribuito esterno al sistema delle merci dentro il circuito di capitale. [...] I movimenti di appropriazione, in questo senso, sono diversi dai movimenti dello sfruttamento del lavoro salariato, la cui tendenziale generalizzazione si fonda sull'espansione continua delle pratiche appropriate»¹⁰³.

In effetti, il passaggio dalla redditività della terra a quella del lavoro come motore propulsore del capitalismo conduce Moore a una rivisitazione eterodossa della teoria del valore/lavoro, che in questa ecologia-mondo viene determinato a partire da due macro-elementi: il *lavoro sociale astratto* e la *natura sociale astratta*. Con il primo si intende appunto il “classico” sfruttamento della forza-lavoro che sta alla base della *produzione* attraverso la figura del lavoro salariato, mentre con la seconda si fa riferimento all'insieme dei «*procesos a través de los cuales Estados y capitalistas cartografian, identifican, cuantifican, miden y codifican las naturalezas humanas y extrahumanas* [processi attraverso i quali gli Stati e i capitalisti mappano, identificano, misurano e codificano le nature umane ed extraumane]»¹⁰⁴ al fine di appropriarsi di nature a basso costo, nature che invece stanno alla base dei processi di *ri-produzione*¹⁰⁵:

[...] i rapporti di sfruttamento producono lavoro sociale astratto. I rapporti di appropriazione, producendo natura sociale astratta, attivano l'accumulazione allargata del lavoro sociale astratto. Da un lato, il sistema avvia una strana codificazione di ciò che ha valore, stabilendo il lavoro umano all'interno del sistema delle merci (lavoro salariato) come misura decisiva della ricchezza. In questo ambito, lo sfruttamento della forza-lavoro è centrale: a partire da esso si sviluppa tutto il resto. Dall'altro lato, *lo sfruttamento del lavoro salariato funziona solo nella misura in cui i suoi costi di riproduzione possono essere controllati*. L'errore è considerare il capitalismo come definito dal lavoro salariato più di quanto non sia definito dal mercato mondiale¹⁰⁶.

¹⁰³ Ibid.

¹⁰⁴ ID., *Capitalism in the Web of Life: Ecology and the Accumulation of Capital*, cit., Historical Nature and the Origins of Capital, Abstract Social Nature and the Limits to Capital.

¹⁰⁵ SALOTTOLO, D., *L'esperienza allargata. Riflessione sull'Antropocene*, in “S&F_scienzae filosofia.it”, n. 21, 2019, pp. 50-75, p. 69, disponibile su <http://www.scienzae filosofia.com/2019/06/29/lesperienza-allargata-riflessioni-sullantropocene/> (consultato il 30/07/2022).

¹⁰⁶ MOORE, J., *Antropocene o Capitalocene? Scenari di ecologia-mondo nell'era della crisi planetaria*, cit., CAPITOLO PRIMO – Natura e origine della nostra crisi ecologica, Il capitalismo come modo di organizzare la natura [il corsivo è nostro].

In questo aspetto la prospettiva di Moore si discosta dalla teoria marxista “classica”, che individua la principale contraddizione del capitale nel lavoro umano retribuito attraverso le relazioni di sfruttamento e alienazione. L’autore statunitense, invece – similmente ad altre pensatrici marxiste-femministe come Silvia Federici¹⁰⁷ –, allarga lo spettro di riflessione per mostrarci come la produzione del valore non si basi esclusivamente sullo sfruttamento del lavoro retribuito, ma anche sulla appropriazione di immense quantità di lavoro/energia umano e non-umano non retribuito al di fuori dei circuiti classici della produzione capitalista; ovvero, la generazione di valore nel capitalismo è possibile solo a partite dallo svolgimento simultaneo dei processi di *sfruttamento del lavoro sociale astratto e appropriazione della natura sociale astratta*.

Il lavoro/energia non retribuito di cui questo “regime ecologico¹⁰⁸” si appropria, specialmente ai suoi albori ma ancora oggi, è prodotto soprattutto da donne e schiavi/e ma anche da fiumi o boschi e rappresenta la *base materiale* a partire dalla quale il capitale espande continuamente le sue *frontiere* sulla *rete della vita*, riorganizzando le dinamiche di riproduzione della stessa in funzione della logica del profitto. Sin dalle origini del Capitalocene, questa espansione dinamica delle frontiere è stata essenziale per la creazione e l’appropriazione di nuove forme di natura a buon mercato: man mano che lo sfruttamento capitalista di una zona geografica va esaurendo i *Four Cheaps* – avendo ripercussioni sull’ambiente –, il costo degli stessi accresce rallentando il processo di accumulazione del capitale, motivo per cui il sistema economico cercherà di espandersi verso altre zone geografiche. Così, per arginare la «ciclica minaccia dei “quattro fattori a buon mercato” di diventare costosi»¹⁰⁹, un ruolo fondamentale viene affidato a

¹⁰⁷ FEDERICI, S., *Revolution at point Zero: Housework, Reproduction, and Feminist Struggle*, PM Press, Oakland 2012 [trad.it. e curatela di A. Curcio, *Il punto zero della rivoluzione. Lavoro domestico, riproduzione e lotta femminista*, ombre corte, Verona 2014]; EAD., *Caliban and the Witch: Women, The Body and Primitive Accumulation*, Autonomedia, New York 2004 [trad. it. di L. Vicinelli, *Calibano e la Strega: Le Donne, il Corpo e l’accumulazione originaria*, Mimesis, Milano-Udine 2015].

¹⁰⁸ In questa ricostruzione del pensiero di Moore, utilizziamo il termine come sinonimo per “ecologia-mondo”, dal momento che per l’autore «il capitalismo nel suo complesso, vorrei sottolineare, non ha un regime ecologico bensì è un modo di organizzare la natura nella sua dimensione storica più fondamentale» [MOORE, J., *Antropocene o Capitalocene? Scenari di ecologia-mondo nell’era della crisi planetaria*, cit., CAPITOLO PRIMO – Natura e origine della nostra crisi ecologica, Il capitalismo come modo di organizzare la natura].

¹⁰⁹ MOORE, J., *Antropocene o Capitalocene? Scenari di ecologia-mondo nell’era della crisi planetaria*, cit., CAPITOLO PRIMO – Natura e origine della nostra crisi ecologica, Il capitalismo come modo di organizzare la natura.

«l’appropriazione delle frontiere di natura a buon mercato, la quale ha a sua volta reso possibile la sopravvivenza della zona di mercificazione (che, se lasciata a se stessa, tende ad autoconsumarsi). La prassi mondiale dell’appropriazione di nature a buon mercato (umani inclusi) fu certamente imposta con la violenza, ma fornì la condizione decisiva per l’avanzamento della produttività del lavoro all’interno del sistema delle merci (il campo del lavoro sociale astratto)»¹¹⁰.

Moore, riprendendo la periodizzazione braudeliana, sostiene che questa ecologia-mondo è sorta nel “lungo XVI secolo” (1450-1600 circa), momento che grazie alla “schiusura” del mondo atlantico rappresentò per gli europei una tappa di espansione geografica che concesse loro l’opportunità di connettere l’Eurasia, l’Africa Occidentale e le Americhe¹¹¹ in un’unica rete commerciale. Questa espansione permise agli imperi europei, da un lato, di appropriarsi di una quantità mai vista prima di energia e lavoro quasi gratuiti mediante un processo in cui le relazioni vitali tra umani e non-umani vennero trasformate per essere piegate alla logica del profitto; dall’altro, di poter sperimentare nuove tecniche che aumentarono su grande scala la produttività del lavoro, specialmente per quel che concerne gli ambiti delle piantagioni, della cantieristica navale e della metallurgia¹¹².

Tenendo a mente i concetti sviluppati qui sopra, possiamo dunque intendere che Moore, situando l’origine del regime ecologico capitalista nell’lungo XVI secolo, non considera questa *ecologia-mondo* una fase preliminare del capitalismo ma il *capitalismo stesso*, dal momento che è in quest’epoca che viene inaugurata la teoria del valore che gli è propria e che si sviluppa dialetticamente attraverso l’accumulazione infinita del capitale e l’appropriazione senza fine della terra: questa «civiltà che unisce la produzione della natura, l’accumulazione di capitale e la ricerca di potere in una unità dialettica» è strutturata

[...] dalla tendenza *all’accumulazione per appropriazione* – attraverso cui le produzioni dei “quattro fattori” (lavoro, cibo, energia, materie prime) sono appropriate con impegni

¹¹⁰ Ivi, CAPITOLO PRIMO – Natura e origine della nostra crisi ecologica, Verso una sintesi provvisoria: le origini del Capitalocene [il corsivo è nostro].

¹¹¹ Ivi, CAPITOLO PRIMO – Natura e origine della nostra crisi ecologica, Le origini del capitalismo: dall’ecologia all’ecologia-mondo.

¹¹² MOORE, J., *El auge de la ecología-mundo capitalista. Las fronteras mercantiles en el auge y decadencia de la apropiación máxima*, in “Laberinto”, n. 39, 2013, pp. 21-29, p.24.

minimi di capitale e di potere territoriale – e la tendenza verso *l'accumulazione per capitalizzazione*, per cui questi quattro fattori sono messi al lavoro con innovazioni ad alta intensità di capitale e miglioramenti della produttività. Il saccheggio delle zone di frontiera e i progressi nella produttività del lavoro delle metropoli formano un tutto organico¹¹³.

Avviandoci alla conclusione del capitolo e riallacciandoci alla questione sull'origine dell'Antropocene, in questo momento ci limiteremo a chiarire in che senso il sociologo statunitense arrivi a parlare di Capitalocene. In quest'ottica, va considerato che il regime economico qui discusso sorse inizialmente in Europa, si sviluppò poi intorno all'Atlantico e infine si espanse su scala globale comportando «un cambiamento epocale nella scala, nella velocità e nella portata della trasformazione del paesaggio nell'espansione geografica del primo capitalismo»¹¹⁴; tali trasformazioni avrebbero aumentato di volta in volta il loro impatto sino a giungere all'attuale crisi ambientale.

Come esempio di questa vorticoso *ascesa dell'impatto ambientale* prodotto da questa ecologia-mondo può esser preso in considerazione che «la deforestazione del bacino della Vistola e delle foreste pluviali del Brasile atlantico, nel lungo XVII secolo, avvennero su una scala, e a una velocità, tra le cinque e le dieci volte maggiore rispetto a qualsiasi altra cosa nell'Europa medievale»¹¹⁵. La produzione di legname, che causò deforestazione e contaminazione dei suoli, era funzionale allo sviluppo della prima industria metallurgica, alla ricerca di combustibile. Tra gli ulteriori esempi offerti da Moore¹¹⁶ spicca la coltivazione dello zucchero nelle piantagioni del mondo atlantico, che non solo divoravano boschi e consumavano terreni, ma che erano anche parte del complesso apparato di sterminio massivo rappresentato dalla *tratta degli schiavi*.

¹¹³ ID., MOORE, J., *Antropocene o Capitalocene? Scenari di ecologia-mondo nell'era della crisi planetaria*, cit., CAPITOLO SECONDO Natura sociale astratta e limiti del capitalismo, Verso una sintesi: il capitale come limite ecologico-mondiale.

¹¹⁴ ID., *The Rise of the Cheap Nature*, cit., p. 96.

¹¹⁵ ID., *Antropocene o Capitalocene? Scenari di ecologia-mondo nell'era della crisi planetaria*, cit., CAPITOLO PRIMO – Natura e origine della nostra crisi ecologica, Le origini del capitalismo: dall'ecologia all'ecologia-mondo.

¹¹⁶ Gli esempi storici riportati in questi paragrafi si trovano in: ID., *Antropocene o Capitalocene? Scenari di ecologia-mondo nell'era della crisi planetaria*, cit., CAPITOLO PRIMO – Natura e origine della nostra crisi ecologica, Le origini del capitalismo: dall'ecologia all'ecologia-mondo; ID., *The Rise of the Cheap Nature*, cit.

Situata al largo delle coste dell’Africa nord-occidentale, l’isola portoghese di Madeira, dove ebbe inizio l’epoca aurea della coltivazione dello zucchero così come della schiavitù africana, entrò in crisi a causa del dimezzamento del volume della sua massa boschiva occorso tra il 1470 e il 1510. Lo sviluppo e il rafforzamento del *binomio zucchero-schiavitù* vennero dunque spostati in Brasile, che già nel 1570 si era convertito nel maggior produttore mondiale di zucchero e dove venne inaugurata la prima ondata di disboscamento delle foreste pluviali atlantiche. Nel 1650 la quantità di legname richiesta dalla coltivazione dello zucchero aveva causato la rimozione di 5.000 km² di boschi¹¹⁷, oltre all’arrivo di circa 240.000 schiavi/e africani/e.

Attraverso gli esempi qui riportati, s’intravede anche il meccanismo per cui questa ecologia-mondo ha potuto evitare i *costi ambientali* a essa legati semplicemente spostando le sue attività produttive, o meglio, le sue *frontiere*, in altre zone del Globo, come accaduto nell’avvicendamento Madeira-Brasile. Tuttavia, dal momento che il capitalismo implica un processo di sfruttamento della natura a buon mercato sempre in ascesa ma in un *pianeta finito*, nel XX secolo, esauritesi le possibilità di colonizzazione “esterna”, lo stesso si vide costretto a seguire strategie di colonizzazione “interna” tra cui possono essere menzionate la perforazione del suolo, l’impiego di OGM e la squallida «*conversión de los cuerpos humanos –especialmente los pertenecientes a mujeres, personas de color, trabajadores y campesinos– en vertederos de desechos tóxicos para toda una gama de sustancias carcinogénicas y por demás letales* [conversione dei corpi umani – specialmente quelli appartenenti a donne, persone di colore, operai e contadini – in discariche di rifiuti tossici per una serie di sostanze cancerogene e per lo più letali]»¹¹⁸.

Queste strategie, benché consentano all’accumulazione del capitale di non arrestarsi, non significano affatto una riduzione dell’impatto ambientale di origine

¹¹⁷ Per farsi un’idea della differenza di scala del fenomeno del disboscamento in epoca moderna si può considerare che «nella Piccardia medievale (Francia nord-occidentale), per disboscare 12 mila ettari di foresta furono necessari 200 anni all’inizio del XII secolo. Quattro secoli più tardi, nel Brasile nord-orientale, all’epoca del boom dello zucchero, nel 1650, 12 mila ettari di foresta furono disboscati in un solo anno» [MOORE, J., *Antropocene o Capitalocene? Scenari di ecologia-mondo nell’era della crisi planetaria*, cit., CAPITOLO PRIMO – Natura e origine della nostra crisi ecologica, Le origini del capitalismo: dall’ecologia all’ecologia-mondo].

¹¹⁸ MOORE, J., *Feudalismo, Capitalismo, Socialismo, o Teoría y Política de las transacciones eco-históricas*, in “Laberinto”, n. 40, pp. 31-37, p.34

antropica, che dopo la Seconda Guerra Mondiale, a causa della Grande Accelerazione e dell'esplosione della società del consumo, ha raggiunto una portata tale da condurre il capitalismo a rivaleggiare con i cicli ecologici del pianeta e a non poter più fronteggiare le crisi ecologiche "locali" mediante il trasferimento delle frontiere. È in questo senso che, secondo Moore, se il regime ecologico capitalista ha reso possibile un disastro ecologico su scala planetaria¹¹⁹, ciò è avvenuto a causa del consolidamento di una legge di valore, quella del primato della produttività del lavoro, che è sorta nella modernità: a differenza di quanto sostenuto dalla narrazione ufficiale dell'Antropocene, le cause della crisi ambientale non fanno la loro comparsa a cavallo della Rivoluzione Industriale.

In sintesi, l'idea del sociologo statunitense è che il passaggio dal capitalismo mercantile a quello industriale, avvenuto con l'ausilio dei combustibili fossili, sia semplicemente la *conseguenza logica della razionalità dell'ecologia-mondo capitalista*, ovvero l'accumulazione infinita di capitale. Ciò significa, da un lato, che l'attuale crisi ecologica non è un problema tecnico o energetico ma il prodotto della logica inerente al capitalismo, dall'altro, che quello a cui stiamo assistendo non è una minaccia ambientale causata da un generico *ἀνθρώπος* ma piuttosto la *fine della natura a buon mercato come strategia di civilizzazione* che dalla modernità si è imposta fino ai nostri tempi.

In opposizione agli antropocenologi, Moore sostiene che la questione circa le origini dell'Antropocene viene elusa, e non risolta, ricorrendo ad una metanarrativa che assume come criterio per la sua periodizzazione l'aumento di emissioni di anidride carbonica atmosferica: così facendo, essi semplificano il problema dell'origine in una rappresentazione dogmatica delle cause e delle conseguenze dell'industrializzazione del XIX secolo, dando vita a un "feticismo dell'industrializzazione"¹²⁰. Pertanto, se la scelta del nome della nuova epoca geologica ha il potere di fare luce sui meccanismi che l'hanno generata, occorre fare a meno dell'"omertoso" riferimento a un'astratta umanità e rendere evidenti i rapporti di potere e capitale che ne stanno alla base. Sarà opportuno, dunque, parlare di *Capitalocene*, precisando che:

¹¹⁹ Ivi, p. 35.

¹²⁰ ID., *Capitalism in the Web of Life: Ecology and the Accumulation of Capital*, cit., Historical Nature and the Origins of Capital, Anthropocene or Capitalocene?: On the Nature and Origins of Our Ecological Crisis.

[...] l'alternativa qui presentata non nega che la Rivoluzione industriale sia stata *un* punto di svolta. Tutt'altro! Essa, tuttavia, mette in discussione l'utilità di un modello che individua la modernità a partire dall'Inghilterra della seconda metà del XVIII secolo. In sostanza, la cosiddetta Rivoluzione industriale fu un punto di svolta all'interno di un processo storico già in movimento. *Non* la fine di uno schema di sviluppo premoderno [...] non ci fu nessuna rottura fondamentale nei rapporti di trasformazione ambientale tra il primo capitalismo e il cosiddetto capitalismo industriale. [...] Nelle nuove zone di frontiera, la tecnologia all'avanguardia era combinata con l'appropriazione gratuita di nature poco o per nulla mercificate. [...] La Rivoluzione industriale non segnò una rottura con, bensì un'*amplificazione della*, logica della frontiera della prima fase del capitalismo, fondata sulla strana configurazione del valore dello sfruttamento e dell'appropriazione.¹²¹

In conclusione, quindi, in sintonia con le opinioni di Bonneuil e Fressoz¹²², è possibile affermare che il grande merito della proposta concettuale di Moore stia nell'evidenziare, all'interno del dibattito sulle cause del cambiamento climatico, il ruolo che il XV e XVI secolo hanno avuto nel *predisporre le condizioni materiali* necessarie al sorgere della Rivoluzione Industriale, fenomeno che ebbe luogo, dunque, in un mondo già capitalista e che aveva come presupposto il *commercio transatlantico*. Un commercio, com'è ormai noto nonostante secoli di silenzio "bianco", per il cui funzionamento risultava imprescindibile la *tratta atlantica delle schiave e degli schiavi di origine africana*, veri e propri «uomini-oggetti, uomini-merci, uomini-moneta di scambio»¹²³ necessari alla proliferazione delle piantagioni non solo di zucchero, ma anche di cotone, la cui ampia disponibilità non a caso rappresentò uno stimolo decisivo per l'industrializzazione del settore tessile inglese nel XVIII secolo.

Parlare di Capitalocene permette, allora, di considerare il colonialismo, e il suo peculiare modo di "abitare" la Terra, parte integrante della storia che ha condotto all'epoca dell'Antropocene. Dopo aver discusso brevemente gli aspetti critici delle narrazioni del Buon Antropocene e del Capitalocene, nel prossimo

¹²¹ ID., *Antropocene o Capitalocene? Scenari di ecologia-mondo nell'era della crisi planetaria*, cit., CAPITOLO SECONDO Natura sociale astratta e limiti del capitalismo, Dall'Antropocene al Capitalocene.

¹²² BONNEUIL, C. – FRESSOZ, *La Terra, la Storia e noi. L'evento Antropocene*, cit., III Quali storie per l'Antropocene?, 10 Capitalocene. Una storia congiunta del Sistema-Terra e dei Sistemi-Mondo.

¹²³ MBEMBE, A., *Critica della ragione negra*, cit., p. 16.

capitolo considereremo gli importanti apporti che le riflessioni sul colonialismo possono dare per un ripensamento del nostro rapporto con il mondo.

3. L'ECOLOGIA DECOLONIALE PER SUPERARE LA DOPPIA FRATTURA AMBIENTALE E COLONIALE DELLA MODERNITÀ NELL'ANTROPOCENE

Attraverso l'analisi delle due narrazioni dell'Antropocene prese in considerazione in precedenza, abbiamo cercato di mostrare come le loro differenze diano l'opportunità per fornire spunti di riflessione critica, che in ambito filosofico possono essere sviluppate per lo più nella dimensione etico-politica e ontologica. In chiusura, abbiamo fatto un rapido accenno al ruolo essenziale che il *colonialismo* di età moderna ha avuto nella gestazione del sistema economico che per via del suo “regime ecologico” è stato decisivo per l'ingresso nella nuova epoca geologica. Tuttavia, riteniamo che il ruolo di questo fenomeno, che ha conosciuto nel XV secolo un'espansione su vasta scala, vada oltre l'aspetto puramente economico: in esso si sono sviluppati e perfezionati abiti, credenze e politiche che hanno dato vita a un *modo di rapportarsi al mondo*, di vivere nella biosfera, la cui eredità non solo è tangibile tutt'oggi – nel razzismo dilagante e istituzionalizzato o nella creazione di riserve ecologiche al prezzo della migrazione forzata delle popolazioni che vi ci abitano – ma di cui urge occuparsi se si intende pensare criticamente alla nostra *condizione* di umano e al nostro modo di rapportarci con l'umano e il non-umano nell'epoca dell'Antropocene.

Nella prima sezione di questo capitolo, servendoci ancora di alcuni spunti di Missiroli, ci soffermeremo brevemente sui limiti delle narrazioni del Buon Antropocene e del Capitalocene rispetto al problema dell'origine e della condizione nell'epoca umana. Nella seconda, presenteremo la recente e suggestiva *ecologia decoloniale* di Malcom Ferdinand come utile approccio per pensare la crisi climatica in rapporto al fenomeno del colonialismo.

§ 3.1 Leggere l'Antropocene attraverso le categorie di origine e condizione

Tanto nell'ambito delle scienze “dure” quanto in quello umanistico, come abbiamo visto, il problema dell'origine della nuova epoca geologica, ovvero l'individuazione dell'agente e del momento che avrebbero determinato il

superamento dell'Olocene, è probabilmente il tema oggetto di più controversie. Il chi o cosa avrebbe agito da causa fondativa influenza il nostro modo di interpretare il passato e, conseguentemente, quello di agire nel presente.

Il racconto prometeico del Buon Antropocene, si è detto, sostiene che la responsabilità delle attuali trasformazioni ambientali sia da attribuire all'umanità stessa in quanto specie. Che si manifesti nell'invenzione della macchina a vapore, nel fenomeno della Grande Accelerazione, nell'aver contribuito significativamente all'estinzione della mega fauna o negli effetti della prima agricoltura sulla atmosfera terrestre, il potere dell'*Homo Sapiens* è radicato nella sua stessa essenza di *ente negatore* e trasformatore di ciò che lo circonda, dell'ambiente che abita. L'aver varcato le soglie della nuova epoca è semplicemente un'inevitabile tappa, forse l'ultima, della visione lineare, progressiva e *teleologica* del tempo in cui si sviluppa l'epopea umana nella narrazione degli antropocenologi¹²⁴.

Le pericolose trasformazioni in atto nella biosfera a cui stiamo assistendo sarebbero, quindi, la prova del potere della specie: la crisi ecologica assume le sfumature di un momento epifanico, giacché la determinazione del clima non dipende più dalla natura ma da "noi". In questo modo, l'Antropocene assume i contorni di una colossale avventura umana in cui ormai non esiste più alcuna forma di natura "pura", "selvaggia": tutto è umanizzato e l'epoca che porta il nostro nome rappresenta, paradossalmente, il momento del definitivo *empowerment* dell'essere umano sul non-umano. A nostro parere, in questo racconto emerge con forza l'assenza di un approccio critico alla tematica antropocenica: benché venga riconosciuto che l'attuale crisi dipenda dal fatto che l'impatto delle azioni umane sull'ambiente abbia raggiunto una portata geologica e una dimensione globale, si sostiene che se l'essere umano ha potuto modificare radicalmente il clima è semplicemente perché dispone del potere per controllare e dominare ciò che lo circonda.

¹²⁴ Circa la critica alla visione teleologica del racconto prometeico dell'Antropocene, si rimanda al lavoro di Malm. Ad esempio, lo svedese dimostra come il cammino che ha portato all'imporsi dell'utilizzo di energia fossile, lungi dall'essere un processo lineare e progressivo, è stato condizionato da scelte politiche che non tenevano conto della convenienza energetica, come avvenuto nell'Inghilterra del XVIII secolo, dove l'energia idraulica, pur rappresentando, da un punto di vista economico, una risorsa molto più conveniente e molto più facilmente "estraibile" rispetto al carbone, smise di essere tenuta in considerazione per lo sviluppo industriale [MALM, A., *Fossil Capital. The Rise of Steam Power and the Roots of Global Warming*, Verso, London/New York 2016].

Dalla prospettiva degli antropocenologi, inoltre, nonostante la crisi necessiti di un intervento rapido e rischioso che sarà adottato non tanto in nome del progresso ma della sopravvivenza del pianeta, si potrà porre rimedio ai danni causati dalla tecnologia mediante lo sviluppo di ulteriore tecnologia. Abbiamo visto come la geoingegneria vada inquadrata in quest'ottica, dal momento che per via della sua interpretazione ottimista della "forza tellurica"¹²⁵ acquisita dall'umano prevede mezzi di superamento della crisi che condividono la stessa logica degli strumenti che hanno condotto all'attuale situazione globale, mostrando in tal senso un'assoluta incapacità di considerare criticamente il modo che abbiamo di intendere il nostro *rapporto con il mondo*¹²⁶ e andando contro, come vedremo, gli stessi presupposti scientifici da cui si sviluppa, la teoria del Sistema-Terra.

La narrazione ufficiale dell'Antropocene, per di più, conserva tale incapacità critica anche per quel che concerne il problema dell'origine. Il racconto prometeico, infatti, ricorrendo a un universale quanto cinico "noi", rende responsabile della nuova epoca l'intera umanità e getta ombra, naturalizzandole, sulle dinamiche storico-politiche che hanno avuto e che continuano ad avere un peso specifico nella produzione del disastro ambientale: si tratta di un *ἄνθρωπος astratto* che con uno slancio di "orizzontalità" *appiana le differenze* tra i contributi che ogni società reca alla trasformazione degli equilibri planetari. A nostro parere, appare quanto meno distopico ritenere credibile che ogni essere umano abbia avuto la stessa responsabilità nel dare vita alla nostra attuale condizione, questa sì, universalmente condivisa: basti pensare, tra gli innumerevoli esempi forniti da Fressoz e Bonneuil¹²⁷ per dare atto dell'iniquità strutturale della crisi ecologica, che un cittadino statunitense medio consuma una quantità di risorse ventitré volte superiore

¹²⁵ L'espressione si deve al geologo e abate italiano Giovanni Stoppani, che già nella seconda metà dell'Ottocento sosteneva che il potere degli umani fosse paragonabile a quello delle «maggiori forze del globo» [LEWIS, S. L. – MASLIN, M. A., *Il pianeta umano. Come abbiamo creato l'Antropocene*, cit., I La storia nascosta dell'Antropocene, 2 L'epoca umana è vecchia quanto la geologia].

¹²⁶ In tal senso, la prospettiva degli antropocenologi chiaramente non tiene conto delle fondamentali riflessioni di Heidegger contenute nel celebre saggio *La questione della tecnica*, in cui il filosofo tedesco critica la tecnica moderna in quanto espressione di un modo di disvelamento dell'essere che impiega il reale come "fondo", come "risorsa" a disposizione dell'umano [HEIDEGGER, M., *Die Frage nach der Technik*, in *Vorträge und Aufsätze*, Verlag Günther Neske, Pfullingen 1957; trad. it. di G. Vattimo, *La questione della tecnica*, in *Saggi e Discorsi*, Mursia, Varese 1976, pp. 5-27].

¹²⁷ BONNEUIL, C. – FRESSOZ, J.-B., *La Terra, la Storia e noi. L'evento Antropocene*, cit., II Parlare per la Terra, guidare l'umanità, 4 Lo scienziato e l'anthropos. Antropocene o Oligoantropocene?, L'odissea della specie.

a quella di un cittadino medio del Kenya, o che dal 1850 in poi novanta imprese sono responsabili del 60% delle emissioni totali di anidride carbonica¹²⁸.

In questa narrazione ufficiale, tuttavia, anche la definizione essenzialmente negativa dell'agire umano come principale forza geologica rende problematico un confronto critico con il tema dell'origine. In effetti, abbiamo già fatto riferimento al paradosso antropocentrico implicato da questa narrazione: l'umano viene elevato a protagonista principale tra le *agencies* capaci di modificare strutturalmente gli equilibri della biosfera, ma allo stesso tempo ci si rende definitivamente conto che la vita dell'umanità dipende in ultima istanza da tutta una serie di fattori non umani. L'imprescindibilità di tale *interdipendenza* per la proliferazione della nostra specie non è certo frutto dell'ingresso nella nuova epoca geologica; si tratta, altresì, di una caratteristica che accomuna tutti i viventi, non solo gli umani, sin dalle origini della vita sul nostro pianeta: in effetti, come abbiamo ricordato in precedenza, è proprio questo uno dei pilastri epistemologici del paradigma teorico del Sistema-Terra.

Da questa prospettiva appare evidente che considerare l'*Homo Sapiens* causa della crisi ecologica per via della sua azione negatrice che ripara al non appartenere costitutivamente al mondo, significa non instaurare un dialogo "attento" con il paradigma teorico-scientifico in cui si è sviluppato l'Antropocene e perdere un'opportunità, decisiva in ottica futura, per ripensarci come *esseri viventi nella rete della vita*: «ribaltando compiutamente il discorso prometeico sull'Antropocene, si potrebbe dire che l'*Homo sapiens* è un animale intrinsecamente eco-logico, cioè immaginabile solo in una rete di relazioni con umani e non umani. È precisamente il concetto di Antropocene che, in questo contesto di riflessioni, invita a operare questa sorta di contro-rivoluzione copernicana»¹²⁹.

Più precisamente, il primo presupposto metafisico del Buon Antropocene contraddice uno dei concetti fondamentali del Sistema-Terra, ovvero quello di *feedback*, che consiste nell'insieme di processi scaturiti da un determinato stimolo all'interno di un sistema complesso e che può essere *negativo* o *positivo* a seconda dell'esito di riduzione o amplificazione della portata dei meccanismi di reazione

¹²⁸ HEEDE, R., *Tracing anthropogenic carbon dioxide and methane emissions to fossil fuel and cement producers, 1854-2010*, in "Climatic change", n. 122, 2014, pp. 229-241.

¹²⁹ MISSIROLI, P., *Teoria critica dell'Antropocene. Vivere dopo la Terra, vivere nella Terra*, cit., III Vivere nella Terra: verso una critica imminente, 3.1 L'Antropocene come condizione.

prodotti dallo stimolo originario. Contrariamente alla razionalità e alla prevedibilità del Globo prodotto dal processo di matematizzazione galileiana dell'universo, questi meccanismi

[...] rendono la Terra incomprensibile attraverso un modello meccanicista (che cioè ragioni in termini di causa-effetto) e fanno sì che sia sostanzialmente non prevedibile *in toto* l'effetto di qualsiasi trasformazione minimamente significativa di quello stesso sistema, nella misura in cui le reazioni saranno tante e tali non poter mai essere tutte visibili nello stesso momento. Il pianeta Terra, in altre parole, [...] è un sistema dotato di una complessità tale da non essere mai, in alcun modo, interamente oggettivabile. [...] Il *feedback* non è quindi un mero processo reattivo, ma è, al contrario, il modo in cui si dà l'agentività del pianeta stesso. [...] Il Sistema Terra è animato a tal punto da queste dinamiche retroattive, anche specificamente locali ma con impatti globali, che i loro effetti non sono per definizione calcolabili. La scienza del Sistema Terra si fonda dunque su un'epistemologia dell'incertezza.¹³⁰

Attraverso queste considerazioni, si può intendere meglio perché la geoingegneria, “arma risolutiva” degli eroi prometeici del Buon Antropocene, rappresenta non solo una mancata riflessione critica riguardo il nostro rapporto con il mondo ma anche una soluzione tecnica assolutamente incapace di fornire risposte certe per il proseguimento della vita nella biosfera. La narrazione ufficiale della nuova epoca geologica, quindi, risulta del tutto inadatta a un pensiero giudizioso tanto dell'*origine* – tenendo conto della sua funzione politica di invisibilizzare i processi sociali che ne stanno alla base – quanto della “condizione” dell'Antropocene. Quest'ultimo aspetto, in effetti, corrisponde all'elemento forse più originale e decisivo su cui l'epoca umana porta a riflettere: l'*umano*, lungi dal potersi considerare detentore legittimo di un potere che lo porta a dominare il Globo nella sua calcolabile totalità, *dipende essenzialmente da un insieme di condizioni biogeochimiche* che interagiscono con la sua stessa attività di specie e con la sua storia.

Per superare i “limiti dualistici” dell'immagine del pianeta Terra come Globo, occorre dare risalto a questa nostra condizione di esseri immersi in una fitta

¹³⁰ Ivi, III Vivere nella Terra: verso una critica imminente, 3. La potenza della Terra.

quanto indomabile rete di relazioni che ci determina. Quest'ultima, è proprio l'operazione che sta dietro gli ultimi apporti del pensiero di Bruno Latour, raccolti in *La sfida di Gaia, Il nuovo regime climatico*¹³¹, in cui il celebre antropologo francese, facendo tesoro del suo grande bagaglio di studi sulla modernità¹³², descrive il modo in cui i "Moderni" hanno pensato il loro rapporto con la natura e ragiona sulle implicazioni epistemologiche dell'ingresso nell'Antropocene attraverso una rilettura dell'*Ipotesi-Gaia*. Sul finire degli anni Settanta l'ipotesi Gaia era stata formulata da uno dei precursori del paradigma teorico del Sistema-Terra, il chimico inglese James Lovelock¹³³ e sviluppata poi assieme alla biologa Lynn Margulis; in modo approssimativo, si può dire che essa considera il "fertile" equilibrio della biosfera frutto della perpetua relazione tra gli organismi viventi e le componenti inorganiche.

Per dare conto delle implicazioni legate alla discussione sulla nuova epoca geologica, Latour oppone alla teoria della caduta libera di Galileo Galilei, che priva i corpi di ogni comportamento¹³⁴, l'ipotesi di Lovelock, il cui principale merito starebbe nel restituire alla Terra la potenza di agire. Secondo l'ipotesi-Gaia, a partire da una serie di condizioni iniziali che resero possibile la vita nel pianeta (le "instabilità chimiche"), fu la vita stessa a modificare continuamente queste condizioni. A differenza delle teorie di Darwin, per cui gli organismi si adattano ad un ambiente dato, Lovelock sostiene che anche gli organismi adattino gli ambienti a essi: in questo modo, «ciascun elemento che avremmo considerato, noi lettori ignoranti, come parte dello *sfondo* dei cicli maestosi della natura sui quali la storia umana si era sempre stagliata, diviene attivo e mobile grazie all'introduzione di nuovi personaggi invisibili, capaci di invertire l'ordine e la gerarchia degli agenti»¹³⁵. Seguendo il ragionamento di Latour, il grande apporto di Lovelock sta nell'aver esteso ad altre *agencies* non-umane la "classica" capacità umana di adattare gli ambienti alle proprie necessità: non esiste una natura "esterna" a cui adattarsi e per lo stesso motivo è impossibile un'armonia in essa.

¹³¹ LATOUR, B., *La sfida di Gaia. Il nuovo regime climatico*, cit.

¹³² LATOUR, B., *Nous n'avons jamais été modernes*, La Découverte, Paris, 1991; trad. it. di G. Lagomarsino, *Non siamo mai stati moderni*, Elèuthera, Milano 1995.

¹³³ LOVELOCK, J., *Gaia, a New Look at Life on Earth*, Oxford University Press, Oxford 1979.

¹³⁴ LATOUR, B., *La sfida di Gaia. Il nuovo regime climatico*, cit., Conferenza III, Gaia, figura (finalmente profana) della natura.

¹³⁵ Ibid.

Parlare di *Gaia* e non di Natura, quindi, implica abbandonare la metafora di un unico agente coordinatore del Globo e addentrarsi nella molteplicità degli organismi viventi e nelle loro possibili connessioni, attraverso cui «ogni *agency* modifica le sue vicine, seppur molto leggermente, per rendere la propria sopravvivenza un po' meno improbabile»¹³⁶: dire Gaia significa rendere conto dell'*inseparabilità ontologica* tra il *vivente* e il suo *ambiente*, che nel pensiero di Latour si concretizza in una storia materializzata di “accordi discordanti”. L'ipotesi-Gaia, dunque, rappresenta un'ottima approssimazione per ripensare alla nostra condizione di esseri viventi nell'epoca dell'Antropocene; tuttavia, questa ipotesi fornisce un ulteriore spunto di riflessione che consiste nella sua capacità di decentrare il ruolo dell'umano nella storia del pianeta: indagando sulla relazione tra l'atmosfera del pianeta e la sua capacità di riprodurre la vita, Lovelock, così come gli scienziati e le scienziate del Sistema-Terra, proporzionano una «visione che colloca gli umani saldamente all'interno di una più ampia visione della vita e delle dinamiche planetarie che chiamo [...] *zoentrica*»¹³⁷.

Nel capitolo precedente abbiamo fatto riferimento alla critica sviluppata da Chakrabarty nei confronti della distinzione tra storia della natura e storia dell'umanità, per cui l'ingresso nell'Antropocene segnerebbe il crollo di tale discontinuità, rappresentando il momento in cui queste due storie, lungi dallo scorrere in parallelo fra loro, si incontrano:

[...] il tempo della storia umana – il ritmo al quale raccontiamo storie di individui e istituzioni – si è ora scontrato con le scale temporali di due storie diverse, entrambe scale di tempo profondo: il tempo dell'evoluzione della vita sul pianeta ed il tempo geologico. [...] Queste narrazioni si basavano tutte sull'assunzione che gli sviluppi geologici ed evolutivistici fossero come un fondale sul palco su cui si svolgevano i nostri specifici drammi umani, a nostro esclusivo uso e consumo. [...] Nell'arco delle nostre vite, comunque, siamo diventati consapevoli del fatto che lo sfondo non è più solo uno sfondo. Facciamo parte di esso.¹³⁸

¹³⁶ Ibid.

¹³⁷ CHAKRABARTY, D., *La condizione umana nell'Antropocene*, cit., p. 79.

¹³⁸ Ivi, p. 105.

In effetti, distogliendo lo sguardo dal passato alla ricerca di un'origine e volgendolo al presente al fine di comprendere la portata delle implicazioni della nostra condizione di esseri viventi nell'epoca umana, l'idea dello storico postcoloniale indiano è che il confronto con il concetto geologico di Antropocene porta a conclusioni ben distinte da quelle della narrazione ufficiale: la caduta dell'umano nella *deep history* decentra la percezione del suo ruolo nella storia delle vicissitudini del pianeta. Con il termine *deep history* Chakrabarty si riferisce alla combinazione delle trasformazioni genetiche e culturali che hanno determinato il comportamento umano sin dalla sua comparsa sulla Terra¹³⁹; si tratta di una storia che a differenza di quella "classica", basata sui registri degli ultimi diecimila anni, restituisce all'umanità la consapevolezza di essere il prodotto di un intreccio tra storie umane e non-umane e la possibilità di riconnettersi, quindi, a un senso più profondo di storia.

Il tema della *caduta nella storia profonda*¹⁴⁰ consente a Chakrabarty di sostenere che un impiego universale e non astratto del termine *ἄνθρωπος* non solo è corretto all'interno di un discorso prettamente geologico – abbiamo già ricordato che in questa dimensione tale termine si riferisce al tipo di forza geofisica che giustifica il riconoscimento del passaggio ad una nuova epoca e non vuole indicare responsabilità morali – ma è anche possibile se utilizzato per pensare criticamente alla nostra condizione attraverso una *visione zoocentrica* del mondo.

Per comprendere meglio quest'ultimo aspetto è utile chiarire che lo storico indiano utilizza in maniera differenziata i termini *homo* e *ἄνθρωπος*. Il primo rimanda all'«immagine di umanità una-ma-divisa», ovvero alle contraddittorie qualità dell'umanità, da un lato, di concepirsi come forza agente dotata di scopi e, dall'altro, di essere «sempre già divisa da questioni che a loro volta danno origine a questioni di giustizia»; un'umanità frutto del «processo graduale di mondializzazione del globo, della sovrapposizione del mondo col globo o con il pianeta, che riflette una formazione moderna, realizzata dalle reti tecnoeconomiche, che ha reso questo pianeta la casa che abbiamo visto dallo spazio»¹⁴¹. L'*ἄνθρωπος* che sta dietro il nome della nuova epoca geologica, invece, rappresenterebbe «le

¹³⁹ CHAKRABARTY, D., *The Climate of History: Four Theses*, cit., p. 212.

¹⁴⁰ ID., *La condizione umana nell'Antropocene*, cit., pp. 105-110.

¹⁴¹ Ivi, p. 84.

forme di esistenza collettiva e non intenzionale dell'umano come forza geologica, come specie, come parte della storia della vita di questo pianeta. L'idea di *anthropos* decentra l'umano subordinando la storia umana alle storie geologica ed evolutiva del pianeta»¹⁴².

Tenendo a mente questa differenza, dunque, secondo Chakrabarty è possibile impiegare in modo universale il termine *ἄνθρωπος* ma soprattutto andare oltre la *visione homocentrica* del mondo implicata dal racconto prometeico del Buon Antropocene con le sue soluzioni di georingegneria; una visione che, anche quando viene affrontata criticamente in termini di giustizia climatica, non sempre riesce a tener conto dei limiti del pianeta:

Le argomentazioni a favore della giustizia climatica si basano sulle emissioni pro capite, assumendo, in modo democratico e umano ma homocentrico, che ogni essere umano abbia uguali diritti ai depositi di carbonio che le nazioni sviluppate hanno monopolizzato finora [...] Le visioni zoocentriche, d'altra parte, non pongono l'accento tanto sulle emissioni pro capite quanto sull'umanità come una specie dominante che ha industrializzato le sue stesse forme di vita e quelle di molte altre specie con lo sguardo puntato solo sulla propria prosperità.¹⁴³

La visione zoocentrica del mondo, tuttavia, ci permette di fare un'ulteriore riflessione sul tema dell'*origine* dell'Antropocene ed evidenziare alcuni limiti del concetto di Capitalocene. Quest'ultimo, in effetti, pur avendo il merito di mettere in risalto la relazione tra il capitalismo e la crisi ambientale facendo coincidere la natura con il modo in cui le società si organizzano storicamente, finisce per inscrivere la storia del pianeta sotto il dominio umano, privandola di margini di autonomia. In questo modo, secondo Chakrabarty, l'idea di Moore e, in più in generale di coloro che associano l'emergenza climatica esclusivamente al capitalismo, da un lato, ha come oggetto di critica il Buon Antropocene e non il concetto prettamente geologico su cui sta lavorando l'AWG; dall'altro, focalizza le sue analisi principalmente sugli ultimi cinquecento anni di storia dell'umanità¹⁴⁴, non tenendo conto delle multitemporalità umane e non-umane rivelate

¹⁴² Ivi, p. 98.

¹⁴³ Ivi, p. 96.

¹⁴⁴ Ivi, p. 75.

dall'Antropocene e concentrandosi esclusivamente sull'origine del cambiamento globale. In questo modo, l'idea di Capitalocene perde l'opportunità di ripensare l'umanità come agente collettivo trasformatore di e dipendente da una fitta rete di processi extra-umani che va oltre il capitalismo.

Sempre in funzione di una critica alla sovrapposizione della crisi ecologica al sistema economico, lo storico propone di pensare in termini contraffattici: se ci trovassimo in un ipotetico scenario di prosperità socialista per tutte le nazioni del pianeta, il mondo sarebbe indubbiamente più egualitario e giusto ma il nostro impatto ambientale sarebbe ancora maggiore. Ciò significa che la crisi climatica non è il risultato delle disuguaglianze economiche:

La globalizzazione capitalista esiste; pertanto, dovrebbero esistere anche le sue critiche. Queste critiche, tuttavia, non offrono un appoggio adeguato per approcciare la storia umana, soprattutto se accettiamo che la crisi del cambiamento climatico è qui con noi ed è possibile che faccia parte di questo pianeta per molto più tempo del il capitalismo, o che persista anche molto dopo che il capitalismo abbia subito più mutazioni storiche. [...] Benché sia innegabile che il cambiamento climatico sia profondamente legato alla storia del capitale, una critica che sia solo critica del capitale non risulta sufficiente per approcciare questioni relative alla storia umana, ancor meno adesso che la crisi del cambiamento climatico è stata riconosciuta e che l'Antropocene inizia a intravedersi nell'orizzonte del nostro presente. L'adesso geologico dell'Antropocene si è impigliato all'adesso della storia umana.¹⁴⁵

Con le parole di Missiroli, potremmo concludere che «il dilemma dell'origine non è dunque risolvibile con il solo ricorso alla storia del capitalismo e della globalizzazione, proprio nella misura in cui l'Antropocene è l'esito di storie che si pongono su scale temporali diverse che, in questa congiuntura, collassano continuamente l'una nell'altra»¹⁴⁶. Tuttavia, in linea con il pensiero dello stesso autore, va sempre riconosciuto che nonostante l'attuale epoca geologica richieda un urgente ripensamento della nostra condizione e una conseguente ridefinizione del nostro *modo di intendere e rapportarci al vivente*, un approccio critico alla tematica

¹⁴⁵ ID., *The Climate of History: Four Theses*, cit., p. 212.

¹⁴⁶ MISSIROLI, P., *Teoria critica dell'Antropocene. Vivere dopo la Terra, vivere nella Terra*, cit., III Vivere nella Terra: verso una critica imminente, 3.1 L'Antropocene come condizione.

antropocenica non può rinunciare a una riflessione sulla sua *origine* che ne smascheri l'*interpretazione ideologica ed etnocentrica* promulgata dalla narrazione ufficiale *mainstream* anche in ambito extra-accademico. In effetti, nella prossima parte della tesi cercheremo di leggere quest'ultimo aspetto alla luce dell'eredità del fenomeno coloniale nel nostro presente.

Nelle ultime pagine del precedente capitolo abbiamo fatto riferimento alla possibilità offerta dalla proposta di Moore di dare risalto al ruolo che il colonialismo europeo della modernità ha avuto nel contribuire alla formazione dell'ecologia-mondo che ci sta conducendo al collasso ambientale. Riteniamo, tuttavia, che l'imprescindibilità di tale ruolo abbia avuto conseguenze che vanno oltre la "semplice" conformazione di un sistema economico; pertanto, la sezione conclusiva di questo capitolo sarà dedicata al recente apporto dell'antropologo franco-martinicano Malcom Ferdinand, che interpreta l'attuale disastro ambientale come conseguenza del modo coloniale di abitare la Terra.

§ 3.2. L'ecologia decoloniale di Malcom Ferdinand: principi, fundamenta e fenomeni dell'abitare coloniale

Il recente saggio di Malcom Ferdinand, che sta iniziando ad entrare nel dibattito internazionale e che non è ancora stato tradotto in lingua italiana, rappresenta a nostro avviso un tentativo di raccogliere l'eredità degli studi postcoloniali e decoloniali fatta propria dagli studiosi e dalle studiose che si occupano di razzismo ambientale¹⁴⁷ al fine di disepellire il legame che intercorre tra il "fare-mondo" dell'esperienza coloniale moderna e l'attuale crisi ecologica e di poter pensare a un modo di superare quest'ultima che non perpetui le logiche di tale esperienza. Di seguito, presenteremo brevemente il pensiero dell'autore e l'intento della sua opera per poi soffermarci sulla sua ricostruzione della nozione di *abitare coloniale*¹⁴⁸.

¹⁴⁷ Più avanti, faremo menzione delle origini di questa corrente di studi e dei suoi principali contributi: cfr. pp. 157-162.

¹⁴⁸ L'impiego di questa espressione è un chiaro riferimento al pensiero heideggeriano. Nel saggio *Costruire abitare pensare*, infatti, il filosofo tedesco, nel più ampio quadro della sua critica alla tecnica, sviluppa un'analisi sulla questione dell'"abitare" definendolo «il tratto fondamentale dell'essere in conformità del quale i mortali sono» [HEIDEGGER, M., *Bauen Wohnen Denken*, in *Vorträge und Aufsätze*, cit., pp. 145-164; trad. it. di G. Vattimo, *Costruire Abitare Pensare*, in *Saggi e Discorsi*, cit., pp. 96-108, p. 107]. Un esame dell'adeguatezza della ricezione da parte di Ferdinand delle riflessioni di Heidegger sul tema

Ciò che rende problematico un approccio critico e consapevole al concetto di Antropocene risiede nel fatto che le narrative che scaturiscono dall'ambientalismo liberale «continuano ad operare una distinzione assoluta tra problemi *ambientali* e problemi *sociali*. Tali approcci non riescono quindi a cogliere che un determinato rapporto al mondo si costituisce sempre su un abitare, che in quanto tale è un modo di organizzare umani e non-umani in un determinato spazio geografico. “Colpevole” della crisi ecologica contemporanea possono esserlo solo forme storiche di abitare il mondo»¹⁴⁹. In *Decolonial ecology. Thinking from the Caribbean World*¹⁵⁰, Ferdinand sostiene che crisi ecologica e colonialismo non solo siano strettamente collegate ma che condividano la stessa *origine*, ovvero una *forma specifica di abitare la Terra*, “l’abitare coloniale”, imposto dall’Occidente su buona parte del globo a partire dalle “scoperte” di Cristoforo Colombo. In maniera generica, si può affermare con le parole del franco-martinicano che *l’abitare coloniale* rappresenta «una terribile maniera di abitare la Terra, portata dai colonizzatori, e secondo la quale gli altri umani vengono disumanizzati, le terre vengono colonizzate mentre i non-umani che le abitano valgono meno dei suoi desideri. [...] modalità violenta di abitare la Terra, asservendo le terre, gli umani ed i non-umani ai desideri del colonizzatore»¹⁵¹. In altri termini, tenendo come presupposto la continuità tra ecosistemi e corpi, l’intenzione che sta dietro questo innovativo saggio è quella di analizzare su uno stesso piano sfruttamento del corpo e della Terra.

Un ulteriore elemento di originalità nella tesi di Ferdinand è quello di considerare il capitalismo e la dominazione razziale come fenomeni interni all’abitare coloniale. Se da un lato, in effetti, l’istituzione della proprietà privata e dell’unità economica della piantagione nel territorio colonizzato ha rivestito un ruolo fondamentale per lo sviluppo economico della “madrepatria” colonizzatrice

dell’“abitare” va oltre gli obiettivi di questo paragrafo, tuttavia, potrebbe essere sviluppato in un ipotetico proseguimento della nostra ricerca.

¹⁴⁹ MISSIROLI, P., *Un popolo che abita*, 2020, disponibile su <http://effimera.org/un-popolo-che-abita-di-paolo-missiroli/> (consultato il 20/08/2023).

¹⁵⁰ FERDINAND, M., *Decolonial ecology. Thinking from the Caribbean World*, cit.

¹⁵¹ FERDINAND, M., *Pour une écologie décoloniale*, (intervista di) CHAILLOU, A.- ROBIN, L., 2020, disponibile su <https://www.revue-projet.com/articles/2020-04-ferdinand-pour-une-ecologie-decoloniale/10541> (consultato il 26/10/2020); trad. it. di F. Martone, *Per un’ecologia decoloniale*, disponibile su <https://www.lavoroculturale.org/ecologia-decoloniale/aurore-chaillou-e-louise-robin/> (consultato il 20/08/2023).

– basti pensare alla Gran Bretagna del XIX, che, forte della dislocazione oltreoceano della produzione delle risorse alimentari in più di dieci milioni di “ettari fantasma”, potette votare il suo territorio e la sua popolazione allo sviluppo industriale¹⁵² –, dall’altro non si può obliare la storia e la funzione svolta dalla schiavitù, principalmente di origine africana, negli stessi territori. Di qui la provocatoria ipotesi di definire la nuova epoca “Negrocene”, «un’era cioè in cui il “Negro” viene prodotto a partire dal suo differenziarsi dal Bianco, come mezzo per il lavoro in piantagione, come essere che non abita nulla e come protagonista della produzione di valore nell’economia-mondo»¹⁵³.

Oltre ad offrire, come sostenuto nella prefazione all’edizione inglese di Angela Davis¹⁵⁴, una chiave di lettura olistica in grado di dare risalto all’intersezionalità di sesso, genere e razza nei processi di sfruttamento dell’umano, l’elemento suggestivo di questa proposta risiede nel fatto che la determinazione dell’alterità patita dal soggetto razzializzato non si limita ad oggettivizzare solo i corpi degli esseri umani, ma l’intero orizzonte che essi abitano: «il termine “negro” deriva da una creazione politica di un essere che può essere sfruttato, di un essere che non ha una voce, e che non può entrare in alcuno spazio politico.[...] E se si va ancora oltre, ci si rende conto che questa costruzione non fa riferimento solo agli esseri umani, ma anche ai non umani, più nello specifico alla Terra che viene trattata in quanto negra. Per mettere in luce questa “negrificazione” del mondo uso il termine Negrocene»¹⁵⁵. In altre parole, l’idea generale dietro il lavoro di Ferdinand è quella di insistere non solo sulle profonde interconnessioni di violenza ambientale e violenza razziale, ma soprattutto su come il razzismo, e più nello specifico l’esperienza dello schiavismo e del colonialismo, determina la possibilità, svalutandone la vita, di aggressioni perpetue nei confronti dell’ambiente e degli animali umani e non umani che vi ci abitano.

Venendo ora al saggio qui discusso, esso si presenta come un tentativo di riconcettualizzare il problema ambientale a partire da una prospettiva caraibica. Per

¹⁵² BONNEUIL, C. – FRESSOZ, *La Terra, la Storia e noi. L’evento Antropocene*, cit., III Quali storie per l’Antropocene?, 10 Capitalocene. Una storia congiunta del Sistema-Terra e dei Sistemi-Mondo.

¹⁵³ MISSIROLI, P., *Un popolo che abita*, cit.

¹⁵⁴ FERDINAND, M., *Decolonial ecology. Thinking from the Caribbean World*, cit., p. xiv.

¹⁵⁵ FERDINAND, M., *La crisi climatica come una nave negriera: ecologia e anticolonialismo*, (intervista di) M. ARMIERO, per “Decolonizzare la crisi ecologica”, Venice Climate Camp, 2020, disponibile su https://www.globalproject.info/it/in_movimento/la-crisi-climatica-come-una-nave-negriera-ecologia-e-anticolonialismo/23020, (consultato il 20/08/2022).

gli europei del XVI secolo i Caraibi rappresentavano un luogo selvaggio, abitato da cannibali, fuori dal mondo; un immaginario che non si discosta poi troppo dalla nostra rappresentazione turistica degli stessi luoghi quando desideriamo una pausa nelle loro spiagge solitarie: invertire questa prospettiva turistica significa pensare che «gli uomini e le donne dei Caraibi parlano, agiscono, pensano il mondo e abitano la Terra», e, attraverso il loro immaginario fatto di resistenze e lotte postcoloniali, cercare una «concettualizzazione della crisi ecologica che si inserisce nella ricerca di un mondo libero dalla sua schiavitù, la sua violenza sociale, e la sua ingiustizia politica: un'ecologia decoloniale»¹⁵⁶.

Il tentativo di Ferdinand di delineare un'ecologia decoloniale a partire dall'esperienza coloniale caraibica è guidato da tre “proposizioni filosofiche”. La prima consiste nel prendere atto della *doppia frattura coloniale e ambientale della modernità*, frattura che separa la storia coloniale del mondo dalla sua storia ambientale. Parte dell'acriticità dei discorsi sulla crisi ambientale è legata proprio a questo considerare la sua storia svincolata dai processi sociali, in particolar modo dal colonialismo. Pertanto, occorre guardare con sospetto e superare questa concreta frattura che separa le lotte e gli intenti dei movimenti ambientalisti e di quelli vittime dell'esperienza coloniale, postcoloniale e razzista e che è testimoniata dall'assenza di queste persone nei luoghi di produzione del discorso ambientalista nonostante, come dimostrato dagli studi sul razzismo ambientale, vivano sulla loro pelle – e, spesso, a causa di essa – gran parte delle conseguenze scaturite dalla devastazione ambientale. Riconoscere questa doppia frattura deve portare a considerarla un problema centrale della crisi ecologica e a tenere conto delle sue implicazioni politiche.

Nella ricostruzione di Ferdinand, la *frattura ambientale* deriva in parte dalla “grande divisione” della modernità, ovvero da quella serie di dualismi opposti come natura/cultura da cui scaturisce una *scala gerarchica di valori verticale* che situa l'umano in una posizione avversa alla natura e che è possibile riscontrare nella narrazione ufficiale del concetto di Antropocene. Attraverso questo concetto, inoltre, è possibile vedere all'opera l'altra peculiarità della frattura ambientale, ovvero la produzione di scale di valore attraverso il processo di *omogeneizzazione*

¹⁵⁶ ID., *Decolonial ecology. Thinking from the Caribbean World*, cit., pp. 2-3.

orizzontale che si sviluppa tanto sul polo umano quanto su quello della natura e che invisibilizza le loro gerarchie interne: da un lato, il termine “natura” coprirebbe l’eterogeneità dei paesaggi di cui è composta, dalle idilliache foreste incontaminate alle meno evocative baraccapoli – conservando al suo interno un’ulteriore frattura, quella *animale*, per cui spesso l’attenzione di alcuni movimenti animalisti viene indirizzata su alcuni animali selvaggi piuttosto che su quelli sfruttati dall’industria umana –; dall’altro, come abbiamo visto, il termine “Uomo”, fa tabula rasa delle responsabilità di determinati gruppi di esseri umani nella produzione della devastazione ambientale, mascherando al tempo stesso le loro pluralità e le relazioni di potere che le dividono¹⁵⁷.

Il ruolo di questa frattura nei confronti della crisi ecologica sarebbe riscontrabile, ad esempio, nel fatto che alcuni movimenti ambientalisti, pur cercando di porre rimedio alla frattura ambientale nella sua verticalità di valori (umano-ambiente), hanno rinunciato ad una critica delle gerarchie sviluppatesi sul piano orizzontale (discriminazione di classe, genere, razza, religione, etc.). In questo modo, tali movimenti danno vita a figure come il camminatore solitario, per lo più bianco, che si approccia ad una “natura” estranea alle costruzioni socio-culturali, disarticolando e invisibilizzando il legame tra frattura ambientale e frattura coloniale.

D’altro canto, la *frattura coloniale*, retta dalle ideologie razziste ed eurocentriche dell’Occidente – e che «divide gli umani e gli spazi geografici della Terra tra colonizzatori Europei e persone colonizzate, tra Bianchi e non-Bianchi, tra padroni e schiavi, tra metropoli e colonie, tra il Nord Globale e il Sud Globale»¹⁵⁸ –, ha un’origine ben precisa che risale all’espulsione dei musulmani durante la *Reconquista* e alla “scoperta” delle Americhe. Da quel momento in poi, come avviene per la frattura ambientale, sul mondo extra-europeo viene proiettata una scala di valori verticale, che in questo caso oppone il colonizzato al colonizzatore e oscura le relazioni di potere orizzontali di entrambi i poli: ad esempio, nello “spazio” europeo la figura del colonizzatore sarà omogeneizzata in quella del Bianco, Maschio, Cristiano. Anche in questo ambito, tranne alcune eccezioni come il *Black Feminism*, i movimenti contro lo schiavismo, il razzismo o

¹⁵⁷ Ivi, p. 5.

¹⁵⁸ Ivi, p. 6.

per la decolonizzazione, hanno cercato di ribaltare questa frattura mantenendo però in piedi le asimmetriche gerarchie orizzontali, come il patriarcato ad esempio.

La doppia frattura della modernità consiste, dunque, in questa separazione di frattura ambientale e coloniale, nel mancato riconoscimento della loro interdipendenza:

[...] tralasciando la questione coloniale, gli ecologisti e gli attivisti verdi non tengono conto del fatto che tanto la colonizzazione storica quanto il razzismo strutturale contemporaneo sono al centro di modi distruttivi di abitare la Terra. Tralasciando la questione ambientale e animale, i movimenti antirazzisti e postcoloniali non si accorgono delle forme di violenza che esacerbano il dominio degli schiavizzati, dei colonizzati e delle donne razzializzate.¹⁵⁹

La seconda proposizione che guida la proposta di Malcom Ferdinand assume il mondo caraibico come scenario di un pensiero ecologico. Tale asserzione è giustificata dal fatto che quei mari rappresentarono «l'occhio dell'uragano della modernità [...] quel centro dove la quiete soleggiata era erroneamente confusa con il paradiso, il punto fisso di un'accelerazione globale che risucchiava villaggi africani, società amerindie e vele europee»¹⁶⁰, e che pertanto raccolgono un insieme di esperienze che fanno parte dell'eredità nascosta ma ancora tangente del colonialismo europeo. Ripensare la crisi ecologica a partire dalla prospettiva caraibica, quindi, implica proporre una *svolta epistemica nella concettualizzazione del mondo e della Terra*¹⁶¹ proprio da quel che fu il centro della tempesta portata dal colonialismo, tenendo conto delle esperienze dei e delle subalterni/e della modernità. In questa prospettiva, lo scenario per un nuovo pensiero ecologico assumerà i contorni della *stiva di una nave negriera*:

L'ecologia decoloniale articola il confronto delle questioni ecologiche contemporanee attraverso un'emancipazione dalla frattura coloniale, *sollevandosi dalla stiva della nave negriera*. L'urgenza della lotta contro il riscaldamento globale e l'inquinamento della Terra si intreccia con l'urgenza delle lotte politiche, epistemiche, scientifiche, legali e filosofiche per *smantellare* le strutture coloniali del vivere insieme e i modi di abitare la Terra che

¹⁵⁹ Ivi, p. 11.

¹⁶⁰ Ivi, p. 12.

¹⁶¹ Ivi, p. 13.

mantengono ancora il dominio delle persone razzializzate, in particolare le donne, nella stiva della modernità.¹⁶²

Come avremo modo di vedere nello sviluppo della tesi, le idee del franco-martinicano sono certamente influenzate dal gruppo di studiosi/e decoloniali, tuttavia, in luogo di decostruire le concezioni strutturali del pensiero occidentale elaborate con categorie razziali facendo emergere la voce di quei pensieri silenziati dall'epistemicidio moderno, l'intento dell'autore è quello di concentrarsi sull'esperienza delle persone africane rese schiave e trasportate nei Caraibi; viene così influenzato dalla filosofia africana ma anche dal pensiero di quegli autori che, come Frantz Fanon ed Aimé Césaire, dedicarono la vita alle battaglie per la decolonizzazione. Pensare a partire dallo scenario della nave negriera è, inoltre, anche una questione di genere: non a caso, è già a partire dallo stesso viaggio nella nave che avveniva la prima ripartizione per sesso ed età dei/delle prigionieri/e. Pertanto, si tratta di un pensiero in perfetta sintonia con la critica intersezionale riguardo l'intreccio della discriminazione razziale e di genere.

La terza proposizione, infine, stabilisce come punto di partenza e orizzonte dell'ecologia il *mondo*. In quest'aspetto l'idea di Ferdinand richiama la critica al secondo presupposto del Buon Antropocene che abbiamo sviluppato in precedenza; di fronte a una crisi ecologica di dimensione planetaria, in effetti, l'autore adotta questo termine per opporsi ad una concezione del pianeta che lo appiattisce nella mera materialità economica: «*globalizzazione e mondializzazione* sono quindi due processi diversi, anche opposti. Il primo è l'estensione totalizzante e la ripetizione standardizzante di un'economia diseguale su una scala globale, che distrugge le culture, i mondi sociali e l'ambiente. La seconda è un'apertura, attraverso l'azione politica del vivere insieme, dell'orizzonte infinito degli incontri e della condivisione»¹⁶³.

Attraverso questo orizzonte, l'ecologia decoloniale evita, a differenza del prezioso apporto di Jason Moore e del suo Capitalocene, di adottare come unica chiave di lettura della crisi ecologica la sfera materiale degli impatti del sistema economico sulla Terra e privilegia, piuttosto, un approccio che tenga conto della

¹⁶² Ivi, pp. 13-14.

¹⁶³ Ivi, p. 17.

composizione politica che lega le diverse pluralità, umane e non umane, che abitano questo stesso orizzonte che è il mondo. Il criterio utilizzato dal franco-martinicano permette di includere nel discorso ambientalista modi di “fare-mondo” che a differenza di quello occidentale non sono stati “viziati” dalla frattura ambientale della modernità e che, pertanto, non considerano il pianeta Terra uno spazio dipendente dall’azione umana, da sempre predisposto al suo dominio. Così facendo, «questo approccio politico al mondo, nel senso Greco di polis, distoglie l’ecologia dall’unica questione dell’*oikos* (economico e ambientale) perché, benché la Terra sia davvero cosparsa di case, spazi fertili per la vita e per gli scambi con essa, *la Terra non è, ad ogni modo, casa nostra*»¹⁶⁴.

Delineate le tre linee guida della proposta di Ferdinand, per concludere questa sezione ci soffermeremo su parte di essa, ovvero quella in cui l’autore descrive il modo di fare-mondo imposto sulle isole caraibiche dall’uragano della modernità e che, per via della sua perfetta compatibilità con la logica del profitto, è stato globalizzato perdurando sino ai nostri giorni: l’abitare coloniale. Data la rilevanza del fenomeno coloniale nelle dinamiche della globalizzazione, se si intende risalire ai suoi modi principali di fare-mondo occorre partire dalle categorie rintracciabili nel suo gesto “inaugurale”, ossia, il rendere abitabile una terra, l’insediamento della colonia. Tale gesto, che essenzialmente corrispondeva ad «un insieme di azioni che determinavano i confini tra chi abitava e chi non abitava»¹⁶⁵, viene articolato dall’autore in principi, fondamenta e forme principali di espressione.

Per quel che concerne i suoi *principi*, l’abitare coloniale è innanzitutto *geografico* in due sensi. In effetti, si tratta di un’azione che si dà in uno spazio geografico determinato e, al tempo stesso, rappresenta uno spazio geograficamente subordinato ad un altro: ciò significa che gli insediamenti coloniali nei Caraibi erano concepibili solo a condizione della loro subordinazione geografica, e ontologica, alla madrepatria. Il secondo principio di questo abitare ha a che fare con lo *sfruttamento del paesaggio*: ciò che rendeva colonizzabile una determinata terra era la quantità e la facilità di estrazione delle risorse che avrebbero poi garantito il profitto necessario a giustificare l’impresa oltreoceano; viene instaurata, così, una

¹⁶⁴ Ivi, p. 18.

¹⁶⁵ Ivi, p. 27.

relazione di sfruttamento con la terra “resa abitabile”. Il terzo principio del fare-mondo coloniale, infine, postula l’*altericidio* come condizione necessaria per la creazione di una colonia: abitare la Terra in presenza di un altro diverso dal “sé” è impossibile. Ovviamente, si tratta di un principio paradossale considerando che queste terre erano già abitate da siffatte alterità ed era inevitabile dover avere con esse una relazione; relazione che si rivelerà altrettanto paradossale dal momento che sarà instaurata unicamente a patto che l’altro venga spogliato delle qualità che lo rendono differente al bianco e cattolico “sé” del colonizzatore: «questa dialettica, attraverso la quale l’altro si riconosce in quanto non sarà più altro, è la principale violenza ontologica dell’abitare coloniale che consacra l’impossibilità di abitare con l’altro. Più che l’eclisse dell’altro [...] la colonizzazione nega l’alterità e costituisce un’impresa del fare di tutto l’identica cosa, una riduzione all’Identità, rendendo l’abitare coloniale un abitare-senza-l’altro»¹⁶⁶.

Dal momento che l’abitare coloniale implica un fare, un “rendere abitabile”, nella ricostruzione di Ferdinand questi tre principi vengono accompagnati da determinate pratiche, che gettano le *fondamenta della colonizzazione* di uno spazio; questi tre *atti fondativi* sono: il *land-grabbing*, il *land-clearing* e il massacro degli amerindi e la violenza sulle amerindie. Il *land-grabbing* si esplica materialmente nell’accaparramento legittimo e forzato delle terre “scoperte” dai navigatori europei del XVI secolo, ma può consistere anche in atti simbolici come l’attribuzione di nuovi nomi a queste terre. Il *land-clearing* era condizione necessaria, formulata anche nei contratti delle società d’investimento, per il darsi dell’insediamento coloniale e consisteva essenzialmente nel disboscamento massivo per fare spazio alla monocoltura intensiva: il taglio degli alberi, usati dai nativi per la loro agricoltura, dava vita alla colonia. Il terzo atto fondativo è la concretizzazione dell’altericidio: nel primo capitolo abbiamo visto i numeri presumibili del genocidio avvenuto nel Nuovo Mondo, ad ogni modo, specialmente nel caso delle isole caraibiche, lo sterminio della popolazione locale precedeva l’istituzione del nuovo insediamento. In questo atto, come dimostrano vari resoconti dell’epoca, spesso alle donne veniva risparmiato il massacro, ma solo per poter abusare di loro; così la violenza sulle amerindie dimostra «l’intreccio tra l’ideologia della

¹⁶⁶ Ivi, p. 30.

colonizzazione e quella del dominio maschile, che trascende confini etnici»¹⁶⁷ e fa dell'abitare coloniale anche una questione di genere.

L'abitare coloniale, infine, si esprime fundamentalmente attraverso tre fenomeni. Il primo è l'*istituzione della proprietà privata*, che è detenibile legittimamente solo dopo aver compiuto i tre atti fondativi di cui sopra. Il secondo, è quello della *piantagione* che non solo rappresenta la forma di occupazione coloniale primordiale che racchiude in sé campi coltivati, "case coloniali" dei padroni e baracche degli schiavi, ma che agisce, anche, come criterio per le costruzioni umane dell'isola: dopo che quest'ultima sia stata disboscata, tutta l'edilizia e le infrastrutture verranno erette e articolate in funzione della piantagione, i cui prodotti saranno destinati al commercio esclusivo con la madre patria colonizzatrice. Il terzo fenomeno caratteristico di questo fare-mondo è *lo sfruttamento massivo di esseri umani*, che dal XVII secolo iniziò a perfezionarsi nelle colonie europee d'oltremare attraverso lo sviluppo di un'organizzazione gerarchica della produzione nella piantagione che subordinava la persona ridotta in schiavitù al padrone, chi non abita all'abitante.

Il perfezionamento di questa organizzazione gerarchica, che divenne condizione per l'abitare coloniale, portò i padroni a rinunciare a forme di manodopera come la servitù a contratto preferendo piuttosto utilizzarne una più redditizia e senza scadenze contrattuali. Questo processo non solo si espresse in tutto il suo terrore nel *commercio transatlantico delle persone africane*, ma, a seconda dei luoghi, portò anche alla configurazione di diversi tipi di servitù e schiavitù coloniali. In questo caso, Ferdinand sottolinea come il termine "coloniale" «non è un indicatore storico, ma riflette il fatto che questa dominazione degli esseri umani viene effettuata al fine di perpetuare l'abitare coloniale»¹⁶⁸: quest'ultima, insieme alla dimensione e la durata del fenomeno, sarebbe la peculiarità dello schiavismo coloniale rispetto ad altri antichi esempi di schiavitù.

Nella ricostruzione del franco-martinicano, dunque, i principi, gli atti fondativi e i fenomeni che abbiamo descritto caratterizzano i processi ecologici e politici della colonizzazione europea:

¹⁶⁷ Ivi, p. 31.

¹⁶⁸ Ivi, p. 33.

[...] la colonizzazione europea delle Americhe è solo un altro nome per l'imposizione di un modo singolare, violento e distruttivo di abitare la Terra. [...] Dal 1492, questo insediamento coloniale della Terra ha diffuso, su scala globale, le sue piantagioni e fabbriche, le sue gerarchie geografiche e ontologiche tra città e campagna, tra paesi del Nord e quelli del Sud, così come i suoi asservimenti misogini. Parallelamente alla standardizzazione della Terra in monoculture, questo abitare coloniale cancella l'altro, quello che è diverso e che abita altrimenti. *L'abitare coloniale crea una Terra senza un mondo.*¹⁶⁹

Attraverso questa breve ricostruzione della nozione di abitare coloniale possiamo meglio intendere perché l'autore consideri adeguato chiamare l'attuale epoca geologica *Negrocene*. Indubbiamente, egli riconosce anche l'adeguatezza della proposta *Piantagonocene* sviluppata da Haraway e Tsing, dal momento che la piantagione racchiude in sé uno schema di articolazione dello spazio e dei rapporti umano-non umano che nella molteplicità dei suoi livelli di applicazione (economico-materiale, storico, geografico, politico e cosmopolitico) è ancora all'opera: «nelle loro forme, nelle loro tecniche, nei loro “mezzi” di produzione così come nei loro prodotti, le piantagioni della Terra oggi non sono più quelle del XVII secolo. Oltre l'agricoltura, le piantagioni assumono anche la forma di industrie che estraggono i rari minerali che si trovano nei computer e telefoni cellulari e di “piantagioni” terrestri e marine di pozzi petroliferi»¹⁷⁰.

Nel pensiero di Ferdinand il Negrocene costituirebbe il lato opposto del Piantagonocene, l'epoca caratterizzata dal tipo di “energia” che sta dietro al devastante modo di fare-mondo impostosi con le piantagioni, ovvero il soggetto razzializzato: il *prodotto Negro*. Non è un caso, fa notare l'autore, se oltre a tale epiteto l'ulteriore nome dato alle vittime della rotta transatlantica degli schiavi e delle schiave di origine africana era “legno d'ebano”; non alberi radicati nel loro mondo, nella loro terra, ma legname atto a consolidare le fondamenta dell'abitare coloniale: «la designazione degli africani neri come “legno d'ebano” discorsivamente trasforma queste vite umane in una “risorsa” energetica»¹⁷¹. Pertanto, la nomenclatura avanzata da Ferdinand non vuole designare tanto il

¹⁶⁹ Ivi, p. 35.

¹⁷⁰ Ivi, p. 47.

¹⁷¹ Ivi, p. 59.

parassitismo dei padroni delle piantagioni nei confronti dei/delle loro schiavi/e, quanto

[...] *un modo ingiusto di abitare la Terra* dove una minoranza si nutre dell'energia vitale di una maggioranza socialmente discriminata e politicamente dominata. Come l'altro lato del Piantagionocene, il Negrocene segnala l'era geologica in cui l'estensione dell'abitare coloniale e la distruzione dell'ambiente è accompagnata dalla produzione materiale, sociale e politica dei Negri.¹⁷²

L'impostazione del pensiero di Ferdinand, in questo modo, consente di rendere visibile l'inestricabile legame tra produzione del disastro ambientale e produzione del soggetto razzializzato. Va precisato, tuttavia, che il franco-martinicano non utilizza il termine "Negro" come sinonimo di "razza" o "Nero"; piuttosto, in un tentativo di denaturalizzazione, con questa parola indica «i molti fuori-dal-mondo (umani e non umani) la cui energia vitale è forzosamente dedicata ad alimentare gli stili di vita e i modi di abitare la Terra di una minoranza mentre viene negata loro un'esistenza nel mondo»¹⁷³.

Il grande merito di Ferdinand, a nostro parere, è dunque quello di creare un *ponte epistemico* che collega il tema della crisi ecologica con quello tetro e spesso silenziato della colonizzazione europea. L'esperienza coloniale, infatti, non solo si è rivelata determinante per la produzione di soggetti razzializzati, ma, anche, nella conformazione di un modo di abitare la Terra la cui logica viene tutt'ora perpetuata. Nelle piantagioni della modernità saltava all'occhio il contrasto tra le case coloniali (dei padroni) e le baracche degli/delle schiavi/e: quale differenza ci sarebbe rispetto alle immagini dei nostri tempi, in cui, ad esempio, al lato di un *residence* extra-lusso possono coesistere baraccopoli in cui i "fuori-dal-mondo" vivono nella totale assenza dei servizi basilari per la sopravvivenza? Anche nel terzo millennio, così, viene perseguita la *separazione tra chi abita e chi non abita la Terra*. Il concetto di Negrocene e l'ecologia decoloniale proposte dal franco-martinicano, tuttavia, non vogliono essere solo una decostruzione della nostra situazione ecologica attuale, ma

¹⁷² Ivi, pp. 59-60.

¹⁷³ Ivi, p. 60.

anche un tentativo di dare voce ai modi di fare-mondo di coloro che invece sono stati silenziati dall'abitare coloniale:

I Negri di ieri e di oggi hanno trovato il modo di resistere e lasciare le loro tracce nel mondo. Il Negrocene è anche l'epoca di queste silenziose e sotterranee forme di resistenza che a volte rombano in eruzioni vulcaniche. A differenza dell'Antropocene, che è interessato solo alle abitazioni dei padroni e alle loro fabbriche e mulini, scrivere del Negrocene implica anche dissotterrare le tracce di coloro a cui il mondo è stato negato. [...] Il dominante non ha più l'unica pretesa di storicità: essa si ritrova anche nelle ostinate forme geologiche di resistenza all'interno della stiva della modernità e nelle grida che sgorgano proclamando l'esistenza nel mondo. Sì, la schiavitù e il commercio degli schiavi sono crimini contro l'umanità. Forse un giorno verrà riconosciuto che hanno costituito anche un ecocidio, un crimine contro la Terra e le condizioni per la vita su di esso.¹⁷⁴

Nel primo capitolo abbiamo visto come l'ipotesi dell'*Orbis spike* avanzata da Lewis e Maslin sia in grado di rintracciare "l'impronta geologica" del fenomeno storico del *colonialismo* e, in questo modo, considerarlo il punto di svolta per l'ingresso nell'epoca umana. Con Ferdinand, invece, abbiamo cercato di ricostruire "l'impronta umana" che questo evento storico ha impresso nel nostro modo, occidentale, di abitare la Terra. Questa impronta, però, non ha segnato solo la storia del pianeta ma anche quella delle persone, tanto quella dei padroni quanto quella degli/delle schiavi/e: nel prosieguo, dunque, ripartiremo proprio dalla produzione e dalle esperienze dei soggetti razzializzati, di coloro che, al di là della "linea abissale"¹⁷⁵, non abitano: i dannati della Terra.

¹⁷⁴ Ivi, pp. 61-62.

¹⁷⁵ BOAVENTURA, S., *Para descolonizar Occidente. Más allá del pensamiento abismal*, CLACSO – Prometeo – UBA – FFYL UBA, Buenos Aires 2010.

CAPITOLO II. DECOLONIZZARE IL RAZZISMO ALLE ORIGINI E NELLE CONDIZIONI DELL'ANTROPOCENE: DALLA CATEGORIA "RAZZA" NELLE STRUTTURE DEL POTERE COLONIALE/MODERNO ALLA RAZZA NEL LINGUAGGIO DELL'UMANO E DEL NON-UMANO

[...] datando l'Antropocene al colonialismo possiamo almeno iniziare ad affrontare la radice del problema, che è la recisione delle relazioni attraverso la brutalità del colonialismo affiancata da una logica imperiale e universale. In questo modo, potremmo iniziare ad affrontare non solo i problemi immediati associati all'enorme dipendenza dai combustibili fossili e dall'industria nucleare, ma, anche, le questioni più profonde legate alla necessità di riconoscere le nostre relazioni integrate e incarnate con i nostri parenti non-umani e con la terra stessa. Ciò significa necessariamente rivalutare non solo il nostro uso dell'energia, ma anche le nostre modalità di governo, l'ingiustizia razziale in atto e il nostro modo di concepirci come esseri umani.

DAVIS, H. – TODD, Z., *On the Importance of a Date, or, Decolonizing the Anthropocene*, cit., p. 776.

Nel primo capitolo di questa tesi abbiamo cercato di esplorare il dibattito accademico riguardante il concetto di Antropocene soffermandoci in particolare sulla sua versione *mainstream* e su quella più critica rappresentata dalla nozione di Capitalocene. I dati provenienti dalle scienze della Terra e da quella storica, inoltre, ci hanno permesso di mettere in luce il ruolo basilare svolto dal fenomeno coloniale per la gestazione dell'attuale epoca geologica. In questo modo, ci è stato possibile constatare, da un lato, come le narrazioni dell'Antropocene possono variare a seconda degli elementi che più s'intende mettere in risalto, dall'altro, come questa determinazione del *focus* narrativo attraverso le categorie di origine e condizione coinvolga necessariamente un posizionamento politico che invisibilizza e ripercuote o che condanna e cerca un'alternativa al modo occidentale di *abitare la Terra*.

In questo capitolo il nostro obiettivo sarà quello di sostenere che la decolonizzazione dell'Antropocene passi necessariamente per un lavoro di analisi della categoria di razza, in quanto quest'ultima consente una lettura intersezionale dei molteplici registri attraverso cui emergono i problemi legati al cambiamento climatico. Tale analisi verrà svolta a partire dal contesto coloniale della modernità, poiché è proprio sullo sfondo delle piantagioni e delle navi negriere che la produzione di soggetti razziali come strumento di dominio acquisisce una funzione

strutturale in quello che tutt'ora è il nostro modello economico. La categoria di “razza”, inoltre, si è rivelata essere un fattore esplicativo illuminante per comprendere l'ineguale esposizione delle popolazioni all'inquinamento ambientale e la distribuzione dei costi delle catastrofi legate a fenomeni climatici sempre più estremi o a scelte di politiche sociosanitarie. Alla luce di ciò, riteniamo che la *razza*, con la “grammatica estrattiva”¹⁷⁶ che caratterizza la sua produzione, sia un filo conduttore privilegiato per tenere assieme le storie del potere, del pianeta, dell'umano e del non-umano.

Per adempiere a tale obiettivo, abbiamo scelto di fare riferimento a una bibliografia proveniente principalmente dagli studi sul colonialismo o, come nel caso di Colette Guillaumin, da autrici/autori che attribuiscono all'esperienza coloniale un peso specifico determinante per i processi di elaborazione di identità razziali. Pur consci dell'importanza della letteratura sul razzismo prodotta dagli studi sull'antisemitismo¹⁷⁷ e dei suoi legami con quanto andremo ad analizzare, riteniamo che in funzione delle finalità della tesi sia più adeguato rifarsi ai *decolonial* e ai *postcolonial studies* dal momento che in essi la razza è presentata come una configurazione della *relazione con l'Alterità radicale*, che al tempo stesso, tuttavia, s'inserisce nel più ampio quadro della configurazione di un *rapporto strumentale con lo spazio colonizzato*. A partire da queste considerazioni, nelle prossime sezioni, in un primo momento, ci rivolgeremo alla prospettiva decoloniale, tratteggiandone le nozioni base e delineando la sua interpretazione della razza come *strumento di dominio* fondamentale per la struttura globale del potere. In seguito, cercando di non cadere nella trappola del riduzionismo economico, esamineremo due “classici” dell'anticolonialismo e dell'antirazzismo postcoloniale, Fanon e Mbembe, per mettere in risalto la pluralità e la radicalità dei registri coinvolti dalla discriminazione razziale. Successivamente, daremo spazio ad autrici poco note al pubblico italiano, la femminista materialista Guillaumin e la pensatrice giamaicana Sylvia Wynter, per analizzare il funzionamento della razza

¹⁷⁶ Con questa espressione, come avremo modo di approfondire più avanti, ci riferiamo alla logica mediante vengono prodotte le identità razziali. Questa logica, che secondo la geografa Yusoff è la stessa del linguaggio geologico, consiste in una categorizzazione materiale della sostanza che identifica in essa delle “qualità” che, una volta “possedute” ed “estratte” generano un surplus di valore per il capitale [YUSOFF, K., *A Billion Black Anthropocenes or None*, cit., *The Inhumanities, The Division of Matter and Geologic Life*].

¹⁷⁷ Per un approfondimento efficace, aggiornato e ricco di riferimenti bibliografici essenziali sulle radici dell'antisemitismo e sul fenomeno della Shoah, rimandiamo a: RECCHIA LUCIANI, F. R., *Il racconto della Shoah per il XXI secolo*, Progedit, Bari 2020.

nel linguaggio e per dimostrare che, in quest'ambito, essa rimandi necessariamente al problema della definizione di umano. A partire da tutte queste riflessioni, potremo infine dare risalto a tutto il potenziale euristico della nozione di razza per approcciarsi al problema ambientale determinato dall'Antropocene: in quest'ottica analizzeremo il caso del "razzismo ambientale", in cui la razza si converte in "indicatore statistico", e l'ambizioso confronto critico con la geologia intrapreso dalla geografa Kathryn Yusoff, dove l'inizio della colonizzazione del Nuovo Mondo coincide con la creazione della razza come *categoria del non-umano*, come categoria metafisica che ha *effetti geofisici*.

1 IL PENSIERO DECOLONIALE E LA RAZZA COME STRUMENTO DI DOMINIO

Tra le criticità concettuali dell'Antropocene riscontrate nel capitolo precedente, è emersa con prepotenza quella relativa all'invisibilizzazione di alcune dinamiche storico-politiche che hanno condotto all'attuale epoca geologica. Tra esse, abbiamo menzionato il ruolo del colonialismo, le cui disumane imprese di spoliazione e commercio di esseri umani è stato determinante per la conformazione di un'"economia-mondo" che fa della massimizzazione dell'estrazione a discapito del vivente la propria logica operativa. Alla base di tale logica incontriamo la produzione di soggetti di *razza*. Questa categoria viene comunemente intesa e presentata come un qualcosa di inerente al biologico mentre si occulta il suo essere uno strumento di dominio. che, a seconda di territori ed episodi, si fa risalire a differenze di pelle, lingua, cultura o religione. A ragion di ciò, riteniamo importante tracciare le relazioni che intercorrono tra il fenomeno coloniale e la discriminazione razziale al fine di evidenziare la dimensione *strutturale* che quest'ultima acquisisce nelle società occidentali.

Il rapporto tra potere coloniale e l'idea di razza è stato profondamente indagato dal pensiero decoloniale, tanto da divenire un vero e proprio punto di partenza per le sue teorie. *«La descolonización del poder, cualquiera que sea el ámbito concreto de referencia, en el punto de partida importa la descolonización de toda perspectiva de conocimiento. “Raza” y “racismo” están colocados, como ningún otro elemento de las modernas relaciones de poder capitalista, en esa decisiva encrucijada [La decolonizzazione del potere, qualunque sia l'ambito concreto di riferimento, al punto di partenza, implica la decolonizzazione di tutte le prospettive di conoscenza. La “razza” e il “razzismo” si collocano, come nessun altro elemento delle moderne relazioni di potere capitalistiche, in questo crocevia decisivo]»*¹⁷⁸. Riteniamo adeguato, dunque, approfondire in questo paragrafo la tematica della razza a partire dal pensiero decoloniale. In vista ciò, inizieremo introducendo brevemente la storia del gruppo di ricerca “modernità/colonialità” descrivendone il contesto disciplinare in cui vuole inserirsi e i suoi concetti di base.

¹⁷⁸ QUIJANO, A., *¡Que tal raza!*, in “Ecuador debate”, n. 48, 1999, pp. 141-151, pp. 142-143, p. 151.

In seguito, incentrandoci soprattutto su pregi e limiti della proposta di Quijano, approfondiremo il loro apporto sulla questione razziale e su come la categoria “razza” venga presentata come una costruzione storica la cui flessibilità le consente di continuare a essere impiegata quale strumento di domino in diversi contesti.

§ 1.1 La “svolta decoloniale” e la colonialità del potere, del sapere e dell’essere

Quando si fa menzione del “pensiero decoloniale” non ci si riferisce a un vago insieme di critiche al colonialismo e teorie anticoloniali, ma all’opera di uno specifico gruppo di studiosi/e riunitosi principalmente a cavallo tra la seconda metà degli anni Novanta e il primo decennio del XXI secolo. Il contesto geografico in cui si producono le loro riflessioni è quello americano, nello specifico America Latina e Caraibi, e tra le principali figure di riferimento possiamo citare i nomi di Aníbal Quijano, Walter Mignolo, Enrique Dussel, Catherine Walsh, María Lugones, Santiago Castro-Gómez, Nelson Maldonado Torres e Ramón Grosfoguel. Sebbene già nel 1996 Quijano, insieme a Immanuel Wallerstein e Sylvia Wynter, partecipasse al “Coloniality Working Group” dell’Università statale di New York, le origini del gruppo “modernità/colonialità” possono essere rintracciate negli incontri tenutisi a Caracas nel 1998, dai quali prese forma la prima miscellanea del gruppo: *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*¹⁷⁹.

La provenienza disciplinare dei/delle partecipanti al gruppo è eterogenea: tra i saperi che più influenzano il loro lavoro trovano spazio la filosofia, l’antropologia, la sociologia e l’economia politica. Ad ogni modo, le numerose conferenze e riunioni che hanno avuto luogo in più punti del continente e il riferimento ad alcune precedenti opere seminali pubblicate da alcuni dei loro membri¹⁸⁰ hanno permesso la creazione di un *corpus* e di un linguaggio teorico comune che ha attratto sempre più ricercatori ricercatrici, tanto da divenire una rete

¹⁷⁹ LANDER, E. (a cura di), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, cit.

¹⁸⁰ Ci riferiamo in special modo a: DUSSEL, E., *El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*, ABYA-YALA, Quito 1994; trad. it. di U. Gervasoni, *L’occultamento dell’Altro. All’origine del mito della modernità*, La Piccola Editrice, Celleno 1993; QUIJANO, A., *Colonialidad y Modernidad/Racionalidad*, in “Perú Indígena”, n. 29, 1992, pp. 11-20.

di studi piuttosto che un gruppo caratterizzato da omogeneità di opinioni¹⁸¹. Per quel che concerne le “coordinate epistemologiche” entro cui il pensiero decoloniale s’inserisce è possibile dire che la teoria del sistema-mondo, di cui Wallerstein era uno dei principali esponenti e a cui Quijano si era interessato già a partire dagli anni Ottanta, ha giocato un ruolo decisivo per la sua formazione. Tuttavia, è inserendosi in una posizione intermedia tra quest’ultima teoria e il paradigma dei *postcolonial studies* che il pensiero decoloniale darà vita ai suoi contributi più originali.

In effetti, sebbene condivida con i suddetti paradigmi teorici alcune posizioni – come, ad esempio, la critica al modello dello sviluppo, secondo cui la negazione di una simultaneità epistemica nello spazio e nel tempo delle diverse forme di produzione del sapere conduce a ritenere il modo di vita occidentale “più avanzato” rispetto agli altri¹⁸² – la rete colonialità/modernità cerca differenziarsene. Così, alla teoria del sistema-mondo, “vincolata” all’impalcatura concettuale marxista di struttura e infrastruttura, imputa un riduzionismo economico, mentre agli studi culturali e postcoloniali anglosassoni, focalizzati sugli spazi semiotici in cui l’egemonia politico-sociale viene contesa, uno culturale:

*Desde la perspectiva decolonial manejada por el grupo modernidad/colonialidad, la cultura está siempre entrelazada a (y no derivada de) los procesos de la economía-política. Al igual que los estudios culturales y poscoloniales, reconocemos la estrecha imbricación entre capitalismo y cultura. [...] Sin embargo, los estudios culturales y poscoloniales han pasado por alto que no es posible entender el capitalismo global sin tener en cuenta el modo como los discursos raciales organizan a la población del mundo en una división internacional del trabajo que tiene directas implicaciones económicas.*¹⁸³

¹⁸¹ Per una ricostruzione delle origini della rete “colonialità/modernità” e delle divergenze di opinioni teorico-politiche tra i suoi componenti, rimandiamo a: SÁNCHEZ, E. G. – VERDINI AGUILAR, M., in “Confluenze”, vol. XV, n. 2, 2023, pp. 591-609.

¹⁸² CASTRO-GÓMEZ, S. – GROSFUGUEL, R., *Prólogo. Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico*, in (a cura di) S. CASTRO-GÓMEZ – R. GROSFUGUEL, *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, cit., pp. 9-24, p. 15.

¹⁸³ Ivi, p. 16. [Nella prospettiva decoloniale impiegata dal gruppo modernità/colonialità, la cultura è sempre intrecciata a (e non derivata da) i processi dell’economia politica. Come gli studi culturali e postcoloniali riconosciamo lo stretto intreccio tra capitalismo e cultura [...] Tuttavia, gli studi culturali e postcoloniali hanno trascurato il fatto che non è possibile comprendere il capitalismo globale senza prendere in considerazione il modo in cui i *discorsi razziali* organizzano in una divisione internazionale del lavoro che possiede dirette implicazioni economiche]

Inoltre, rispetto ai *postcolonial studies*, che generalmente si basano sugli studi di autori europei classici come Foucault, Lacan e Derrida, il pensiero decoloniale si mostra più aperto nella ricezione dei saperi subalterni, come attestato dal dialogo con i *black studies* e il *black feminism*¹⁸⁴, e profondamente influenzato dagli imprescindibili scritti anticoloniali, specialmente di Frantz Fanon e Aimé Césaire, emersi dal contesto caraibico¹⁸⁵. Ad ogni modo, oltre l'evidente differenza per quel che concerne il contesto geopolitico in cui si originano, è possibile affermare che queste due prospettive d'indagine divergono principalmente per il "luogo di enunciazione" del loro discorso sul colonialismo: se gli studi postcoloniali prendono in considerazione il colonialismo britannico e francese a partire dal XIX secolo e si concentrano sui rapporti colonizzatore/colonizzato in seguito all'ottenimento dell'indipendenza politica delle ex colonie asiatiche e africane, quelli decoloniali, invece, si rivolgono al colonialismo spagnolo e portoghese del XVI, cercando di portare alla luce l'eredità globale degli avvenimenti successivi all'anno 1492:

La costruzione dell'Europa come soggetto sovrano della storia non sarebbe dunque riconducibile esclusivamente al processo di definizione dell'Altro che Said sintetizza con il suo concetto di *orientalismo*. Storicamente, ci ricorda Mignolo, l'Altro rispetto al quale l'Europa si è autorappresentata in termini di civiltà sono le Indie Occidentali, le Americhe, il Nuovo Mondo. Rispetto a esso, l'Oriente decostruito da Said, di cui il pensatore egiziano sottolinea la natura specificamente *moderna*, non può che essere un costruito successivo a quello generato dalla conquista delle Americhe.¹⁸⁶

La differenza del "luogo d'enunciazione" non si risolve unicamente in una questione di anteriorità cronologica e nel ritenere, dunque, la modernità frutto dell'incontro con il Nuovo Mondo invece che dell'Illuminismo. Piuttosto che concentrarsi sulla decostruzione del linguaggio e delle narrative su modernità, razionalità e progresso che segnano l'esercizio del potere occidentale, il

¹⁸⁴ BOAVENTURA, S., *Poscolonialismo, Descolonialidad y Epistemologías del Sur*, trad. esp. di L. Mosconi, CLACSO, Buenos Aires 2022, pp. 11-19.

¹⁸⁵ MALDONADO-TORRES, N., *El Caribe, la colonialidad, y el giro decolonial*, in "Latin American Research Review", vol. 55, n. 3, pp. 560-573.

¹⁸⁶ ASCIONE, G., *A sud di nessun Sud Postcolonialismo, movimenti antisistemici e studi decoloniali*, Emil, Bologna 2009, p. 131.

posizionarsi a partire dal contesto americano permette al pensiero decoloniale di accedere a un punto d'osservazione privilegiato, ovvero, al momento fondativo dell'egemonia globale occidentale e, in questo modo, di soffermarsi sulla *matrice coloniale del potere*. È in effetti questa la peculiarità e il principio che condividono tutti/e i/le partecipanti alla prospettiva decoloniale: il processo di conquista dell'America iniziato sul finire del XV secolo è un punto nodale nella configurazione di un archetipo di potere mondiale che perdura tutt'ora.

Prima di dirigerci agli assi concettuali del gruppo modernità/colonialità, cercheremo di chiarire brevemente quali siano le implicazioni fondamentali di questo *focus* sul XV-XVI secolo per quanto riguarda *la riscrittura della narrazione della modernità* e la rilevanza del fenomeno coloniale per la costruzione di un'identità europea. Secondo Dussel,

Il 1492 è la data di “nascita” della Modernità, anche se la sua gestazione – come per il feto – ha avuto un tempo di crescita intrauterina. La Modernità ebbe origine nelle città europee medievali libere, centri di enorme creatività; però “nacque” quando l'Europa poté confrontarsi con l'“Altro”, col diverso dall'Europa, in modo da controllarlo, vincerlo, violentarlo; quando essa poté definirsi come un “ego” scopritore, conquistatore, colonizzatore dell'Alterità costitutiva della stessa Modernità.¹⁸⁷

In questo modo possiamo vedere come per Dussel, e posteriormente anche per la teoria decoloniale che farà sua questa tesi, l'*America*, venendo costruita come *l'alterità essenziale della Modernità*, forma parte del processo originario di costituzione della soggettività moderna. Con ciò s'intende superare la concezione dominante, che tende a presentare la Modernità come un fenomeno esclusivamente europeo la cui origine risalirebbe al Rinascimento¹⁸⁸ e i cui antecedenti sarebbero

¹⁸⁷ DUSSEL, E., *L'occultamento dell'Altro. All'origine del mito della modernità*, cit., p. 24.

¹⁸⁸ A tal riguardo, è interessante pensare a un confronto tra la proposta decoloniale e le idee di Hardt e Negri come approfondimento di un'eventuale prosecuzione della nostra indagine. Nel loro celebre *Impero*, gli autori sostengono che, invece di rappresentare una concezione unitaria, la Modernità fu caratterizzata da un “Rinascimento rivoluzionario” che «distrugge i legami con il passato e sanziona l'immanenza del nuovo paradigma del mondo e della vita» – individuato nell'umanesimo di Cusano, Pico della Mirandola e Spinoza, per esempio – e da un “Rinascimento controrivoluzionario” originatosi per «riportare la nuova immagine dell'umanità su un piano trascendente [...] e, soprattutto, per opporsi alla riappropriazione del potere da parte della moltitudine» – espresso dalle figure di Descartes, Kant ed Hegel [HARDT, M. – NEGRI, A., *Empire*, Harvard University Press, Cambridge 2000; trad. it. di A. Pandolfi e D. Didero, *Impero. Il nuovo ordine della globalizzazione*, Rizzoli, Milano 2013, edizione Kindle, Passaggi di sovranità, Due Europee due Modernità, La Modernità come crisi]. Seguendo l'ipotesi degli autori, è possibile credere che

riconducibili all'antica Grecia, per poter affermare che la Modernità costituisce un'esperienza storica mondiale orchestrata a partire dalla scoperta, colonizzazione e colonialismo di ciò che in seguito sarà chiamato America. Affiancandosi a queste considerazioni, Quijano afferma che «*América y Europa se produjeron históricamente, así, mutuamente, como las dos primeras nuevas identidades geoculturales del mundo moderno* [America ed Europa vennero prodotte storicamente, in questo modo, in maniera reciproca, come le prime due identità geoculturali del mondo moderno]»¹⁸⁹.

Continuando a seguire schematicamente Dussel, quel che occorrerà negare e decostruire è il “Mito della Modernità”, ovvero quella narrazione che si presenta come processo di emancipazione e cammino verso la razionalità nello stesso momento in cui occulta, giustificandola, la sua prassi irrazionale di violenza. Secondo il filosofo argentino-messicano, durante la conquista dell'odierno Messico l'ego moderno fa la sua prima comparsa nelle vesti di un *ego conquiro* che precede nei fatti l'*ego cogito* cartesiano. In quanto *ego conquistatore*, questo impone la sua individualità sull'Altro nella misura in cui lo nega come tale e lo sussume nel Sé, come «lo Stesso»; così facendo, le altre culture verranno concepite come oggetti da modernizzare da parte dei missionari, europei, della civilizzazione mondiale¹⁹⁰. A partire da questa logica relazionale, l'Alterità viene sempre costruita negli stessi termini dell'ego moderno, includendola in una totalità dominatrice che occulta costantemente la violenza dell'atto di conquista¹⁹¹.

Queste idee di Quijano e Dussel possono essere considerate gli argomenti chiave della “svolta decoloniale”, dal momento che fanno riferimento a un processo storico di marginalizzazione che inizia dalla Conquista per giungere sino ai nostri giorni e poiché creano le premesse per la presa di voce delle alterità silenziate dalla modernità:

Al negar la inocencia de la “Modernidad” y al afirmar la Alteridad de “el Otro”, negado antes como víctima culpable, permite “des-cubrir” por primera vez la “otra-cara” oculta

la posizione di Dussel faccia riferimento al secondo “tipo” di Rinascimento, mentre resterebbe da sviluppare un suo eventuale “dialogo” con l'aspetto rivoluzionario della Modernità.

¹⁸⁹ QUIJANO, A., *La colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina*, cit., p. 221.

¹⁹⁰ DUSSEL, E., *L'occultamento dell'Altro. All'origine del mito della modernità*, cit., p. 57.

¹⁹¹ ID., *Europa, modernidad y eurocentrismo*, in (a cura di) E. LANDER, , *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, cit., pp. 41-54, pp. 49-50.

*y esencial a la “Modernidad”: el mundo periférico colonial, el indio sacrificado, el negro esclavizado, la mujer oprimida, el niño y la cultura popular alienadas, etcétera (las “víctimas” de la “Modernidad”) como víctimas de un acto irracional (como contradicción del ideal racional de la misma Modernidad).*¹⁹²

Chiariti gli intenti soggiacenti la nozione di Modernità, l’espressione “svolta decoloniale”, coniata da Maldonado-Torres, appare più comprensibile. Con essa non si vuole tracciare una netta separazione con il pensiero moderno o postmoderno, dai quali anzi la teoria decoloniale elabora a proprio vantaggio alcuni elementi critici, si tratta piuttosto di un cambio di prospettiva o *attitudine* nelle pratiche e forme di conoscenza dei soggetti colonizzati e, conseguentemente, un progetto di *trasformazione* globale e sistemica delle impalcature della Modernità¹⁹³, siano queste di tipo etico, filosofico, economico o politico. A differenza della filosofia, che la tradizione vuole sia nata dallo “stupore”, dalla “meraviglia” nei confronti di un mondo divenuto repentinamente estraneo, l’attitudine decoloniale parte dal *grido di orrore* e sgomento di fronte alla morte: il compito del/della pensatore/pensatrice non sarà allora quello di incontrare la verità del mondo, ma di determinarne le cause della sua perversione con l’intenzione di superarlo. Così, rifacendosi a Lévinas e riferendosi alla “svolta decoloniale” Maldonado-Torres afferma che *«la búsqueda de la verdad aquí está inspirada no por el desinterés teórico, sino por la no-indiferencia ante el Otro, expresado en la urgencia de contrarrestar el mundo de la muerte y de acabar con la relación naturalizada entre amo y esclavo en todas sus formas [la ricerca della verità qui non è ispirata dal disinteresse teorico, ma dalla non-indifferenza di fronte all’Altro, espresso nell’urgenza di contrastare il mondo della morte e porre fine in tutte le sue forme alla relazione naturalizzata tra servo e padrone]»*¹⁹⁴.

¹⁹² Ivi, p. 49 [Negare l’innocenza della “Modernità” e affermare l’Alterità dell’“Altro”, negato prima come vittima colpevole, permette “dis-velare” per la prima volta l’“altra-faccia” occulta ed essenziale della “Modernità”: il mondo periferico coloniale, l’indio sacrificato, il nero schiavizzato, la donna oppressa, il bambino e la cultura popolare alienata, eccetera (le “vittime” della “Modernità”) come vittime di un atto irrazionale (come contraddizione dell’ideale razionale della Modernità stessa)].

¹⁹³ MALDONADO-TORRES, N., *Sobre la colonialidad del ser. Contribuciones al desarrollo de un concepto*, in (a cura di) S. CASTRO-GÓMEZ – R. GROSFUGUEL, *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, cit., pp. 127-168, p. 160.

¹⁹⁴ ID., *La descolonización y el giro des-colonial*, in “Tabula Rasa”, n. 9, 2008, pp. 61-72, p. 67.

A partire da questi presupposti possiamo muovere i primi passi verso le nozioni base della teoria decoloniale, iniziando dai concetti di *decolonialità* e *colonialità del potere*. Con il primo, s'intende rovesciare la visione secondo cui con l'emancipazione giuridica delle ex colonie la decolonizzazione sia compiuta segnando l'entrata in un mondo postcoloniale:

*Nosotros partimos, en cambio, del supuesto de que la división internacional del trabajo entre centros y periferias, así como la jerarquización étnico-racial de las poblaciones, formada durante varios siglos de expansión colonial europea, no se transformó significativamente con el fin del colonialismo y la formación de los Estados-nación en la periferia. Asistimos, más bien, a una transición del colonialismo moderno a la colonialidad global, proceso que ciertamente ha transformado las formas de dominación desplegadas por la modernidad, pero no la estructura de las relaciones centro-periferia a escala mundial.*¹⁹⁵

Se la “decolonialità” sta a indicare l'incompletezza di un processo di emancipazione, la “colonialità” ne indica gli obiettivi. Il pensiero decoloniale parte, infatti, dalla distinzione tra colonizzazione e *colonialità*; se la prima denota l'appropriazione di un territorio e il dominio sulle sue popolazioni da parte di una società conquistatrice, la seconda indica un *modello di potere* che «*emergió como resultado del colonialismo moderno, pero que en vez de estar limitado a una relación formal de poder entre dos pueblos o naciones, más bien se refiere a la forma como el trabajo, el conocimiento, la autoridad y las relaciones intersubjetivas se articulan entre sí, a través del mercado capitalista mundial y de la idea de raza* [è emerso come risultato del colonialismo moderno, ma che invece di essere limitato a una relazione formale di potere tra due popoli o nazioni, si riferisce piuttosto al modo in cui il lavoro, la conoscenza, l'autorità e le relazioni

¹⁹⁵ CASTRO-GÓMEZ, S. – GROSFUGUEL, R., *Prólogo. Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico*, cit., p. 13 [Partiamo, invece, dal presupposto che la divisione internazionale del lavoro tra centro e periferia, così come la gerarchizzazione etno-razziale delle popolazioni formatasi nel corso di diversi secoli di espansione coloniale europea, non è cambiata in modo significativo con la fine del colonialismo e la formazione di Stati-Nazione nella periferia. Stiamo piuttosto assistendo alla *transizione dal colonialismo moderno alla colonialità globale*, un processo che ha certamente trasformato le forme di dominio messe in atto dalla modernità, ma non la struttura delle relazioni centro-periferia su scala globale].

intersoggettive si articolano fra loro, attraverso il mercato capitalista mondiale e l'idea di razza]»¹⁹⁶.

La prima delle tre nozioni base che vogliamo brevemente esporre in questa sede ha a che vedere con il suddetto modello di potere ed è probabilmente il più importante contributo emerso da questa prospettiva di studi. La nozione di *colonialità del potere* riassume infatti la struttura del potere sostenuta dal pensiero decoloniale. Viene concepita come un processo storico costitutivo e un sistema di dominio occidentale che include l'oppressione economica, epistemica e razziale di gruppi subalterni. Questo concetto, che come menzionato anteriormente s'inserisce in una posizione intermedia tra gli studi postcoloniali anglosassoni e l'analisi del sistema-mondo, cerca di spiegare in che modo molteplici processi eterogenei s'incorporino in un sistema di dominio basato sul rifiuto di saperi e soggetti "altri" in favore dell'universalità della modernità europea.

La colonialità del potere, sulla quale torneremo più approfonditamente nel prossimo paragrafo, non solo traccia una struttura in cui le relazioni di potere possono essere comprese in un contesto globale unendo tre ambiti di sfruttamento – il lavoro, la razza e il genere –, ma cerca anche le condizioni storiche specifiche che permettono di percepire modi, livelli e limiti dell'associazione fra gruppi sociali¹⁹⁷. In questo contesto l'esperienza coloniale è determinante, dal momento che penetra ogni area dell'esistenza sociale e genera relazioni di potere, definendo in tal modo le soggettività e le epistemologie desiderabili e non desiderabili. È in questo senso, quindi, che si può affermare che l'esperienza coloniale dà forma alla colonialità del potere, procurando: la *classificazione e riclassificazione culturale e razziale della popolazione* del pianeta; la creazione di una *struttura istituzionale* che articola queste classificazioni; la fondazione di una *prospettiva epistemologica* che sviluppa la nuova matrice del potere e canalizza la produzione del sapere.

L'ultimo punto ci introduce all'idea di dominio epistemico. Per riferirvisi, gli autori e le autrici decoloniali impiegano l'espressione "*colonialità del sapere*". Questa nozione è ovviamente legata alla critica all'*eurocentrismo*, che per Quijano non si riferisce a qualsiasi sapere sorto in Occidente ma a «*una específica*

¹⁹⁶ MALDONATO-TORRES, N., *Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo*, cit., p. 131.

¹⁹⁷ QUIJANO, A., *Colonialidad del poder y clasificación social*, in (a cura di) S. CASTRO-GÓMEZ – R. GROSFOGUEL, *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, cit., pp. 93-126, pp. 118-119.

racionalidad o perspectiva de conocimiento que se hace mundialmente hegemónica colonizando y sobreponiéndose a todas las demás, previas o diferentes, y a sus respectivos saberes concretos, tanto en Europa como en el resto del mundo [una specifica razionalità o prospettiva di conoscenza che si rende mondialmente egemonica colonizzando e sovrapponendosi a tutte le altre, previe o diverse, e ai suoi rispettivi saperi concreti, sia in Europa che nel resto del mondo]»¹⁹⁸. Condividendo la stessa «matrice genetica»¹⁹⁹ della colonialità del potere, anche la colonialità del sapere punta allo sviluppo di una forma egemonica di produzione delle conoscenze, nella misura in cui non venne affermata solo la superiorità razziale dei “bianchi” ma, anche, quella del loro sapere:

Los conocimientos subalternos fueron excluidos, omitidos, silenciados e ignorados. Desde la Ilustración, en el siglo XVIII, este silenciamiento fue legitimado sobre la idea de que tales conocimientos representaban una etapa mítica, inferior, premoderna y precientífica del conocimiento humano. Solamente el conocimiento generado por la elite científica y filosófica de Europa era tenido por conocimiento ‘verdadero’, ya que era capaz de hacer abstracción de sus condicionamientos espacio-temporales para ubicarse en una plataforma neutra de observación.²⁰⁰

Per dare atto degli sviluppi della colonialità del sapere, i/le decoloniali offrono una lettura critica della filosofia moderna occidentale confrontandosi con autori classici come Descartes, Hegel, Kant e Marx. In questa sede ci soffermeremo brevemente sulle analisi che riguardano Descartes, giacché è al suo metodo e al dualismo che si fa risalire l’origine del modello epistemico denominato “*hybris del punto zero*”. In effetti, Castro-Gómez²⁰¹ sostiene che nel pensiero del filosofo

¹⁹⁸ ID., *La colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina*, cit., p. 219.

¹⁹⁹ CASTRO-GÓMEZ, S., *Scienze sociali, violenza epistemica e il problema dell’invenzione dell’altro*, trad. it. di M. di Girolamo, in (a cura di) G. ASCIONE, *América latina e modernità. L’opzione decoloniale: saggi scelti*, Arcoiris, Salerno 2014, pp. 97-118, p. 110.

²⁰⁰ CASTRO-GÓMEZ, S. – GROSFUGUEL, R., *Prólogo. Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico*, cit., p. 20 [I saperi subalterni furono esclusi, estromessi, omessi, silenziati e ignorati. A partire dall’Illuminismo, nel XVIII secolo, questo silenziamento fu legittimato dall’idea che tali saperi rappresentavano una tappa mitica, inferiore, premoderna e prescientifica del sapere umano. Solamente il sapere generato dall’élite scientifica e filosofica d’Europa era considerato sapere “vero”, dal momento che era capace di fare astrazione dei suoi condizionamenti spazio-temporali per posizionarsi in una piattaforma neutra di osservazione].

²⁰¹ CASTRO-GÓMEZ, S., *Decolonizar la universidad. La hybris del punto cero y el diálogo de saberes*, in (a cura di) S. CASTRO-GÓMEZ – R. GROSFUGUEL, *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, cit., pp. 79-92.

francese l'oggettività ha come condizione necessaria la separazione di mente e corpo, "decorporizzando" e "delocalizzando", in questo modo, l'epistemologia. Convinto della separazione ontologica dei due ambiti e caratterizzando l'empirico come fonte d'incertezza, Descartes procurerà l'accesso del *cogito* alla vera conoscenza cercandolo di situare in un punto d'osservazione "inosservato", dove la struttura matematica del pensiero, coincidente con quella del corporeo, spiegherà il funzionamento meccanico del reale.

Seguendo la metafora teologica del *Deus Absconditus*, il filosofo colombiano chiarisce in cosa consisterebbe la tracotanza di questo modello epistemico:

*Como el Dios de la metáfora, la ciencia moderna occidental se sitúa fuera del mundo (en el punto cero) para observar al mundo, pero a diferencia de Dios, no consigue obtener una mirada orgánica sobre el mundo sino tan sólo una mirada analítica. [...] La hybris es el gran pecado de Occidente: pretender hacerse un punto de vista sobre todos los demás puntos de vista, pero sin que de ese punto de vista pueda tenerse un punto de vista.*²⁰²

In questo modo viene eretta una forma di conoscenza egemonica per la quale soggetto e oggetto di ricerca sono chiaramente delimitati e distanziati al fine di costruire una forma impossibile di oggettività. All'interno di questi quadri di riferimento, la ricerca si pone nei termini di una relazione asimmetrica tra un soggetto che conosce e un oggetto a lui assolutamente estraneo; quest'ultimo viene considerato solo come fonte d'informazioni, al fine di confermare le ipotesi e i presupposti formulati in precedenza. Di fatti, la più importante conseguenza legata al modello della *hybris del punto zero*, riprodotto dalla "struttura arborea e disciplinare" della conoscenza e dalla postulazione dell'università come "ambito contabile" del sapere²⁰³, è «*la invisibilización del lugar particular de enunciación para convertirlo en un lugar sin lugar, en un universal. Esta tendencia a convertir una historia local en diseño global, corre paralela al establecimiento de ese lugar*

²⁰² Ivi, p. 83 [Come il Dio della metafora, la scienza moderna occidentale si situa al di fuori del mondo (nel punto zero) per osservare il mondo, ma a differenza di Dio, non consegue uno sguardo organico sul mondo ma solo uno sguardo analitico. (...) La *hybris* è il grande peccato dell'Occidente: pretendere rendersi un punto di vista su tutti gli altri punti di vista, senza che da questo punto di vista si possa avere un punto di vista].

²⁰³ Ivi, p. 81.

particular como centro de poder geopolítico [l'invisibilizzazione del luogo particolare di enunciazione per convertirlo in un luogo senza luogo, in un universale. Questa tendenza a convertire una storia locale in disegno globale corre parallela allo stabilimento di quel luogo particolare come centro del potere geopolitico]»²⁰⁴.

Concludendo questa sezione, introduciamo sinteticamente l'ultima nozione base della prospettiva decoloniale, che va a comporre la «*estructura triangular de la colonialidad* [struttura triangolare della colonialità]»²⁰⁵, la *colonialità dell'essere*. Questo concetto è di certo presente nei lavori seminali di Wynter²⁰⁶ e Mignolo²⁰⁷, ma viene delineato con maggior precisione dal filosofo portoricano Maldonado Torres. Questi si rifà alla critica sviluppata da Lévinas²⁰⁸ nei confronti dell'ontologia fondamentale di Heidegger, quando ritiene che la domanda del filosofo di Friburgo riguardo il senso dell'Essere diviene una filosofia del potere, in cui la relazione con l'Altro viene subordinata a quella con l'Essere in generale; in questo modo, non prendendo in considerazione l'esistenza dell'Altro, l'ontologia heideggeriana si trasforma in un discorso che legittima il potere. Non entriamo nel merito dell'adeguatezza dell'interpretazione di Lévinas, dal momento che ne facciamo menzione esclusivamente per comprendere la proposta di Maldonado-Torres. L'autore, in effetti, fa sua questa critica e riprendendo gli apporti di Fanon, la estende alle relazioni fra colonizzatore e colonizzato, tra esseri umani bianchi e esseri umani di altro colore; così sostiene che la cura dell'Essere è possibile solo a condizione di affrontare lo sguardo e il linguaggio dell'Altro colonizzato: «*si la colonialidad del poder se refiere a la interrelación entre formas modernas de explotación y dominación, y la colonialidad del saber tiene que ver con el rol de la epistemología y las tareas generales de la producción del conocimiento en la reproducción de regímenes de pensamiento coloniales, la colonialidad del ser se refiere, entonces, a la experiencia vivida de la colonización y su impacto en el lenguaje* [se la colonialità del potere si riferisce alla interrelazione tra forme

²⁰⁴ ID., *La hybris del punto cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá 2005, p. 61.

²⁰⁵ ID., *Decolonizar la universidad. La hybris del punto cero y el diálogo de saberes*, cit., p. 79.

²⁰⁶ WYNTER, S., *Unsettling the coloniality of Being/Power/Truth/Freedom: Towards the Human, After Man, Its Overrepresentation-An Argument*, cit.

²⁰⁷ MIGNOLO, W., *The darker side of the Renaissance*, Ann Arbor, University of Michigan 1995.

²⁰⁸ LÉVINAS, E., *Totalité et Infini*, Martinus Nijhoff, La Haye 1961; trad. it. di A. Dell'Asta, *Totalità e infinito*, Jaka Book, Milano 1980, pp. 31-50.

moderne di sfruttamento e dominio e la colonialità del sapere ha a che vedere con il ruolo dell'epistemologia e dei compiti generali di produzione del sapere nella riproduzione di sistemi di pensiero coloniale, la colonialità dell'essere si riferisce, quindi, all'esperienza vissuta dalla colonizzazione e dal suo impatto sul linguaggio]»²⁰⁹.

La colonialità dell'essere si perpetua assegnando all'Altro un diverso grado di appartenenza all'insieme dell'umano, dimenticandolo, invisibilizzandolo. Questo si rivela ad esempio in come Heidegger concettualizza il problema dell'autenticità, che sarà raggiunta una volta anticipata la morte, permettendo al *Dasein* di liberarsi dell'angoscia e di determinare le sue proprie possibilità esistenziali. Come applicare queste riflessioni sulle vite delle persone colonizzate o razzializzate, quando le loro vite sono segnate dalla inscindibile presenza della possibilità della morte? Quali sono per il/la razzializzato/a le possibilità di raggiungere l'autenticità? Secondo il filosofo portoricano, se le riflessioni di Heidegger non possono rispondere ai problemi esistenziali dell'alterità misconosciuta è perché questi non tiene conto del fatto che nella Modernità non esiste un solo tipo di umano, ma relazioni di potere che trasformano le umanità in perpetue figure di servo e padrone²¹⁰.

Così come Lévinas segnalava i limiti della filosofia occidentale e della propria ontologia fondamentale nella loro incapacità di riconoscere l'Altro e perciò dell'infinità che si apre alla presenza del suo volto, i/le pensatori/pensatrici decoloniali sostengono che la negazione dell'essere e del sapere dei/delle conquistati/e acquisisce una dimensione geopolitica mediante l'articolazione di un sistema mondiale di sfruttamento:

La colonialidad del ser no se refiere, pues, meramente, a la reducción de lo particular a la generalidad del concepto o a un horizonte de sentido específico, sino a la violación del sentido de la alteridad humana, hasta el punto donde el alter-ego queda transformado en un sub-alter. Tal realidad, que acontece con regularidad en situaciones de guerra, es transformada en un asunto ordinario a través de la idea de raza, que juega un rol crucial

²⁰⁹ MALDONATO-TORRES, N., *Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo*, cit., p. 130.

²¹⁰ Ivi, p. 143.

*en la naturalización de la no-ética de la guerra a través de prácticas de colonialismo y esclavitud racial.*²¹¹

Dopo aver presentato le nozioni principali della “svolta decoloniale”, nella prossima sezione analizzeremo più nello specifico il concetto di razza, elemento strutturale della colonialità del potere che diversamente alle interpretazioni comuni non vede la sua nascita nel sapere scientifico del XIX secolo ma negli avvenimenti che seguirono il 12 ottobre 1492.

§ 1.2 La razza come costruzione storica e strumento di dominio oltre la biologia

Per cogliere l'importanza della nozione di razza nel pensiero decoloniale, bisogna tornare sulla colonialità del potere. In effetti, questo concetto indica essenzialmente la prosecuzione contemporanea delle fondamenta coloniali che hanno sostenuto la costruzione dell'ordine capitalista, che con la globalizzazione assume oggi una forma totale. Secondo Quijano, come accennato in precedenza, la globalizzazione non è altro che un processo iniziato con la costituzione dell'America come “identità geoculturale” e del capitalismo coloniale-moderno ed eurocentrato come nuovo schema mondiale di potere. La *prospettiva eurocentrica* e l'*idea di razza* proporzionano, quindi, punti di partenza impliciti nella definizione stessa di *colonialità del potere*, ovvero:

Quello specifico elemento fondamentale del nuovo schema di potere mondiale basato sull'idea di *razza* e sulla classificazione razziale della popolazione mondiale – che si esprimeva nella distribuzione razziale del lavoro, nell'imposizione di nuove identità geoculturali razziali, nella concentrazione del controllo delle risorse produttive e del

²¹¹ Ivi, p. 150 [La colonialità dell'essere non si riferisce quindi solo alla riduzione del particolare alla generalità del concetto, o a uno specifico orizzonte di significato, ma alla violazione del significato dell'alterità umana, fino a trasformare l'*alter-ego* in un *sub-alter*. Tale realtà, che si verifica regolarmente nelle situazioni di guerra, viene trasformata in un'ovvietà attraverso l'idea di razza, che gioca un ruolo cruciale nel naturalizzare la non-etica della guerra attraverso le pratiche del colonialismo e della schiavitù razziale].

capitale come relazioni sociali, incluso il salario come il privilegio della *whiteness* – è ciò a cui essenzialmente ci si riferisce tramite la categoria di *colonialità del potere*.²¹²

Come attestato dalle parole di Quijano, è possibile affermare che la razza, «nuova *categoria mentale* per codificare i rapporti tra le popolazioni conquistatrici e le popolazioni conquistate»²¹³, è l'elemento primo della colonialità poiché permette di gerarchizzare e governare allo stesso tempo il mondo sociale. Elemento, inoltre, attorno al quale successivamente si struttureranno le altre dimensioni della matrice coloniale del potere. A partire dalla separazione tra razze diverse, che dalla prospettiva eurocentrica rappresentano distinte temporalità storiche nel quadro della modernità, si divide l'umanità nel suo insieme. In questa prospettiva, indigeni, neri, olivastri e gialli sarebbero razze “inferiori” e quindi arretrate, mentre i bianchi, rappresenterebbero la razza sviluppata e superiore, quindi dominante. La prima funzione di tale separazione è determinare il luogo che occupano nella *divisione internazionale del lavoro* le diverse culture del mondo assegnando alle razze considerate inferiori ruoli subordinati, come avvenuto nel caso spagnolo del XVI secolo²¹⁴.

Per quel che concerne la prospettiva eurocentrica, le analisi di Quijano si rifanno alla già menzionata critica al modello dello sviluppo. L'eurocentrismo costituirebbe una razionalità specifica che ha determinato i modi in cui gli “altri” vedono e comprendono il mondo per poterli inglobare e garantire il mantenimento del potere. Attraverso l'etnocentrismo europeo verrebbe eretta una nuova prospettiva temporale della storia che ubicerebbe i popoli colonizzati e le loro rispettive storie in un passato la cui traiettoria prevede l'approdo al modello europeo, l'accesso al progresso e allo sviluppo, occultando al tempo stesso i meccanismi di sfruttamento delle popolazioni razzializzate:

²¹² QUIJANO, A., *Colonialità del potere ed eurocentrismo in America Latina*, trad. it. C. Ciccioni, in (a cura di) G. ASCIONE, *America latina e modernità. L'opzione decoloniale: saggi scelti*, cit., pp. 73-96, p. 77.

²¹³ Ivi, p. 75 [il corsivo è nostro].

²¹⁴ Ivi, pp. 75-76: «Così, quando la corona castigliana decise di abolire la schiavitù degli indios per evitare il loro sterminio totale, gli esponenti di quella razza furono confinati nella servitù [...] La nobiltà india era dispensare dalla servitù e riceveva un trattamento speciale grazie al suo ruolo di intermediaria con la razza dominante [...] I neri furono ridotti in schiavitù. E gli spagnoli potevano ricevere un salario, essere mercanti indipendenti, artigiani o contadini, produttori indipendenti di merci o commercianti, sebbene solo i nobili potessero ricoprire incarichi di medio e alto rango nell'amministrazione coloniale, civile o militare».

[...] dal punto di vista europeo, lo scambio, la schiavitù, la servitù e la produzione indipendente di beni sono percepiti come elementi di una successione storica che precede la mercificazione della forza lavoro o del capitale, e sono considerati non solo diversi ma radicalmente incompatibili con quest'ultimo. Ma in America nessuna di quelle forme di lavoro e di controllo del lavoro era semplicemente un'estensione delle vecchie forme, né tantomeno risultava incompatibile con il capitale. Al contrario. Così la *schiavitù* fu istituita e organizzata deliberatamente come una *merce destinata a produrre merci* per il mercato mondiale, vale a dire per servire gli scopi e la necessità del capitalismo, e fu *articolata su una specifica razza*.²¹⁵

Torniamo a dirigere il *focus* sul concetto di razza, aspetto su cui, a nostro parere, il pensiero decoloniale ha dato un contributo decisivo. In effetti, se per Quijano la razza non è che una “categoria mentale” ne consegue che in essa non vi è alcun elemento che rimandi a un qualche componente del reale; dunque, per denaturalizzare la razza come categoria scientifica sarà necessario ripensarla in termini di *costruzione storica*. Inoltre, il posizionarsi a partire dalla conquista delle Americhe permette alla prospettiva decoloniale di discostarsi dalla concezione egemonica di razza, ovvero quella che si sarebbe sviluppata nell'ambito biologico-scientifico del XIX secolo, facendo piena luce su come questa, piuttosto, debba essere intesa come uno *strumento di dominio* la cui funzione è naturalizzare le gerarchie di potere:

*Es, pues, profunda, perdurable y virtualmente universal, la admisión de que “raza” es un fenómeno de la biología humana que tiene implicaciones necesarias en la historia natural de la especie y, en consecuencia, en la historia de las relaciones de poder entre las gentes. En eso radica, sin duda, la excepcional eficacia de este moderno instrumento de dominación social. No obstante, se trata de un desnudo constructo ideológico, que no tiene, literalmente, nada que ver con nada en la estructura biológica de la especie humana y todo que ver, en cambio, con la historia de las relaciones de poder en el capitalismo mundial, colonial/moderno, eurocentrado.*²¹⁶

²¹⁵ Ivi, p. 78 [il corsivo è nostro].

²¹⁶ ID., *¡Que tal raza!*, cit., pp. 142-143 [È quindi un'ammissione profonda, duratura e praticamente universale che la “razza” è un fenomeno della biologia umana che ha implicazione necessarie per la storia naturale della specie e, di conseguenza, per la storia delle relazioni di potere tra i popoli. In ciò risiede, senza dubbio, l'eccezionale efficacia di questo strumento di dominio sociale. Tuttavia, si tratta di una costruzione ideologica nuda e cruda, che non ha letteralmente nulla a che fare con la struttura biologica

L'origine di questo principio di classificazione della popolazione mondiale viene individuata da Quijano nella transizione dal XV al XVI secolo. Volendo sottolineare nuovamente la portata dell'influenza di tale nozione per lo sviluppo del pensiero decoloniale, è interessante notare come il sociologo peruviano vi abbia dedicato considerevoli riflessioni ben prima di elaborare in maniera più sistematica la teoria della colonialità del potere²¹⁷. In effetti, già in *Raza, etnia y nación en Mariátegui* Quijano sottolineava il ruolo dei concetti di "razza" ed "etnia" nella conformazione del sistema-mondo capitalista. Se la razza è presentata come una *costruzione ideologica* associata solitamente alle supposte differenze di tratti biologici tra esseri umani, siano queste genealogie sanguinee o colore della pelle, l'*etnia* indica essenzialmente differenze in termini di cultura anche se, pur non possedendo la "causalità biologica" dell'idea di razza, «*el término "etnia" alienta, obviamente, la idea colonial de la "inferioridad cultural" de los colonizados* [il termine "etnia" incoraggia, ovviamente, l'idea coloniale dell'"inferiorità culturale"]»²¹⁸.

Ad ogni modo, l'idea generale è che a partire dalla Conquista "razza" ed "etnia" si compenetrino per dare forma ad un razzismo che afferma la relazione causale fra tratti somatici e culturali di ciò che non rientra nell'idealizzazione del bianco europeo: «*el "racismo" no parece, pues, haber existido antes de América y menos, en consecuencia, la peculiar combinación de "racismo" y "etnicismo" que se desarrolló desde entonces hasta convertirse en un componente central del poder en todo el mundo, la colonialidad, sobre todo entre lo europeo y lo no-europeo* [il "razzismo" non sembra, dunque, essere esistito prima dell'America e ancor meno, di conseguenza, la peculiare combinazione di "razzismo" ed "etnicismo" che da

della specie umana e tutto a che fare, invece, con la storia delle relazioni di potere nel capitalismo mondiale, coloniale/moderno, eurocentrato].

²¹⁷ Agli inizi dei Novanta Quijano pubblica due importanti articoli riguardanti i concetti di "etnia" e "razza" in riferimento al contesto americano: QUIJANO, A. – WALLERSTEIN, I. M., *La Americanidad como concepto, o América en el moderno sistema mundial*, in "Revista internacional de ciencias sociales", vol. XLIV, n. 4, 1992, pp. 183-191; QUIJANO, A., *Raza, etnia y nación en Mariátegui*, in (a cura di) R. FORGUES, *José Carlos Mariátegui y Europa. El otro aspecto del descubrimiento*, Amauta, Lima 1993, pp. 167-189.

²¹⁸ QUIJANO, A., *Raza, etnia y nación en Mariátegui*, in D. A. CLÍMACO (a cura di), *Anibal Quijano. Antología esencial. De la Dependencia Histórico-Estructural a la Colonialidad/Descolonialidad del poder*, CLACSO, Buenos Aires 2014, pp. 757-776, p. 762.

allora si è sviluppata in una componente centrale del potere in tutto il mondo, la colonialità, soprattutto fra europeo e non-europeo]»²¹⁹.

Sebbene Quijano condivida che il razzismo in termini strettamente contemporanei, ovvero quello che per le proprie disumanizzanti convinzioni fa riferimento alla teoria delle razze sviluppatesi in seno all'ambito dell'evoluzionismo, appartenga al contesto europeo del XIX secolo, ciò non implica che le *politiche coloniali* cinquecentesche non riguardassero *il corpo e l'umanità dell'Altro*. In altre parole, benché il concetto di razza sorga nel corso dell'Ottocento come prodotto di un sapere scientifico indirizzato alla generazione di tassonomie e categorie razziali, la distinzione tra esseri umani in base ai tratti fenotipici o ai "legami di sangue" è un meccanismo di potere messo in atto nelle Americhe successivamente alle "scoperte" colombiane. Inoltre, come vedremo a breve, la ricostruzione di quanto avvenuto nel "lato oscuro della modernità" dimostra che la razza è una *costruzione storica* e in quanto tale è sia *flessibile* nei suoi contenuti che influenzata per la sua formazione dal contesto, nello specifico quello religioso per quel che riguarda la prima modernità. Ad ogni modo, per lo sviluppo dei prossimi capitoli, è bene precisare che a una categoria storica basata sull'*attribuzione* di specifiche qualità corrisponde sempre una *privazione*:

Tutti conosciamo i nomi dei più avanzati e sofisticati di quei popoli: aztechi, maya, quechua, aymara, inca, chibcha e altri. Trecento anni dopo, tutti quei popoli avevano un'unica identità: quella di *indios*. Ed era un'identità *razziale*. Lo stesso avvenne con i popoli trasportati come schiavi: ashanti, yoruba, zulu, congo, bacongo e altri. Trecento anni dopo, tutti quei popoli erano semplicemente *negri* o *neri*. Tutti i popoli dominati erano stati privati delle proprie identità storiche.²²⁰

In questa sede riteniamo consono ripercorrere per sommi capi l'intreccio tra la storia delle politiche religiose applicate sulla penisola iberica dalla corona castigliana del XV secolo e quella relativa al modo in cui l'Altro del "Nuovo Mondo" venne percepito dagli spagnoli. Tale intreccio non è stato indagato da Quijano ma da altri/e studiosi/e decoloniali che ne hanno intravisto il potenziale

²¹⁹ Ivi, p. 760.

²²⁰ ID., *Colonialità del potere ed eurocentrismo in America Latina*, cit., p. 79.

ermeneutico per leggere l'attualità politica. In particolar modo, il sociologo portoricano Grosfoguel²²¹ si focalizza sulle trasformazioni delle discriminazioni religiose e del discorso della “*limpieza de sangre*” avvenute in seguito al 1492, anno in cui viene prima terminata la *reconquista* con la presa di Granada e poi compiuto il celebre viaggio di Colombo. Tale discorso, che può essere considerato uno *strumento biopolitico*²²² poiché mirava a vigilare l'effettiva conversione al cattolicesimo della popolazione ebraica e musulmana rimasta sulla penisola iberica, rientrava nel più ampio progetto dei re cattolici di far coincidere identità dello Stato e della popolazione, piano che secondo il portoricano segna l'inizio dell'idea di Stato-nazione in Europa²²³.

Appoggiandosi su alcune ricostruzioni storiche, principalmente quella di Maldonado Torres²²⁴, Grosfoguel ricorda che al suo arrivo nei Caraibi, Colombo si riferisce ai nativi con l'espressione “gente senza religione”. L'impiego di tale espressione può passare inosservato se tradotta nei termini dell'odierno “ateo”, dal momento che in essa, come nell'utilizzo che ne fa Maimonide ne *La guida dei perplessi*, si presuppone la completa assenza di umanità dei soggetti coinvolti²²⁵. Tale pregiudizio non rientrava nel significato di epiteti discriminatori quali “saraceni”, “mori” o “pagani”, che piuttosto potevano mettere in discussione la razionalità dei “miscredenti”. Così, segnala il portoricano, le discriminazioni religiose utilizzate dal discorso della corona spagnola non contestavano l'umanità delle popolazioni che seguivano il “Dio sbagliato”: fu piuttosto la necessità di impiegare questi strumenti sugli *indios*, gente “senza religione”, a determinare un mutamento in tal senso.

²²¹ GROSFOGUEL, R., *Il concetto di “razzismo” in Michel Foucault e Frantz Fanon: teorizzare dalla zona dell'essere o del non-essere?*, trad. it. di R. Cetrangolo, in (a cura di) G. AVALLONE, *Rompere la colonialità. Razzismo, islamofobia, migrazioni nella prospettiva decoloniale*, Mimesis, Milano 2017, pp. 117-142.

²²² Tenendo in considerazione gli obiettivi generali della tesi, in questa sede non reputiamo opportuno approfondire il rapporto, critico e produttivo al tempo stesso, tra l'analitica del potere di Michel Foucault e la colonialità del potere della prospettiva decoloniale. Per un approfondimento di questa tematica, rimandiamo in appendice a un articolo dell'autore della presente tesi [cfr. pp. 229-256 e pp. 258-286], sviluppato adempiendo agli obblighi accademici previsti dall'accordo di co-tutela con il Dottorato in Filosofia dell'Universidad de Granada e attualmente in fase di pubblicazione presso la rivista “Res Publica. Revista de Historia de las Ideas Políticas”.

²²³ GROSFOGUEL, R., *Il concetto di “razzismo” in Michel Foucault e Frantz Fanon: teorizzare dalla zona dell'essere o del non-essere?*, cit., p. 125.

²²⁴ MALDONADO TORRES, N., *AAR Centennial Roundtable: Religion, Conquest, and Race in the Foundations of the Modern/ColonialWorld*, in “Journal of the American Academy of Religion”, vol. 82, n.3, 2014, pp. 636-665.

²²⁵ Ivi, pp. 640-641.

A metà del Cinquecento, in seguito al dibattito tenutosi presso la Scuola di Salamanca, si manifesteranno gli iniziali effetti di ritorno dell'esperienza coloniale sulla discriminazione religiosa. La celebre disputa de la Junta de Valladolid vagliava la possibilità che l'*indio*, secondo Grosfoguel prima categoria razziale della modernità, possedesse un'anima o meno: la questione di fondo era se fosse giusto, agli occhi di Dio, schiavizzare le popolazioni del "Nuovo Mondo". Qualora fosse emerso che ne era sprovvisto, come sostenuto dall'umanista Sepúlveda, l'appartenenza dell'indio al regno animale avrebbe giustificato la sua messa in cattività; nel caso contrario, difeso dal frate domenicano Las Casas, sarebbe risultato necessario cristianizzare i popoli amerindi:

Benché la parola "razza" non fosse usata all'epoca, già era in sé un dibattito razzista nel senso impiegato dal razzismo scientifico nel secolo XIX, nella misura in cui il dibattito teologico del XVI secolo aveva la stessa connotazione del dibattito scienziato del XIX secolo, cioè, era un dibattito sull'*umanità* degli uni e l'*animalità* degli altri, messo in piedi dalle proprie istituzioni statali che si identificavano, all'epoca, con la monarchia cattolica castigliana [...] In questo modo, si inaugurano i due discorsi razzisti usati dagli imperialismi occidentali lungo i successivi 450 anni di espansione coloniale europea nel mondo: il discorso razzista biologico e il discorso razzista culturalista.²²⁶

Tra questi due discorsi, la *Junta* si espresse ufficialmente a favore del secondo: gli *indios*, alla stregua di "barbari", andavo cristianizzati. A partire da questa risoluzione, seguendo la ricostruzione del portoricano, l'impero spagnolo riarticolò la divisione internazionale del lavoro attraverso un *uso più sistematico del fattore razziale*: le popolazioni amerindie non furono rese schiave ma sottoposte al regime lavorativo della "*encomienda*"²²⁷; la categoria di "gente senz'anima" venne invece assegnata a quelle africane, "materia prima" per la tratta atlantica: al razzismo religioso venne così a sovrapporsi quello legato al colore²²⁸. Le ripercussioni della disputa teologica e giuridica di Valladolid non riguardarono solo

²²⁶ GROSFOGUEL, R., *Il concetto di "razzismo" in Michel Foucault e Frantz Fanon: teorizzare dalla zona dell'essere o del non-essere?*, cit., pp. 128-129 [il corsivo è nostro].

²²⁷ Le "*encomiendas*" erano prestazioni lavorative che i nativi di un territorio dovevano all'*encomendero* spagnolo, che a sua volta aveva il compito di cristianizzarli e colonizzare quel territorio.

²²⁸ GROSFOGUEL, R., *Il concetto di "razzismo" in Michel Foucault e Frantz Fanon: teorizzare dalla zona dell'essere o del non-essere?*, cit., p. 129.

la politica estera della corona spagnola. Sulla penisola iberica nel corso del Cinquecento aumentarono in numero e intensità gli episodi di discriminazione verso i neo-conversi: nonostante il divieto di mettere in cattività i cristiani, si sviluppò un mercato di schiavi *moriscos*²²⁹, che vennero definitivamente espulsi nel 1609. In quest'ottica, Grosfoguel, rifacendosi ancora al lavoro di Maldonado-Torres, sostiene che anche il razzismo religioso antisemita praticato in Europa mutò a causa dell'espansione coloniale moderna: la discriminazione non riguarderà più l'inferiorità delle religioni non-cristiane, ma quella degli esseri umani che le praticano.

Il resoconto dell'intreccio delle trasformazioni che riguardarono vicendevolmente le discriminazioni religiose e quelle razziali a partire dal 1492, ci conduce nuovamente a sottolineare come l'idea di "razza" sia un costrutto storico e come tale carattere ci consenta di mettere in risalto le vicende sociali e le epistemologie che influenzarono la sua "asettica" trascrizione in termini genetici nel XIX secolo. Così, prendendo in considerazione la storia del pensiero filosofico moderno, Quijano torna nuovamente su uno degli obiettivi polemici "preferito" dal gruppo decoloniale: il pensiero di Descartes. Per il sociologo peruviano, l'opera cartesiana trasformerebbe l'antico dualismo, caratterizzato da una permanente co-presenza degli elementi "corpo" e "non-corpo", delineando una separazione radicale tra gli elementi "ragione/soggetto" e "corpo". La "ragione/soggetto" sarebbe non solo una secolarizzazione dell'idea di anima ma anche l'unica entità in grado di accedere alla conoscenza razionale²³⁰. In questo modo, «a differenza di tutti gli immaginari non-occidentali»²³¹, il corpo venne obliato come componente necessaria della persona umana e relegato nel registro "oggettivo" del fisico, del naturale:

Senza l'espulsione del corpo dal regno dello spirito attraverso la sua "oggettivazione", difficilmente sarebbe stata possibile la presunzione di elaborare "scientificamente" o "teoricamente" l'idea di *razza*, come invece avvenne nei secoli che seguirono, soprattutto

²²⁹ I termini *moriscos* e *marranos*, indicavano i neo-conversi che provenivano, rispettivamente, dalla religione islamica e da quella ebraica.

²³⁰ QUIJANO, A., *La colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina*, cit., p. 224.

²³¹ ID., *Colonialità del potere ed eurocentrismo in America Latina*, cit., p. 81.

il XIX (Gobineau): le “razze inferiori” sono inferiori perché sono oggetti di studio o di dominio-sfruttamento/discriminazione, non sono soggetti, e soprattutto non sono soggetti razionali. Perciò li si può legittimamente dominare e sfruttare.²³²

L’ultimo punto della citazione mette nuovamente in risalto ciò che consideriamo essere l’aspetto cruciale di questo paragrafo: *la razza è uno strumento di dominio* il cui fine è legittimare l’inumana violenza perpetuata attraverso l’esproprio di vite umane e terre presentandola come impresa di civilizzazione. Uno strumento tanto efficace e ubiquo da dover essere considerato un asse strutturale del capitalismo moderno-coloniale. Dunque, la razza non è, in prima istanza, un costrutto teorico della biologia basato sulle misurazioni anatomiche a partire dal quale si sarebbe sviluppata un’ideologia razzista. Certo, approcciandovisi come costrutto storico abbiamo riscontrato come il discorso della “*limpieza de sangre*” con le sue genealogie sanguinee, i dibattiti teologici sul possesso dell’anima e la successiva sovrapposizione della categoria “gente senz’anima” al colore della pelle degli umani schiavizzati dimostrano che l’idea di *razza* ha sempre avuto a che fare con il *corpo*, ma, ribadiamo, la sua naturalizzazione è necessariamente *espressione di un sistema politico egemonico*:

*Las diferencias fenotípicas entre vencedores y vencidos han sido usadas como justificación de la producción de la categoría “raza”, aunque se trata, ante todo, de una elaboración de las relaciones de dominación como tales [...] La racialización de las relaciones de poder entre las nuevas identidades sociales y geo-culturales fue el sustento y la referencia legitimadora fundamental del carácter eurocentrado del patrón de poder, material e intersubjetivo. Es decir, de su colonialidad. Se convirtió, así, en el más específico de los elementos del patrón mundial de poder capitalista eurocentrado y colonial/moderno, y penetró cada una de las áreas de la existencia social del patrón de poder mundial, eurocentrado, colonial/moderno.*²³³

²³² Ivi, p. 82.

²³³ ID., *Colonialidad del poder y clasificación social*, cit., p. 119 [Le differenze fenotipiche tra vincitori e vinti sono state utilizzate come giustificazione per la produzione della categoria di “razza”, anche se si tratta soprattutto di un’elaborazione dei rapporti di dominio in quanto tali (...) La razzializzazione delle relazioni di potere tra le nuove identità sociali e geo-culturali è stata il sostegno e il fondamentale riferimento legittimante del carattere eurocentrico del modello materiale e intersoggettivo del potere. Vale a dire, della sua colonialità. È diventato così l’elemento più specifico del modello di potere mondiale capitalista eurocentrato e coloniale/moderno, e ha penetrato ogni area dell’esistenza sociale del modello di potere mondiale eurocentrico, coloniale/moderno].

Avviandoci alla conclusione di questo paragrafo, vogliamo riportare brevemente le suggestive interpretazioni di Mario Rufer e Rita Segato circa il problema della razza. Secondo quest'ultima – che condivide la tesi della colonialità del potere –, se la razza non esiste, essendo una “categoria mentale” sprovvista di contrasto alcuno con la realtà, allora è un *segno*: un significante che si sviluppa all'interno di una struttura governata dal gruppo egemone, che ripropone continuamente i suoi processi d'insediamento al potere e che viene prodotto a discapito delle alterità, segregate ed escluse²³⁴. L'antropologa argentina delinea questa definizione nell'ambito di un confronto tra le differenti maniere in cui, a seconda del contesto geopolitico, viene percepita l'identità nera; in questo modo evidenzia come la categoria di razza possa mutare significato e insinuarsi nelle politiche odierne.

Ma, tornando al momento in cui si produce questo segno, come caratterizzare l'attuale contesto politico del Sud Globale²³⁵? Nel suo celebre *La guerra contra las mujeres*, riferendosi specialmente all'ambito latinoamericano, sostiene che «*de la colonialidad se consume un retorno a la conquistualidad [...] Para nuestro continente, América Latina, las formas extremas de crueldad que se expanden desde México, América Central y Colombia hacia el sur, su atmósfera dramática, caótica y crecientemente violenta pueden ser atribuidas a la idea de que en nuestros paisajes la Conquista nunca se completó, nunca fue consumada, y es un proceso continuo todavía en marcha* [dalla colonialità si consuma un ritorno alla conquistualità (...)] Per il nostro continente, l'America Latina, le forme estreme di crudeltà che si sono diffuse dal Messico, dall'America Centrale e dalla Colombia verso sud, la loro atmosfera drammatica, caotica e sempre più violenta possono

²³⁴ SEGATO, R., *Raza es signo*, in *La nación y sus otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempo de Políticas de la Identidad*, Prometeo, Buenos Aires 2007, pp. 137-150, p. 142.

²³⁵ Con il termine “Sud Globale” ci riferiamo «*a las regiones y países periféricos y semiperiféricos del sistema mundo moderno, los cuales, tras la segunda guerra mundial, solían ser llamados el Tercer Mundo* [alle regioni e i Paesi periferici e semiperiferici del sistema mondiale moderno che, dopo la Seconda Guerra Mondiale, venivano chiamati Terzo Mondo]» [BOAVENTURA, S., *Para descolonizar Occidente. Más allá del pensamiento abismal*, cit., p. 22]. Questa nozione intende superare una visione progressista delle relazioni internazionali e riconoscere l'agentività epistemologica e politica delle nazioni “periferiche” del sistema capitalistico. Pertanto, per “Sud Globale” si intende non solo «il luogo del sottosviluppo e delle nazioni emergenti che hanno bisogno del “sostegno” del Nord Globale (G7, FMI, Banca Mondiale e simili)», ma anche «il luogo in cui stanno emergendo nuove visioni del futuro e in cui è all'opera la società politica globale e decoloniale» [LEVANDER, C. – MIGNOLO, W., *The Global South and World Dis/Order*, in “*The Global South*”, n. 5, 2011, pp. 1-11, p. 3].

essere attribuite all'idea che nei nostri paesaggi la conquista non è mai stata completata, non si è mai consumata, ed è un processo ancora in corso]»²³⁶.

Rufer riprende la nozione di “conquistualità” per “risolvere” la polemica circa l'origine del razzismo. Analizzando le posizioni, dei/delle decoloniali, prima, e di Foucault, poi, l'antropologo argentino reputa improduttivo dibattere se il razzismo sia sorto dall'“incontro” con le Americhe oppure se non si possa parlare di razzismo al di fuori del contesto delle idee moderne di Stato-Nazione e biologia. Le discussioni sulle diverse forme e origini di razzismo perdono di vista la sopramenzionata struttura al cui interno viene proporzionato il significato del significante razza, e quella struttura rimanda continuamente alla presa del potere, alla conquista. Così, sostiene Rufer, la *razza* dev'essere pensata come *effetto della conquista*:

[...] *la conquista es el único hecho que no deja de suceder, el único que se reedita bajo la evangelización, bajo el establecimiento de la ciudadanía diferenciada o bajo las versiones disímiles y múltiples del indigenismo: se trata, en el fondo, de solapar la constante matriz bélica de la ficción soberana. Podríamos decir, en realidad, que la raza como efecto de conquista tiene dos características clave: si no deja de suceder no es un acontecimiento: es una estructura. Y si no es un acontecimiento, como estructura burla la posibilidad de ser encastrado en el tiempo vacío de la modernidad y sobre todo elude la producción lógica de una evidencia probable, de un archivo para la Historia.*²³⁷

Crediamo che la concettualizzazione della razza come segno o come effetto della conquista sia in grado di farci comprendere meglio non solo la *strutturalità del razzismo* ma anche le sue capacità di trasformare continuamente lo *stigma* dei soggetti che razzializza. In questo modo, d'accordo con la prospettiva della colonialità del potere, possiamo tornare ad affermare che la razza possiede un carattere permanentemente storico e che la sua attualità come nozione che divide

²³⁶ SEGATO, R., *La guerra contra las mujeres*, Traficantes de sueños, Madrid 2016, p. 99.

²³⁷ RUFER, M., *La raza como efecto de conquista*, in “ArtCultura Uberlândia”, vol. 22, n. 41, 2020, pp. 20-49, p. 40 [la conquista è l'unico evento che non smette di accadere, l'unico che viene rieditato mediante l'evangelizzazione, l'istituzione di una cittadinanza differenziata o le versioni dissimili e multiple dell'indigenismo: si tratta, in definitiva, di sovrapporsi alla costante matrice bellica della finzione sovrana. In effetti, potremmo dire che la razza come effetto di conquista ha due caratteristiche fondamentali: se non smette di accadere, non è un evento: è una struttura. E se non è un evento, in quanto struttura, elude la possibilità di essere inserita nel tempo vuoto della modernità e soprattutto sfugge alla produzione logica di prove probanti, di un archivio per la Storia].

costantemente gli esseri umani in “inferiori” e “superiori” è espressione del perdurare dell’egemonia della matrice del potere capitalista coloniale/moderno. Proprio in questo motivo risiede l’utilità di approcciarsi criticamente alla nozione di razza a partire dagli avvenimenti coloniali della prima modernità: la “duttilità”, la “flessibilità” che la caratterizza può essere sfruttata per intraprendere un cammino di *de-invisibilizzazione delle identità storiche* di cui il soggetto razzializzato viene privato e della *logica estrattiva* che soggiace alle determinazioni di questa matrice di potere. Decolonizzare la razza ci consentirà di rimanere vigili di fronte all’attualità politica, poiché

[...] *ocurrirá que cualquier acecho o amenaza, en la forma de guerras de descolonización, flujos migratorios acelerados o ataques “terroristas,” entre otros acechos al orden geopolítico y social engendrado por la modernidad europea (y continuado hoy por el proyecto “americano” de los Estados Unidos), hace movilizar, expandir y poner en función el imaginario racial moderno, para neutralizar las percibidas amenazas o aniquilarlas. De aquí que el racismo sea flexible, a veces, y hasta se creen excepciones a la lógica del color, nunca olvidando, sin embargo, los roles cruciales de “indígenas” y “negros/as” en la formación de la idea sobre la no-homogeneidad de la especie humana, lo que los hace ver como amenazas perpetuas al orden social y geo-político moderno.*²³⁸

In questa prima sezione del secondo capitolo abbiamo voluto mettere in evidenza gli apporti del pensiero decoloniale alla concettualizzazione della categoria di razza, presentandola come strumento di dominio strutturale della colonialità del potere. Ad ogni modo, anche dall’interno della rete decoloniale sono state avanzate critiche, in particolar modo rivolte a Quijano, riguardo tali nozioni. Quest’ultimo, secondo Laura Catelli, «*se vuelca paulatinamente a una definición de la colonialidad como proceso económico y geopolítico de larga duración que produce el patrón del poder capitalista* [passa gradualmente a una definizione della

²³⁸ MALDONADO-TORRES, N., *Sobre la colonialidad del ser. Contribuciones al desarrollo de un concepto*, cit., p. 140 [accadrà che qualsiasi sospetto o minaccia, sotto forma di guerre di decolonizzazione, flussi migratori accelerati o attacchi “terroristici”, tra le altre minacce all’ordine geo-politico e sociale generato dalla modernità europea (e continuato oggi dal progetto “americano” degli Stati Uniti), mobiliterà, espanderà e metterà in funzione l’immaginario razziale moderno, per neutralizzare le minacce percepite o annientarle. Per questo motivo, il razzismo è talvolta flessibile e si creano persino eccezioni alla logica del colore, senza mai dimenticare, tuttavia, il ruolo cruciale degli “indigeni” e dei “neri” nella formazione dell’idea di non omogeneità della specie umana, che li fa vedere come minacce perpetue all’ordine sociale e geopolitico moderno].

colonizzazione come processo economico e geopolitico di lungo periodo che produce il modello di potere capitalistico]»²³⁹, mettendo in secondo piano le dimensioni simboliche e culturali che concorrono a caratterizzare la produzione dei razzismi. In maniera simile a quanto criticato alla teoria del sistema-mondo, anche il pensiero di Quijano sembra essere definito da un riduzionismo economico che tende a omologare processi che invece si sviluppano in molteplici dimensioni.

Anche il filosofo colombiano Castro-Gómez, confrontando le teorie politiche di Quijano e Foucault, suggerisce che una concezione eterarchica²⁴⁰ del potere come quella del francese gioverebbe all'indagine decoloniale per intendere che

[...] la “colonialidad del poder” no es univoca sino múltiple, y que en cualquier caso no se reduce a la relación molar entre capital y trabajo [...] el tema de la “decolonialidad” no puede seguir orientándonos hacia una reflexión exclusivamente macroestructural [...] Eso conlleva una ignorancia respecto a las lógicas decoloniales que se dan en múltiples niveles y que en muchos casos se vinculan, sólo de forma residual, con la economía-mundo, y mucho más con cadenas microfísicas que afectan los cuerpos, los sentimientos y las relaciones interpersonales.²⁴¹

Così, in chiusura di paragrafo, le riflessioni di Castro-Gómez ci consentono di ribadire che l'interpretazione di Quijano sul fenomeno del razzismo, per quanto illuminante in molti aspetti, corre il rischio di trascurare le eterogenee dimensioni

²³⁹ CATELLI, L., *Arqueología del mestizaje. Colonialismo y racialización*, Ufro University Press/CLACSO, Temuco 2020, p. 38.

²⁴⁰ Castro-Gómez utilizza questo termine facendo riferimento al lavoro del sociologo greco Kyriakos Kontopolus che identifica logiche gerarchiche e logiche eterogerarchiche nelle teorizzazioni della sociologia. Trasferendo questo lessico all'analisi delle relazioni di potere, Castro-Gómez sostiene che «las teorías jerárquicas del poder sostienen que las relaciones más globales de poder “estructuran” a las menos globales [le teorie gerarchiche del potere ritengono che le relazioni di potere più globali “strutturino” quelle meno globali]», mentre «en una teoría heterárquica del poder (como la que nos ofrece Foucault), la vida social es vista como compuesta de diferentes cadenas de poder, que funcionan con lógicas distintas y que se hallan tan sólo parcialmente interconectadas [in una teoria eterarchica del potere (come quella proposta da Foucault), la vita sociale è vista come composta da diverse catene di potere, che operano con logiche diverse e sono solo parzialmente interconnesse]» [CASTRO-GÓMEZ, S., *Michel Foucault y la colonialidad del poder*, in “Tabula Rasa”, n. 6, 2007, pp. 153-172, p. 166].

²⁴¹ CASTRO-GÓMEZ, S., *Michel Foucault y la colonialidad del poder*, cit., p. 171 [la “colonialità del potere” non è univoca ma molteplice, e che in ogni caso non si riduce al rapporto molare tra capitale e lavoro (...) il tema della “decolonialità” non può continuare a orientarci verso una riflessione esclusivamente macrostrutturale (...) Questo porta a ignorare le logiche decoloniali che si manifestano a più livelli e che in molti casi sono legate, solo in modo residuale, all'economia mondo e molto più a catene microfisiche che riguardano i corpi, i sentimenti e le relazioni interpersonali].

in cui prende forma la produzione di identità razziali e di descrivere la razza come una “sovrastuttura”. Il sociologo peruviano, a tratti, sembra considerare la categoria di nostro interesse una “semplice” conseguenza della divisione del lavoro richiesta dall’accumulazione di capitale, sottostimando, in questo modo, la sua relazione con dinamiche extra-economiche – culturali, psicologiche e linguistiche, ad esempio. Tenendo a mente queste osservazioni, nel prossimo paragrafo di questo capitolo cercheremo di seguire la produzione del soggetto razzializzato proprio in quei molteplici livelli che uno sguardo economicista può trascurare. Ci soffermeremo principalmente sulla produzione e sui registri dell’esperienza dell’“identità nera” attraverso gli importanti contributi di Frantz Fanon e Achille Mbembe.

2. FANON E MBEMBE: COSTRUZIONE DELL'IDENTITÀ NERA E CORPO RAZZIALIZZATO. PER UN'ANALISI PLURIDIMENSIONALE DELLA CATEGORIA "RAZZA"

Se nella sezione precedente abbiamo messo in risalto la *strutturalità della nozione di razza* per il funzionamento del sistema-mondo tracciato dalla *colonialità del potere*, in questa cercheremo di approcciare tale nozione attraverso delle ricostruzioni che, invece di adottare unicamente uno sguardo "schematico" e macro-strutturale, insistono decisamente sull'*esperienza della produzione e del vissuto del soggetto razzializzato*. L'analisi delle dimensioni corporali, psicologiche, giuridiche, culturali del fenomeno della razzializzazione a partire dalla realtà del/della colonizzato/a restituiscono tutta la plasticità e tutta la capacità di permeare ogni ambito del sociale che possiede questa categoria, pur non trascurando il determinante contesto di brutale sfruttamento che attornia tale rapporto deumanizzante con l'Alterità. In questo modo sarà possibile osservare come per «la sua riproduzione il principio di razza dipende da un insieme di pratiche il cui obiettivo immediato, diretto, è il corpo altrui, e il cui campo di applicazione è la vita nella sua generalità»²⁴².

In questa sezione del secondo capitolo svolgeremo tale lavoro di analisi concentrandoci su parte dell'opera di due autori fondamentali per gli studi sul razzismo e sul colonialismo, i cui contributi sono essenziali per un approccio critico alla questione dell'"identità Nera". Nel primo paragrafo, attraverso le riflessioni dello psichiatra martinicano Frantz Fanon cercheremo di guardare nel *corpo* prima svuotato e poi colmato di un'identità razziale; in questo ambito il ruolo del *linguaggio* e della *cultura* sarà determinante. Nel secondo, invece, concentrandoci su un'opera dell'influente filosofo postcoloniale Achille Mbembe, il nostro intento sarà quello di dare una visione più complessa del fenomeno della produzione dei soggetti razziali, in cui il ruolo delle *piantagioni* e del "nuovo" *epicentro atlantico* dei mercati ci permetterà di intendere la nozione di "razza" nel triplice registro di *principio, prodotto e strumento*.

²⁴² MBEMBE, A, *Critica della ragione negra*, cit., p. 103.

§ 2.1 Corpo e linguaggio: sociogenesi della razza

Per indagare il modo in cui la produzione e l'assegnazione di identità razziali nello spazio coloniale venga perpetuata e attraverso i medesimi meccanismi possa continuare anche in seguito all'ottenimento dell'indipendenza politica, ci pare indispensabile fare riferimento al pensiero di Frantz Fanon, autore di certo presente in numerosissime bibliografie, ma il cui contributo continua a essere non solo originale ma anche fonte d'ispirazione per numerosi/e studiosi/e. Per via delle sue origini, ma soprattutto della sua formazione, egli come pochi riesce a cogliere le varie dimensioni attraverso cui prende forma il processo di *applicazione del principio razziale*. Studente immigrato di colore in Francia e medico psichiatra in un ospedale algerino, tocca con mano l'alienazione del soggetto colonizzato e il paradosso "biopolitico" della medicina in *ambito coloniale*²⁴³, il paradosso del ferire e del curare lo stesso *corpo*.

Nel tentativo di perseguire i nostri obiettivi, in questa sede ci rifaremo principalmente alla tesi di laurea in psichiatria del martinicano, rigettata dall'Università di Lione nel 1951 e pubblicata un anno più tardi con il titolo *Pelle nera, maschere bianche*. Meno noto rispetto a *I dannati della terra*²⁴⁴, vero e proprio manifesto e manuale delle lotte di decolonizzazione, questo testo fa trasparire la formazione filosofica e psicologica di Fanon, che va dalle influenze di Merleau-Ponty, Sartre, Hegel e Marx a quelle di Adler, Jung e Lacan, ponendola al servizio delle analisi delle conseguenze dell'*attribuzione di un'identità razziale*. Dal punto di vista psichiatrico, l'apporto del martinicano è quello di diagnosticare le patologie del soggetto colonizzato attraverso la *sociogenesi* piuttosto che la filogenesi o l'ontogenesi. Tale nozione, fortemente influenzata dal ruolo che Lacan attribuisce alla Storia, alla biografia, per la formazione del Sé, intende non isolare l'aspetto sociale per la comprensione dei disturbi mentali: «Fanon promuove una riflessione originale sull'autonomia dello psichico e [...] si accanisce a mostrare

²⁴³ Per questo tema rimandiamo all'interessante raccolta di scritti di Fanon, curata e introdotta da Roberto Beneduce, dedicati alla teoria e alla clinica psichiatrica del colonizzato: FANON, F., *Decolonizzare la follia*, R. BENEDEUCE (a cura di), ombre corte, Verona 2011.

²⁴⁴ ID., *Les Damnés de la Terre*, Maspero, Parigi 1961; trad. it. di C. Cignetti, *I dannati della terra*, Einaudi, Torino 2007, edizione Kindle.

come deliri di possessione, paranoia e nevrosi isterica nascono come reazione di un Io in situazione di rottura delle relazioni sociali»²⁴⁵.

Come avremo modo di vedere nel proseguo del capitolo, la “sociogenesi” è una nozione che ha applicazione anche in ambito umanistico, ad esempio nel caso della pensatrice Wynter nella concezione di umano come produttore di proposizioni adattative-descrittive²⁴⁶. Per quel che riguarda la “prospettiva filosofica” in cui si sviluppano le riflessioni di Fanon, risuona l’eco del dibattito parigino di Kojève sulla dialettica servo-padrone hegeliana. Tuttavia, per il martinicano il caso del soggetto razzializzato è segnato dall’*impossibilità ontologica dell’incontro*, del riconoscimento e dell’autoriconoscimento poiché esiste un «manicheismo delirante»²⁴⁷ che non consente al Nero di partecipare della stessa umanità del Bianco. Così, avviandosi alla conclusione del saggio Fanon sentenzia:

[...] il padrone qui differisce essenzialmente da quello descritto da Hegel. Per Hegel vi è reciprocità, qui il padrone se ne frega della coscienza del servo. Non reclama il riconoscimento di quest’ultimo ma il suo lavoro. Allo stesso modo il servo non è per niente assimilabile a colui che, perdendosi nell’oggetto, trova nel lavoro la fonte della sua liberazione. *Il negro vuole essere come il padrone*. In questo modo egli è meno indipendente del servo hegeliano. In Hegel, il servo si distoglie dal padrone e si volge verso l’oggetto. Qui *il servo si volge verso il padrone e abbandona l’oggetto*.²⁴⁸

Come avremo modo di vedere, l’incapacità di giungere all’autoriconoscimento del soggetto colonizzato ha a che vedere proprio con l’impossibilità di “vestire” l’identità impostagli dal colonizzatore. Per perseguire l’obiettivo generale del testo, Fanon inizia dal *linguaggio*, aspetto che, considerando la data di pubblicazione, rivela di primo impatto sia la modernità dell’autore che l’influenza della pratica psicoterapeutica. La scelta è dettata dal fatto che «parlare è esistere in assoluto per l’altro. [...] Parlare significa utilizzare una certa sintassi, possedere la morfologia di questa o quella lingua, ma è soprattutto

²⁴⁵ BENEDEUCE, R., *La tormenta onirica. Fanon e le radici di un’etnopsichiatria critica*, in FANON, F., *Decolonizzare la follia*, cit., pp. 7-100, p. 42.

²⁴⁶ WYNTER, S., *Unsettling the coloniality of Being/Power/Truth/Freedom: Towards the Human, After Man, Its Overrepresentation-An Argument*, cit., p. 269.

²⁴⁷ FANON, F., *Pelle nera, maschere bianche*, cit., p. 168.

²⁴⁸ Ivi, p. 197 [il corsivo è nostro].

assumere su di sé una cultura, sostenere il peso di una civiltà»²⁴⁹. Analizzando l'impiego della lingua "metropolitana" nella società coloniale francese, è possibile descrivere il luogo simbolico che in essa occupa il soggetto colonizzato e come questi reagisce alle relazioni tra le rappresentazioni che vi s'instaurano.

È importante sottolineare come con questo approccio anche Fanon si distacca da una critica della nozione di razza intesa nei termini biologici del XIX secolo e la rende più complessa, proiettandola in un contesto sociale in cui la pelle e il corpo sono parte di una fitta rete di significanti che hanno ricadute pratiche. In altre parole, il *linguaggio* in una società colonialista *amministra il corpo*; pertanto, in esso è possibile intravedere alcuni meccanismi di alienazione che nel loro darsi possono essere al contempo intesi come produzione di identità. Curiosamente, questa sensibilità palesa un vissuto comune a chi è toccata la sorte di "portare" una pelle non bianca in uno spazio dominato da europei: pur essendo improbabile che il martinicano conoscesse direttamente la sua opera, alcune delle sue riflessioni sembrano rimandare al pensiero del celebre sociologo statunitense W. E. D. Du Bois, ideatore del concetto di "linea di colore", quando per esempio descrive quel fenomeno ambiguo che è l'essere abitato del nero da un "doppia coscienza"²⁵⁰.

Attraverso quelle che sono esperienze autobiografiche, il martinicano riflette sul dialetto "creolo" e sul *petit-nègre*. Per quel che riguarda il dialetto va ricordato che il contesto delle Antille vede un maggior sviluppo delle istituzioni coloniali francesi, ad esempio quella scolastica, rispetto ad altre colonie; del resto, Fanon più volte mette in guardia sulla non universalità delle sue considerazioni sul nero, conscio della particolarità di ogni esperienza di dominio coloniale. Così, ricordando come varia il modo di parlare dei giovani antillesi che facevano ritorno dalla Francia e come sin dall'infanzia veniva insegnato loro a disprezzare il dialetto, l'autore sostiene che

[...] ogni popolo colonizzato – ovvero ogni popolo all'interno del quale ha preso forma un complesso d'inferiorità a seguito della soppressione dell'originalità culturale – si pone di fronte al linguaggio della nazione civilizzatrice, ovvero della cultura della metropoli. Il

²⁴⁹ Ivi, p. 33.

²⁵⁰ Per un'analisi delle convergenze e divergenze di pensiero tra Du Bois e Fanon rimandiamo a: MEZZADRA, S., *Questione di sguardi. Du Bois e Fanon*, in (a cura di) M. MELLINO, *Fanon postcoloniale. I dannati della terra oggi, ombre corte*, Verona 2013, pp. 189-205.

colonizzato si sarà tanto più allontanato dalla sua giungla quanto più avrà fatto suoi i valori culturali della metropoli. Sarà tanto più bianco quanto più avrà rigettato la sua nerezza, la sua giungla.²⁵¹

In questo caso la maniera di esprimersi del colonizzato rivela il desiderio di fare proprio il complesso di valori e verità della lingua francese, di essere riconosciuto nella società metropolitana. Così, Fanon inquadra la *lingua* della cultura coloniale come un *segno che traccia, situa e gerarchizza* i soggetti colonizzati in una posizione inferiore rispetto alla cultura europea. A ragion di ciò, la cultura della metropoli viene imposta nello spazio coloniale: in questo modo la lingua, “veicolo” principale di tale imposizione, assume non solo i connotati di uno strumento culturale ma anche quelli di un’*arma di dominio dei corpi*; in tal senso, quindi, nel linguaggio si esprimono anche relazioni di potere. Sempre in quest’ottica Fanon considera l’utilizzo del *petit-nègre* un modo per riferirsi al nero come un bambino, con una *nonchalance* che rappresenta proprio la volontà di primitivizzarlo, di sottolineare la sua non-civiltà e di esprimere distacco, un invito a rimanere lì dove si è. Ampliando lo sguardo ai contenuti audiovisivi, altra caratteristica di straordinaria contemporaneità dell’autore, il martinicano asserisce:

[...] il negro deve, che lo voglia o no, indossare la livrea che gli ha fatto il bianco. Guardate le illustrazioni per i bambini, i negri hanno tutti in bocca il “Si Badrone” rituale. Al cinema la storia è ancora più straordinaria. La maggior parte dei film americani doppiati in Francia riproducono il negro del tipo “Y a bon banania” [...] Farlo parlare *petit-nègre* significa incollarlo alla sua immagine, invischiarlo, imprigionarlo, eterna vittima di un’essenza, di un *apparire* di cui non è responsabile.²⁵²

Alla radice dell’impossibilità di fare propria l’identità assegnata dalla significazione razziale v’è l’insormontabile ostacolo di possedere una *pelle*. In effetti, sempre nell’ambito del linguaggio, ma con uno sguardo già rivolto verso il tema del corpo, possiamo menzionare le pagine in cui Fanon, con una sensibilità che sarà poi ricalcata dai *postcolonial studies*, analizza alcuni personaggi di romanzi a lui coevi, che hanno inoltre la particolarità di essere scritti da autrici e

²⁵¹ FANON, F., *Pelle nera, maschere bianche*, cit., p. 34.

²⁵² Ivi, pp. 47-48.

autori di colore. Queste figure letterarie esprimono con forza il *malessere dell'essere inchiodati a un colore*, condizione che facilita l'apparire di diversi tipi di nevrosi. In fin di pagine di "psicoanalisi letteraria", ciò che l'autore mette in risalto è che nel linguaggio si nascondono schemi valoriali che producono e riproducono la realtà, una realtà non appropriabile se non a condizione che queste persone siano abitate da un complesso di inferiorità²⁵³ inestricabilmente relazionato al loro corpo, al loro *corpo-maledizione*.

La diagnosi per Fanon è semplice: «il negro nel suo comportamento [...] si pone in piena *nevrosi situazionale*. Nell'uomo di colore c'è il tentativo di fuggire alla sua individualità, *annullare il suo esserci* [...] il negro inferiorizzato va dall'insicurezza umiliante all'autoaccusa risentita sino alla disperazione»²⁵⁴. È in quest'ottica che vanno compresi i comportamenti patologici di queste figure letterarie, in cui in realtà il martinicano riscontra molto di autobiografico degli autori e delle autrici. Esse non possono evitare lo sminuimento legato alla condanna del "portare" un corpo nero, all'«*epidermizzazione di questa inferiorità*»²⁵⁵, e, interiorizzato questo non-valore, solo vi ci si possono ribellare con quelle che l'autore chiama "fantasie di lattificazione", poiché «alla fine bisogna sbiancare la razza [...] salvare la razza, ma non nel senso che si potrebbe supporre: non preservare "l'originalità della porzione del mondo nel quale sono cresciute", ma assicurarne la bianchezza. [...] L'obiettivo è non sprofondare di nuovo nella negraglia»²⁵⁶.

In questo modo, possiamo osservare come la significazione razziale dei corpi si sviluppi in senso pluridimensionale e coinvolga anche la psiche del soggetto colonizzato condizionandone il desiderio. Il corpo, la pelle, nel pensiero di Fanon possiedono un'importanza notevole, dal momento che rappresentano una condizione di possibilità per l'esistenza di un individuo; condizione che non riguarda la dimensione interiore del vissuto ma di tipo relazionale, *situata*. In effetti,

²⁵³ Nel corso del testo, Fanon cita a più riprese il "complesso d'inferiorità". Con esso s'intende un comportamento patologico di dipendenza che secondo lo psicanalista francese Octave Mannoni è dovuto ad elementi culturali la cui origine precede il contatto con i colonizzatori francesi. Per Fanon, invece, tali comportamenti avrebbero origine dall'impresa di destrutturazione e sfruttamento delle culture e delle economie colonizzate. A questo tema è dedicato un intero capitolo: FANON, F., *Pelle nera, maschere bianche*, cit., pp. 87-108.

²⁵⁴ Ivi, p. 68.

²⁵⁵ Ivi, p. 28 [il corsivo è nostro].

²⁵⁶ Ivi, p. 58.

il soggetto colonizzato “paradossalmente” “scopre” il suo corpo solo in seguito a uno sguardo “bianco”. In un capitolo che ancora una volta ha forte richiamo autobiografico, il martinicano, rifacendosi al neurologo Jean Lhermitte, definisce l’attività di conoscenza del corpo come una conoscenza del proprio schema corporeo: i movimenti che permettono di accendere un fiammifero non sono né abitudine né istinto, ma conoscenza implicita di sé in un mondo incerto²⁵⁷.

Fanon sostiene che il nero colonizzato vive la potenza dell’alienazione del suo corpo significato solo quando entra in contatto con il suo Altro, il Bianco e il suo sguardo. Questa è un’idea che percorre diversi scritti del martinicano; in maniera riduttiva, potremmo affermare che egli sostiene che nonostante il colonizzato sia colmo dell’immaginario coloniale, scopre di essere inferiore, si anormalizza, solo una volta entrato in contatto con la società del colono. Ricordando i suoi primi giorni da studente in Francia, l’autore descrive fenomenologicamente in prima persona l’esperienza dell’assunzione di un’identità razziale

[...] allora lo schema corporeo, attaccato in diverse parti, crollava, cedendo il posto ad uno schema epidermico razziale [...] Ero responsabile allo stesso tempo del mio corpo, della mia razza, dei miei antenati. [...] In quel bianco giorno d’inverno, il mio corpo mi era ritornato disteso, disgiunto, sfinito, sprofondato nel lutto. [...] Arrivo lentamente nel mondo, abituato a non pretendere più un’entrata trionfale. Mi faccio strada strisciando. Già gli sguardi bianchi, i soli che siano veri, mi dissezionano. Sono *fissato*. Dopo aver aggiustato il loro microtomo, realizzano oggettivamente degli squarci della mia realtà. Sento, vedo in questi sguardi bianchi che non è un uomo nuovo che sta facendo il suo ingresso, ma un nuovo tipo di uomo, un nuovo genere. Un negro, insomma!²⁵⁸

In queste pagine si rende evidente la lettura, dichiarata, di Sartre. Torna il tema dello sguardo de *L’essere e il Nulla*, dove il filosofo francese considerava l’essere visto dall’altra coscienza un “essere-fissato”. Attraverso lo sguardo la coscienza trasforma l’altro “per-sé” in una “trascendenza trascesa”, lo aliena. Il tema era poi stato rielaborato in *Ritratto di un antisemita*²⁵⁹, dove sottolineando in

²⁵⁷ Ivi, p. 110.

²⁵⁸ Ivi, pp. 111-114.

²⁵⁹ SARTRE, J.-P., *Portrait d’un antisémite*, in “Temps Modernes”, n. 3, 1945, pp. 442-470, trad. it. e curatela di D. NAPOLI, *Ritratto di un antisemita, Parigi occupata*, il melangolo, Genova 2020, pp. 133-172.

certo modo il carattere essenzialmente relazionale del per-sé, il francese sosteneva che la stigmatizzazione dell'ebreo è una vera e propria invenzione dell'Altro come mezzo tramite cui costruire un'ideale immagine del proprio sé. In altre parole, è nel paragone con l'Altro che creo me stesso; è nell'inventare l'ebreo e la sua ebraicità che esalto la mia condizione di europeo moderno e civilizzato, quindi, superiore; è nel tentativo di bestializzare l'Altro che si giustifica la "missione civilizzatrice" di conquista.

Fanon condivide questo carattere relazionale di ogni identità e soprattutto la violenza che esercita lo sguardo di un'identità che ha il potere di decidere chi è il differente; rispetto al razzismo antisemita, tuttavia, nel caso del nero, il modo di produrre questa differenza è distinto, perché il soggetto razzializzato viene caratterizzato attraverso un continuo rimando alla sua dimensione somatica. Così, analizzando i processi psichici che si celano dietro i discorsi negrofobici, il martinicano, con l'amara ironia di chi è stato discriminato, commenta quest'inchiodamento a ciò che biologico:

L'ebreo è colpito nella sua personalità confessionale, nella sua storia, nella sua razza, nei rapporti che intrattiene con i suoi antenati e i suoi discendenti [...] Ma è nella sua corporeità che si colpisce il negro. [...] Il Bianco civilizzato conserva la nostalgia irrazionale di epoche straordinarie di licenza sessuale, di scene orgiastiche, di stupri non sanzionati, di incesti non repressi. Questi fantasmi, in un certo senso, rispondono all'istinto di vita di Freud. Proiettando le loro intenzioni nel negro, il Bianco si comporta "come se" le avesse realmente. Quando si tratta dell'ebreo il problema è netto: non ci si fida, perché vuole possedere le ricchezze o installarsi ai posti di comando. Il negro, invece, è fissato al genitale; o, per lo meno, lo si è fissato. Due ambiti: l'intelletto e la sessualità. Il pensatore di Rodin in erezione, ecco un'immagine scioccante. [...] Il negro rappresenta il pericolo biologico. L'ebreo il pericolo intellettuale.²⁶⁰

Nelle riflessioni che abbiamo analizzato spicca tutta la sensibilità psicologica di Fanon riguardo il tema della significazione razziale. L'esperienza corporea dell'individuo nel mondo viene necessariamente mediata dalla pelle e tale mediazione non riguarda solo gli oggetti della coscienza, ma anche i soggetti e le

²⁶⁰ FANON, F., *Pelle nera, maschere bianche*, cit., pp. 152-153.

loro relazioni sociali. In questo modo, il *corpo*, ben oltre una “piatta” concezione anatomica, possiede una *dimensione sociale* in cui operano e s’intersecano meccanismi di differenziazione e naturalizzazione delle gerarchie; è per questo motivo che diviene per Fanon “l’ambito ideale” per indagare le molteplici dimensioni del razzismo: «è nel corpo espropriato e spossessato, che il colonizzato ha conosciuto il livello più bieco di violenza e subordinazione, l’espressione più oscura *dell’intreccio fra coercizione, intimità e soggettivazione*»²⁶¹.

Tuttavia, l’autore non si fa illusioni circa la possibilità di sanare quel corpo significato solo attraverso la dimensione psicoanalitica: la *produzione del soggetto razzializzato* non si ancora a una dialettica del riconoscimento ma a specifici *contesti di dominio*. Del resto, è lui stesso che nell’introduzione del saggio avverte: «per me la vera disalienazione del Nero implica una brusca presa di coscienza delle realtà economiche e sociali»²⁶². Per questo motivo, coerentemente al principio sociodiagnostico delle patologie mentali, nelle altre sue opere analizza principalmente i meccanismi di alienazione del corpo colonizzato nella dimensione della prassi politica coloniale. In effetti, il corpo è necessariamente inserito in, “respira” un, contesto. Così come il processo di significazione dell’altro segue parametri manichei, anche il contesto coloniale segue una logica binaria nella sua frammentazione. Pertanto, prima di concludere il presente paragrafo con la concezione fanoniana di razzismo, presenteremo brevemente la nozione di “zona del non-essere”.

Tale nozione viene sviluppata da Fanon soprattutto ne *I dannati della Terra* ed essenzialmente intende descrivere lo spazio abitato dal soggetto colonizzato, uno spazio, appunto, in cui la sola psicoterapia può poco per rimarginare le ferite provocate da una *violenza strutturale*. Lo spazio coloniale sarebbe diviso da una linea che separa i soggetti superiori, i coloni, da quelli inferiorizzati, i colonizzati, dando vita ad un “mondo a scomparti” formato da due zone: quella dell’essere e quella del non-essere. In quest’ultima il soggetto colonizzato vive letteralmente respirando una “morte atmosferica”.

²⁶¹ BENEDUCE, R., *La tempesta onirica. Fanon e le radici di un’etnopsichiatria critica*, cit., pp. 34-35 [il corsivo è nostro].

²⁶² FANON, F., *Pelle nera, maschere bianche*, cit., p. 28.

Il mondo coloniale è un mondo a scomparti [...] è un mondo scisso in due. Lo spartiacque, il confine è indicato dalle caserme e dai commissariati di polizia. [...] Nei paesi capitalisti, tra lo sfruttato e il potere si frappone una caterva di professori di morale, di consiglieri, di “disorientatori”. Nelle regioni coloniali, invece, [...] l’intermediario del potere usa un *linguaggio di pura violenza*. L’intermediario non allevia l’oppressione, non cela il predominio. [...] La zona abitata dai colonizzati non è complementare della zona abitata dai coloni. [...] Rette da una logica puramente aristotelica, obbediscono al *principio di esclusione reciproca*: non c’è conciliazione possibile, uno dei due termini è di troppo.²⁶³

Sebbene nel contesto dell’opera in questione questo concetto serva da fondamento per indicare nel rovesciamento simmetrico della *violenza strutturale* subita dal/dalla colonizzato/a il cammino da seguire per una reale decolonizzazione, abbiamo ritenuto opportuno riportarlo in questa sede poiché al tempo stesso segnala l’inadeguatezza dell’apparato concettuale “classico” per approcciarsi alla comprensione del mondo coloniale. Con ciò intendiamo che Fanon riesce a illuminare quello spazio in cui il “principio di esclusione reciproca” produce soggettività razzializzate invisibilizzandone i processi e dove pone una distanza incolmabile tra l’“oggetto” e il *sapere* che lo studia, rendendo quest’ultimo non solo inefficace ma anche una *manifestazione egemonica del potere*. Ad esempio, negli scritti che riguardano la sua esperienza come medico, contesta a più riprese l’appropriatezza degli strumenti di cui si serve la psichiatria coloniale²⁶⁴, essendo questa ricolma dell’immaginario del colonizzatore, e, dunque, di significazione razziale: «*l’atteggiamento del personale medico è spesso aprioristico. Il nordafricano non si presenta con un contenuto comune alla propria razza, ma su*

²⁶³ ID., *I dannati della terra*, cit., pp. 6-7 [il corsivo è nostro].

²⁶⁴ Ad esempio, così riflette dopo un tentativo malriuscito di applicazione della terapia sociale nel suo ospedale in Algeria: «Avevamo ingenuamente pensato il nostro reparto come un tutto, e avevamo creduto di poter adattare a una società musulmana le strutture e i ruoli di una società occidentale con una precisa evoluzione tecnica. Avevamo voluto creare delle istituzioni e avevamo dimenticato che ogni iniziativa di questo genere deve essere preceduta da un dialogo tenace, concreto e reale con le *basi organiche della società autoctona*. A causa di quale errore di giudizio avevamo potuto immaginare una terapia sociale di ispirazione occidentale in un servizio di alienati musulmani? *Come era possibile un’analisi strutturale se mettevamo tra parentesi il contesto geografico, storico, culturale e sociale?*» [ID., *La socialthérapie dans un service d’hommes musulmans. Difficultés méthodologiques*, in “L’Information Psychiatrique”, vol. 30, n. 9. 1954, pp. 3943-361; trad. it. di L. Navone, *La terapia sociale in un servizio psichiatrico di uomini musulmani. Difficoltà metodologiche*, in FANON, F., *Decolonizzare la follia*, cit., pp.137-156, pp. 145-146; il corsivo è nostro].

un contenuto costruito dall'europeo. In altri termini il nordafricano, sin dalla sua prima comparsa, entra spontaneamente in un quadro preesistente»²⁶⁵.

Come è possibile osservare, le implicazioni del concetto di “zona del non-essere” portano a un tentativo di *svolta e decolonizzazione epistemica* che richiamano quella sostenuta dal pensiero decoloniale, di fatto ispiratosi a Fanon e che abbiamo analizzato in precedenza. Inoltre, come vedremo nel proseguo del capitolo, tale nozione, “aprendo” quel vuoto su cui il sapere occidentale non può e non vuole attecchire, ha indotto numerosi/e studiosi/e ad articolare nuove idee al fine di colmare quel “*gap* euristico” prodotto dall’immaginario coloniale. Pensiamo, ad esempio, alla “necropolitica” di Mbembe che mette in luce i limiti della filosofia politica occidentale moderna, oppure, alle “zone di sacrificio” che il movimento sorto attorno alla tematica del razzismo ambientale denuncia essere zone in cui i diritti umani vengono violati in base al fattore razziale.

Concludendo il presente paragrafo, passiamo alla concezione fanoniana di razzismo. È ovvio dire che anche quando non esplicitamente menzionato, il tema del razzismo percorre tutto il pensiero di Fanon. In questa sede, riteniamo che il miglior testo da citare per una ricostruzione breve ed efficace della sua idea in merito sia *Razzismo e cultura*,²⁶⁶ trascrizione del suo intervento al primo congresso di Scrittori e Artisti neri alla Sorbonne del 1956, in cui illustra la definizione del fenomeno e il cammino che il soggetto colonizzato deve percorrere per combattere il pregiudizio razziale. Concentrandoci sul primo dei due aspetti, va precisato che l’autore riconduce l’analisi del razzismo all’ambito dell’antropologia culturale; in seguito afferma che questo generalmente consiste in una serie di affermazioni che hanno tracciato un percorso che, rendendo più “sottile” la discriminazione, andava dal riconoscimento di gruppi di umani senza cultura, all’esistenza di differenze biologiche, sino alla nozione di relativismo culturale: così, il razzismo «che si vuole razionale, individuale, determinato da un punto di vista genotipico e fenotipico si

²⁶⁵ FANON, F., *Le «syndrome nord-africaine»*, in “Esprit”, 1952; trad. it. di F. Del Lucchese, *La sindrome nordafricana*, in FANON, F., *Decolonizzare la follia*, cit., pp. 125-136, pp. 128-129.

²⁶⁶ ID., *Racisme et culture*, in *Pour la Révolution africaine. Ecrits politiques, vol. I*, La Découverte, Paris 2001, pp. 30-43; trad. it di F. Del Lucchese, *Razzismo e cultura*, in FANON, F., *Scritti politici. Per la rivoluzione africana. volume I*, DeriveApprodi, Roma 2006, pp. 45-58 [il corsivo è nostro].

trasforma in razzismo culturale. Oggetto di razzismo non è più l'individuo, ma una data forma di esistenza»²⁶⁷.

In effetti, tra gli aspetti che principalmente determinano l'alienazione di chi è vittima di discriminazione razziale c'è la perdita dei propri riferimenti culturali. Tuttavia, secondo Fanon, il fatto, l'evento, a partire dal quale va fatta partire l'analisi è l'invasione: esistono determinati contesti geografici che hanno subito un'invasione culturale che si è tradotta nel tentativo di annientare le culture delle popolazioni autoctone, ma tali tentativi di certo non sono conseguenza di uno straniamento e di un irrazionale terrore per l'Altro.

L'impresa di deculturazione è soltanto il negativo di un più gigantesco lavoro di *asservimento economico e persino biologico*. La dottrina della gerarchia culturale è quindi solo un modulo della gerarchizzazione sistematica perseguita in modo implacabile. La teoria moderna dell'assenza d'integrazione corticale dei popoli coloniali ne è il versante anatomico-fisiologico. [...] Il razzismo non è un tutto, ma l'elemento più visibile, più quotidiano, talvolta il più rozzo di una data struttura. Studiare i rapporti tra razzismo e cultura significa porsi il problema della loro azione reciproca. Se la cultura è il complesso dei comportamenti motori e mentali, sorto dall'incontro dell'uomo con la natura e i suoi simili, va detto che *il razzismo è un vero e proprio elemento culturale*.²⁶⁸

In questo modo, vediamo come razza e conquista conservino un legame inestricabile: a indurre e legittimare l'inferiorizzazione razziale è sempre il *momento fondativo della sottomissione*, della conquista. Fanon sorvola la nefasta storia che ha visto la pretesa del razzismo volgare di trasformarsi in scienza razionale del biologico presa dalle misurazioni dei corpi per poi evolversi. In effetti, tenendo in considerazione gli avvenimenti storici occorsi sul suolo europeo nella prima metà del Novecento, dove erano state importate le pratiche coloniali e si era assistito a un genocidio, il martinicano non necessita dimostrare che il razzismo non abbia a che vedere con questioni morfologiche. Si sofferma, allora, sull'impresa di deculturazione, che lungi da essere un'impresa mossa da spirito di condivisione di elementi culturali ha come obiettivo il totale asservimento dell'indigeno. In effetti, la distruzione dei suoi riferimenti culturali è efficace proprio perché rende il

²⁶⁷ Ivi, p. 46.

²⁶⁸ Ivi, p. 45.

colonizzato un «uomo oggetto, senza mezzi per vivere, senza ragione d'essere», un soggetto che «viene spezzato nel più profondo del suo essere»²⁶⁹.

Venendo a sintetizzare ciò che riteniamo essere utile ai fini della nostra ricerca, possiamo affermare che il “pregio” della nozione di razzismo di Fanon consista soprattutto nel situare lo sviluppo delle sue analisi in uno spazio in cui emergono i molteplici registri della discriminazione. Non confinandolo nell'ambito di innati istinti psichici o di un riprovevole evoluzionismo, ma approcciandolo come elemento culturale, il tema del razzismo diviene uno *strumento euristico* “totale” per esaminare una società, dal momento che la sua presenza la trasforma nella sua interezza. Ciononostante, “l'universo culturale” non viene fatto riferire a un insieme astratto di valori, ma a un determinato contesto che è «quello dello sfruttamento spudorato di un gruppo di uomini da parte di un altro gruppo che ha raggiunto uno stadio di sviluppo tecnico più avanzato. Ecco perché l'oppressione militare ed economica quasi sempre precede, prepara e legittima il razzismo»²⁷⁰.

L'ulteriore vantaggio derivante da questo tipo di approccio alla discriminazione risiede nel fatto che trattandosi di un elemento culturale anche il razzismo tende a evolversi, è dinamico. In questo modo si rende possibile seguire le sue evoluzioni, non “inchiodarlo” a un colore o a una religione e mantenere alta la guardia di fronte alle cangianti forme di razzializzazione. Così, seguendo la ricostruzione di Fanon nel suo intervento, il razzismo “biologico” che deve sfruttare il corpo dell'indigeno nella sua interezza e distruggere la sua cultura, lascia il passo a un razzismo meno brutale, a una mistificazione verbale che può essere spesa anche in campo pubblicitario – in questo punto preciso l'autore ha in mente il successo del *blues* come “lamento degli schiavi”²⁷¹.

Attraverso queste mistificazioni verbali, sostiene Fanon, il razzismo continua a modificare l'aspetto delle società che lo praticano; nonostante la letteratura, le arti plastiche, la musica o gli stessi comportamenti delle persone intendano volgarizzare o superare il razzismo, i loro discorsi lo restituiscono. Se alcuni psicologi parlano di pregiudizio incosciente, sostiene il martinicano, è perché

²⁶⁹ Ivi, p. 48.

²⁷⁰ Ivi, p.50.

²⁷¹ «Così, il *blues* “lamento degli schiavi” è offerto all'ammirazione degli oppressori. Ritorna allo sfruttatore e al razzista un po' di oppressione stilizzata. Senza oppressione e senza razzismo, niente blues. La scomparsa del razzismo segnerebbe la fine della grande musica nera...» [Ibid.]

il sistema di discriminazione è talmente presente da rendere superflua l'affermazione quotidiana della superiorità di alcuni esseri umani²⁷². Così, possiamo concludere citando un'ulteriore suggestiva definizione di razzismo:

Non è possibile asservire degli uomini senza conseguentemente *ridurli allo stato di assoluta inferiorità. Il razzismo non è altro che la spiegazione emotiva, affettiva, a volte intellettuale di questo processo.* Il razzista in una cultura con razzismo è quindi un fatto normale. In lui l'adeguamento tra rapporti economici e ideologia è perfetto.²⁷³

2.2 Mbembe: la razza come principio, prodotto e strumento nella “coscienza occidentale del Negro”

Dopo aver analizzato alcune delle seminali analisi di Fanon circa l'importanza del corpo e del linguaggio nella dimensione fenomenico-esperienziale del soggetto razzializzato e sull'assoluta appartenenza del razzismo al piano culturale, e non innato o “naturale”, di una società colonialista, in questa sezione ci occuperemo di un filosofo che è possibile considerare discepolo “immaginario” del martinicano, ovvero, Achille Mbembe. Pur non trascurando l'aspetto psichico dell'attribuzione razziale dell'identità nera, il filosofo camerunense traccia una visione più complessa e temporalmente articolata della funzione della categoria di razza, che gli permette di cogliere il persistere del suo funzionamento. Cercheremo di riassumere queste considerazioni sostenendo che nel pensiero di Mbembe la *razza* si esprime nel triplice registro di *principio, prodotto e strumento*.

In termini ampi, è possibile dire che Mbembe, notevolmente influenzato dal pensiero postcoloniale e afrodiasporico, porta avanti una riflessione storica e filosofica che a partire dall'analisi delle strutture del colonialismo ancora esistenti, esamina il tema della sovranità dello Stato e quello della possibilità del realizzarsi del soggetto africano in un mondo più complesso: l'oggetto indagato è “la lunga notte del mondo africano postcoloniale”²⁷⁴ al fine di sviluppare un'epistemologia che non sia più sull'Africa ma dell'Africa. Ad ogni modo, perseguendo gli

²⁷² Ivi, p. 49.

²⁷³ Ivi, p. 52 [il corsivo è nostro].

²⁷⁴ MBEMBE, A., *Sortir de la grande nuit. Essai sur l'Afrique décolonisée*, La Découverte, Paris 2010, trad. it e curatela di D. CONTADINI, *Emergere dalla lunga notte. Studio sull'Africa decolonizzata*, Meltemi, Milano 2018, edizione Kindle.

obiettivi della nostra ricerca, ci focalizzeremo sul testo in cui più di altri emerge la questione della caratterizzazione razziale delle persone afrodiscendenti, *Critica della ragione negra*. Quest'opera rappresenta quasi un addensato di quella che è stata la traiettoria intellettuale dell'autore e infatti vi sono presenti figure di riferimento di tutto rilievo per quel che concerne la sua formazione: Arendt, Fanon, Foucault, Balibar, Bataille, Deleuze, Schmitt, Agamben su tutti/e.

Tra i nomi menzionati, l'opera del camerunense viene influenzata soprattutto da Fanon e Foucault, da cui eredita gli "strumenti concettuali" per dare forma a una analitica del mondo coloniale e postcoloniale. Del martinicano considera le sue concettualizzazioni filosofiche e psicologiche su colonialismo, razzismo, eurocentrismo e decolonizzazione, nonché l'avvertenza circa la necessità di superare i tipici binarismi moderni "bianco/nero" e "colonizzatore/colonizzato". Dal francese, invece, fa sue le considerazioni sulle contraddizioni dell'umanesimo moderno, sui processi di sviluppo del neoliberismo e sulle logiche del biopotere; quest'ultimo aspetto in particolare, era già stato trattato da Mbembe attraverso un "ribaltamento" che porta alla proposta della nozione di "necropolitica"²⁷⁵.

L'assunto generale da cui parte Mbembe è che i meccanismi di razzializzazione e segregazione messi in atto negli ultimi cinque secoli continuano a operare nell'odierna logica estrattiva neocoloniale; a partire da questo assunto l'autore realizza uno studio minuzioso delle modalità in cui la *soggettivazione in ambito coloniale* è stata esercitata, ovvero, del funzionamento della formazione del "soggetto di razza". Così, in modo iniziale e approssimativo, il concetto «ambiguo e polemico» di "ragione negra" si riferisce ad «alcune figure del sapere, un modello di estrazione e di saccheggio, un paradigma dell'asservimento e alcune modalità del suo superamento, e infine, un complesso psico-onirico. Questa specie di grande gabbia, [...] ha come intelaiatura la razza»; quest'ultima, dal canto suo, è soprattutto ciò che scaturisce quando l'Altro viene percepito come oggetto pericoloso per la propria sopravvivenza a meno che non lo si domini nell'interessezza²⁷⁶.

L'idea di Mbembe è che la ragione negra sia espressione del modo in cui il pensiero europeo della modernità ha concepito l'identità attraverso una *logica di*

²⁷⁵ ID., «Necropolitique» en «Traversées, diasporas, modernités», in "Raison politique", n. 21, 2006, pp. 29-60, trad. it. di R. Beneduce e C. Vargas, *Necropolitica*, ombre corte, Verona 2016.

²⁷⁶ ID., *Critica della ragione negra*, cit., p. 29.

auto-rispecchiamento, in cui “Negro” e “razza” rappresentano tutto ciò che non è il sé. Potremmo dire, quindi, che la ragione negra è l’insieme dei discorsi che rispondono alla domanda: “cos’è il negro?”. Dove quest’ultimo, in quanto soggetto di razza, rappresenta l’*alterità assoluta*. In tal senso, l’ipotesi del camerunense è che queste due fantasie complementari, quella del “bianco” come soggetto universale e quella del nero come rappresentante della differenza fondamentale – e conseguentemente l’Europa come centro e modello e l’Africa come esteriorità assoluta – sono parte costitutiva dell’insieme di saperi che ha dato forma al progetto moderno di egemonia globale. In altre parole, l’Occidente ha adoperato la caratterizzazione dell’Alterità quale «esteriorità selvaggia»²⁷⁷ e inassimilabile per giustificare le logiche di dominio e schiavitù che hanno sostenuto la sua impresa di espansione coloniale.

Lo sviluppo della ragione negra viene articolato dall’autore in tre momenti. Il primo è quello della tratta atlantica degli schiavi e delle schiave tra il XV e il XIX secolo, in cui avviene la trasformazione delle persone originarie dell’Africa in «uomini-oggetti, uomini-merci, uomini-moneta di scambio»²⁷⁸, periodo fondamentale per la formazione del soggetto di razza. Il secondo momento inizia nel XVIII secolo con la “scrittura negra”, in cui gli/le afrodiscendenti divenuti/e soggetti di razza cominciano ad articolare un linguaggio proprio, a costruire un secondo “testo” della ragione negra; è contraddistinto dalle rivolte, dalla richiesta dell’abolizione della tratta, dalle decolonizzazioni africane, dalle lotte per i diritti civili e dallo smantellamento dell’*apartheid* nel XX secolo. A queste due fasi, corrispondono due discorsi, due “testi”: “la coscienza occidentale del Negro”, “scritto” nel periodo atlantico, e “la coscienza negra del Negro”.

Il terzo, infine, “diagnosi” del presente globale, è il momento dell’espansione dei mercati su scala planetaria, il momento del neoliberalismo, in cui si manifesta una tendenza all’universalizzazione della condizione nera che, se precedentemente, nel primo capitalismo, veniva assegnata agli/alle schiavi/e afrodiscendenti, adesso minaccia tutte le umanità subalterne. Più che a un testo, in questa fase si assisterebbe al “divenire negro del mondo”: l’“esperienza negra” non si circoscrive unicamente alla popolazione afrodiscendente; altri corpi

²⁷⁷ Ivi, p. 61.

²⁷⁸ Ivi, p. 16.

marginalizzati ed oggettivizzati sono vittime dell'attuale sistema neoliberale, come ad esempio i/le migranti considerati/e clandestini/e. Riprendendo un'espressione di Balibar²⁷⁹, Mbembe sostiene che si tratta della proliferazione di un "razzismo senza razze", che ha luogo in un mondo dove aumentano i significanti disponibili per la figura del "negro", ma in cui il criterio razziale continua a svolgere un ruolo strutturale per il sistema.

Attraverso queste prime considerazioni, appaiono più intuibili l'obiettivo generale del saggio e la sua rilevanza per il nostro intento di far convergere il dibattito antropocentrico e quello sulla discriminazione razziale. Difatti, è emerso che, in maniera simile al gruppo colonialità/modernità con il quale tuttavia non entra in dialogo, Mbembe mette in evidenza che la "ragione negra" è parte costitutiva del pensiero moderno. Sappiamo inoltre, che la perpetua spoliatura del vivente sperimentata in varie forme nelle colonie è stata alla base del vertiginoso accumulo del capitale europeo nello stesso periodo. Eppure, il fenomeno coloniale ha avuto poco peso nelle analisi di entrambi gli elementi appena segnalati, anzi, spesso, è stato presentato come gloriosa missione civilizzatrice.

Per Mbembe è necessario disepellire questo «sottosuolo (inconfessato e spesso negato) o ancora il nucleo»²⁸⁰ del pensiero e del progetto politico della modernità. Tracciare la genealogia della produzione e della riappropriazione dei soggetti di razza serve non solo a riconoscersi nel passato, ma a comprendere la nostra attualità:

[...] hemos de entender que la reflexión crítica sobre las formas contemporáneas de instrumentalización de la vida puede ganar en radicalidad si está dispuesta a tomar seriamente estas formaciones del capitalismo, antiguas y recientes, que fueron la

²⁷⁹ Desideriamo fornire una precisazione sugli aspetti metodologici della nostra indagine. Étienne Balibar ha sviluppato importantissimi contributi sulla tematica della razza – ad esempio, la concettualizzazione del "razzismo culturale" in opposizione a quello che si vorrebbe giustificato dalla biologia. Tuttavia, tenendo conto che in queste pagine intendiamo approcciarci alla razza alla luce degli eventi del colonialismo della prima modernità, abbiamo preferito non riportare la proposta di Balibar. Le riflessioni del filosofo francese, in effetti, attribuiscono allo Stato-Nazione e al sistema delle classi un ruolo determinante per la produzione di identità razziali, che vengono contrapposte alle identità nazionali in funzione della divisione del lavoro. L'analisi di questi aspetti e un loro confronto con la prospettiva d'indagine decoloniale e postcoloniale richiederebbero una trattazione che eccede i propositi del presente capitolo. Per un approfondimento, rimandiamo a: WALLERSTEIN, I. – BALIBAR, E., *Race Nación Classe. Les Identités Ambigües*, La Découverte, Paris 1988 [trad. it. Di M. Di Meglio, *Razza Nazione Classe. Le identità ambigue*, Asterios, Milano 2020]; BALIBAR, E., *Le retour de la race*, in "Mouvements", vol. 2, n. 50, pp. 162-171.

²⁸⁰ MBEMBE, A., *Critica della ragione negra*, cit., p. 14.

*esclavitud y la colonización. En efecto, podemos observar cómo, según las reglas del capitalismo colonial, fue constante la negativa a instituir la esfera de lo viviente como un límite a la apropiación económica. La esclavitud fue, por su parte, un método de producción, circulación y distribución de las riquezas basado en el rechazo a institucionalizar algún ámbito, fuera el que fuese, de lo “no apropiable”. Bajo todos los puntos de vista, la “plantación”, la “fábrica” y la “colonia” fueron los principales laboratorios en los que se experimentó el devenir autoritario del mundo tal como lo vemos hoy.*²⁸¹

Pensare a come il concetto di razza sia intervenuto sullo scenario di piantagioni e stive ricolme di “oggetti-umani” serve da guida per denunciare il mantenimento dell’identica logica estrattiva da parte del capitalismo attuale, che non sembra conoscere battute d’arresto neanche di fronte all’oltrepassamento dei limiti biofisici planetari. Svilupperemo più approfonditamente questo spunto nella prossima sezione; utile a tal fine, in questo contesto ci soffermiamo sul primo dei testi sopramenzionati, ovvero la “coscienza occidentale del negro”. In effetti, questo primo momento della “ragione negra” si riferisce essenzialmente a un discorso occidentale, divenuto un *habitus* tenacemente radicato nella società, che ha dato senso e ha legittimato l’inferiorizzazione, la razzializzazione, la schiavitù e l’assassinio di milioni di africani/e. La presenza della categoria di razza in questo discorso emerge su un triplice registro: la *razza* come *principio, prodotto e strumento*.

Prima di delineare questi tre livelli, è opportuno chiarire cosa il filosofo camerunense intenda per “razza”. Chiaramente, anche in questo caso, essa non rimanda ad alcun «fatto naturale, fisico, antropologico o genetico», possiede piuttosto una dimensione fantasmatica, trattandosi di «un’utile finzione»²⁸².

²⁸¹ ID., *¿Qué es el pensamiento postcolonial?*, (intervista di) O. Mongine, N. Lempereur, J. L. Schlegel, trad. esp. di A. Pons, in “Pasajes: revista de pensamiento contemporáneo”, n. 26, 2008, pp. 51-61, pp. 56-57 [(...) dobbiamo capire che la riflessione critica sulle forme contemporanee di strumentalizzazione della vita può guadagnare radicalità se è disposta a prendere sul serio quelle formazioni del capitalismo, antiche e recenti, che sono state la schiavitù e la colonizzazione. Possiamo infatti osservare come, secondo le regole del capitalismo coloniale, il rifiuto a istituire la sfera del vivente come limite all’appropriazione economica sia stato costante. La schiavitù era, da parte sua, un metodo di produzione, circolazione e distribuzione delle ricchezze basato sul rifiuto di istituzionalizzare un ambito, qualunque esso fosse, del “non appropriabile”. Da tutti i punti di vista, la “piantagione”, la “fabbrica” e la “colonia” sono stati i principali laboratori in si è sperimentata l’evoluzione autoritaria del mondo come lo vediamo oggi].

²⁸² ID., *Critica della ragione negra*, cit., p. 30.

Riteniamo che Mbembe consideri il concetto di razza essenzialmente come un «giudizio di identità»²⁸³ che si esplica nel gesto dell'attribuzione, chiamato anche “fabulazione”, per via dell'essenziale rapporto che questo giudizio stringe con l'atto dell'immaginazione, teso a creare realtà fantasmatiche “spalmando” sul reale “dosi ontologiche” di apparenza. La razza può dunque essere intesa come «il gesto che consiste – come fu storicamente il caso con le genti di origine africana – nel *rendere la persona umana solubile nella cosa, nell'oggetto o nella merce*»²⁸⁴.

La peculiarità del primo momento della “ragione negra” è la sovrapposizione che si viene a creare tra il principio di razza e il soggetto razzializzato; per questo fenomeno risulterà essenziale l'esperienza economico-politica della piantagione, sullo sfondo di quel “nuovo” ente geografico che è l'Atlantico. Quest'ultimo, in effetti, nel corso del XVI secolo “scalzò” il mar Mediterraneo quale baricentro d'interesse per le rotte commerciali marittime e fu “testimone” dell'attraversamento di un volume di beni ed esseri umani senza precedenti. «In quelle fonti battesimali della nostra modernità, per la prima volta nella storia umana, il principio della razza e il soggetto con lo stesso nome sono messi al lavoro sotto il segno del capitale ed è proprio questo che distingue la tratta dei Negri e le sue istituzioni dalle forme autoctone di servitù»²⁸⁵.

Agli albori della modernità, dunque, il *principio di razza* è stato utilizzato per definire l'alterità o, meglio, il *radicalmente Altro*. Come sappiamo, il periodo storico è caratterizzato da una progressiva espansione degli orizzonti geografici; in tale momento, Europa considera se stessa non solo il centro del mondo, ma anche luogo d'origine della ragione e della civiltà. In questa prospettiva eurocentrica il principio di razza veniva impiegato per riferirsi essenzialmente alle popolazioni non europee e se la peculiarità dello “spirito” occidentale era la Ragione, non rimaneva che l'Altro rappresentasse una figura depositaria di una *residualità animale*, di un attaccamento al biologico che lo costringeva all'istintuale impedendogli il trascendimento del corpo²⁸⁶. In questa logica dell'auto-rispecchiamento, suggerisce

²⁸³ Ivi, p. 62.

²⁸⁴ Ibid. [il corsivo è nostro].

²⁸⁵ Ivi, p. 34.

²⁸⁶ Ivi, p. 42.

il camerunense, all'espansione spaziale europea procede parallela una "chiusura in sé dello spirito", un «restringimento del suo immaginario culturale e storico»²⁸⁷.

In questo modo, possiamo vedere delinarsi l'esito dell'applicazione del principio di razza su popolazioni non europee attraverso le poetiche parole di Mbembe, che prende in prestito le affermazioni di Hegel per dare esempio di questo processo di attribuzione di un giudizio d'identità:

Il Resto – figura eventuale del dissimile, della differenza e della forza pura del negativo – costituiva la manifestazione per eccellenza dell'*esistenza oggettuale*. [...] Figura che travalica qualsiasi figura e per questo fondamentalmente infigurabile, il Negro era l'esempio di quell'*essere-altro*, potentemente lavorato dal vuoto [...] Di tali figure, Hegel diceva che erano statue senza linguaggio né coscienza di sé; [...] erano l'espressione dei "popoli isolati e non socievoli, i quali, nel loro odio, si combattono a morte", si massacrano e si distruggono come animali - una specie di umanità dall'esistenza incerta la quale, confondendo il divenire umano e il divenire animale, ha di se stessa una coscienza in fondo "sprovvista di universalità".²⁸⁸

Approssimandoci a quel radicalmente altro che viene segnato dal principio in questione, l'autore richiama i concetti foucaultiani di "fossile" e "mostro", affermando che entrambi sono rappresentati dalla razza: come *fossile*, perché palesa alcune somiglianze resistenti alle trasformazioni della natura, e come *mostro* perché dà vita alla produzione della differenza in tutto il suo carattere orrifico²⁸⁹. Sintesi di queste due figure, il «Negro, però, non esiste in quanto tale. È continuamente prodotto. Produrre il Negro significa produrre il legame sociale di sudditanza e un corpo di sfruttamento, cioè un corpo completamente esposto alla volontà di un padrone e dal quale ci si sforza di ottenere la massima redditività»²⁹⁰. All'applicazione del principio di razza, quindi, corrisponde un *prodotto*, il soggetto di razza, che, essendo appunto prodotto, non è mai in quanto tale.

L'ultimo aspetto non va sottovalutato: un po' come per il pensiero decoloniale quando afferma la "flessibilità" del concetto di razza, è importante sottolineare questo carattere non auto-referente, quindi *dinamico*, del soggetto di

²⁸⁷ Ivi, p. 41.

²⁸⁸ Ivi, p. 32 [il corsivo è nostro].

²⁸⁹ Ivi, p. 43.

²⁹⁰ Ibid. [il corsivo è nostro].

razza in Mbembe, poiché è l'aspetto che rende possibile la sua estensione a un numero infinito di significanti e che ha permesso, nella prima modernità, la sua sovrapposizione alla figura dello/a schiavo/a di origine africana. In quest'ottica, lo scenario geopolitico atlantico, vero e proprio centro di un'economia della circolazione, ospiterà un fenomeno determinante: attraverso un processo anche giuridico, nella *piantagione* avrà luogo la *fusione del soggetto di razza*, dello schiavo e delle persone di origine africana in un essere da «*un'umanità in sospensiva*»²⁹¹.

Il fenomeno della sovrapposizione tra schiavitù e discriminazione razziale legata al colore della pelle non è una casualità. Mbembe sottolinea che se nel basso medioevo gli europei erano soliti rifornirsi di schiavi/e attraverso le rotte subsahariane gestite dagli arabi, già nel XV secolo spagnoli e portoghesi incominciano a sfruttare le tratte atlantiche e a utilizzare le popolazioni dell'Africa occidentale e centrale come manodopera coatta: la prima vendita pubblica in Portogallo di schiavi/e neri/e vittime di razzie è del 1444²⁹². In seguito agli avvenimenti del 1492, queste rotte vengono incessantemente utilizzate a fronte di un movimento di capitale che raggiunge dimensioni così enormi da richiedere un numero straordinario "uomini-merce". Inoltre, nel caso specifico delle colonie dell'America del Nord, il camerunense sostiene che durante il XVII lo *status* di schiavo/a diviene sempre più un connotato della popolazione nera, venendo legittimato da una *differenza giuridica* con il servitore bianco.

Per la determinazione di questa eterogeneità giuridica, e la conformazione, quindi, del "prodotto della razza", lo spazio economico della piantagione, che in quei momenti rappresentava «un'innovazione di scala»²⁹³, è determinante dal momento che richiede uno sfruttamento totale del corpo della manodopera per massimizzare i profitti. Questa necessità, coadiuvata dal lavoro legislativo che nel corso del Seicento determina la *destituzione civile* delle popolazioni afrodiscendenti nelle colonie, definisce l'identità razziale nera e il suo ruolo nell'emergente mercato globale:

²⁹¹ Ivi, p. 77.

²⁹² Ivi, p. 35.

²⁹³ Ivi, p. 46.

La fabbricazione dei *sudditi di razza* sul continente americano comincia dalla loro destituzione civile e quindi dalla loro esclusione dai privilegi e dai diritti garantiti agli altri abitanti delle colonie. Da quel momento in poi non sono più esseri umani come gli altri. Il processo prosegue con l'estensione dell'asservimento ai loro figli e discendenti. La prima fase è completata da un lungo processo di costruzione dell'incapacità giuridica. La perdita del diritto di fare ricorso ai tribunali fa del Nero una *non-persona dal punto di vista giuridico* [...] Completata questa normativa, si può dire verso il 1720, la *struttura negra del mondo*, che già esisteva nelle Indie occidentali, fa ufficialmente la comparsa negli Stati Uniti e il suo *telaio portante è la piantagione*. Quanto al Negro, è ormai ridotto a un bene mobile, almeno dal punto di vista strettamente legale.²⁹⁴

Attraverso questa ricostruzione ci è possibile scorgere con maggiore chiarezza il terzo registro in cui la razzializzazione emerge nel momento della “coscienza occidentale del negro”, ovvero *la razza come strumento*. In realtà, in assonanza con la caratterizzazione che il pensiero decoloniale fa della razza quale strumento di dominio, questo registro è già all'opera nei precedenti. Tuttavia, come dimostra il sopramenzionato lavoro di ricostruzione giuridica, un approccio non macro-strutturale ed esclusivamente economicista consente di vedere “dal basso” il processo in cui avviene la fusione della figura dello schiavo e dell’“identità nera”. Catturato, sradicato, trasportato, venduto e condannato al possesso ma non al possedere: il soggetto razzializzato, a differenza del servo bianco, si fa finalmente “cosa a vita”, “bene-mobile” destinato a oleare gli ingranaggi del mercato.

Dopo questa breve ricostruzione della “coscienza occidentale del negro”, adesso ci è possibile fornire una definizione meno ambigua della “ragione negra” e del suo operato nel periodo atlantico:

La sua funzione consiste principalmente nel codificare le condizioni dell'apparire e del manifestarsi di un *soggetto di razza* che si chiamerà Negro o più tardi, nelle situazioni coloniali, l'indigeno [...] la *ragione negra* designa un insieme di discorsi come di pratiche – il lavoro quotidiano che consiste nell'inventare, raccontare, ripetere e variare le formule, i testi e riti il cui scopo era di far accadere il Negro in quanto soggetto di razza ed esteriorità selvaggia, passibile, di per sé, di squalifica morale e di strumentalizzazione pratica.²⁹⁵

²⁹⁴ Ivi, pp. 45-46.

²⁹⁵ Ivi, p. 61.

Apprestandoci a concludere la presente sezione, desideriamo soffermarci sulle cause che proporzionano una spiegazione dell'efficacia e della diffusione della "ragione negra". Il responso dell'autore rifugge da possibili riduzionismi economici: egli si domanda in effetti cosa giustifichi la forza con cui s'impone il prodotto di questa ragione, soprattutto se si parte dal presupposto che tanto il "Bianco" come il "Negro" non esistano se non come fantasie. La risposta, che "tradisce" l'influenza foucaultiana, ha a che vedere con il modo in cui la fantasia bianca è stata ampliata, sviluppata e sostenuta dal complesso insieme di dispositivi teologici, culturali, politici, economici e istituzionali²⁹⁶ che hanno contribuito a rendere il pregiudizio un dogma, un senso comune, un *habitus*:

[...] ogni fantasia cerca sempre di insinuarsi nel reale sotto la forma di una effettiva realtà sociale. La fantasia del Bianco ci è riuscita perché, *alla fine*, è divenuta il marchio di una modalità occidentale della presenza nel mondo di una certa figura della brutalità e della crudeltà, di una forma singolare di rapina, di una certa capacità senza pari di assoggettare e sfruttare i popoli stranieri.²⁹⁷

Un'importante caratteristica di tale produzione di fantasie consiste nel fatto che questo lavoro di fabulazione dell'alterità si muove all'interno di quella passione che è la curiosità esplicita non come desiderio di conoscenza, ma come «volontà d'ignoranza»²⁹⁸. In quelle che sono richiami alle riflessioni di Fanon sviluppate in *Razzismo e cultura* circa gli illusori e falsi tentativi di una società colonialista di dissimulare le proprie attitudini razziste mediante il gusto dell'esotismo, Mbembe sottolinea come il rapporto europeo con le alterità punta dichiaratamente alla non conoscenza delle stesse in quanto superflua all'imposizione del dominio politico: in ambito imperialistico vige la regola del più forte, non resta quindi che approcciarsi alle alterità fantasticando. In tal senso, l'autore afferma che sin dall'inizio delle esplorazioni l'Africa è diventato un *pozzo di fabulazioni*, tese, in realtà, all'esclusione dell'Altro. Così, mediante la tratta dei/delle afrodiscendenti, nella vita psichica europea entra un oggetto dai due volti: quello diurno, l'Africa,

²⁹⁶ Ivi, p. 87.

²⁹⁷ Ivi, p. 88.

²⁹⁸ Ivi, p. 125.

terra il cui destino è essere posseduta, e quello notturno, “il Negro”, vuoto di umanità²⁹⁹.

Uno degli esempi forniti dal camerunense per dimostrare come prendano dimora nel reale le figure frutto della fabulazione piegandosi in simultanea agli interessi coloniali è quel che egli definisce il «nazional-colonialismo»³⁰⁰ francese di fine Ottocento. Rivolgendosi anche allo spazio della metropoli per rilevare il funzionamento del principio razziale, Mbembe descrive “l’educazione coloniale” ricevuta dalla società francese, un progetto voluto dallo Stato che ambiva a convertire il corpo politico della nazione in un corpo imperiale il cui spirito doveva essere guidato da un «*ethos* razzista» e in cui, pertanto, «la tematica della differenza di razza è fatta oggetto di una *normalizzazione* all’interno della cultura di massa, con la creazione di istituti come i musei e gli zoo umani, con la pubblicità, la letteratura, le arti, la formazione di archivi, la diffusione di racconti fantastici per mezzo della stampa popolare [...] l’organizzazione di esposizioni internazionali»³⁰¹.

Un importante “piattaforma” per far proliferare questo *ethos* è la scuola. In effetti, l’educazione coloniale, interpretabile nei termini foucaultiani di dispositivo disciplinare, non si limitava alla cultura di massa ma andava a intervenire nell’istruzione: in modo simile alle riflessioni di Fanon, il camerunense pone attenzione sulla letteratura infantile prevista da questo schema regolare di studi, rinvenendo anche in questo materiale i germi della discriminazione. Nei manuali scolastici «l’Africano è presentato non solo come un bambino, ma come un bambino stupido [...] quella stupidità è la conseguenza di un vizio congenito della razza nera. La colonizzazione è una forma di assistenza, di educazione e di formazione morale di tale stupidità. [...] Da questo punto di vista è un beneficio della civiltà. [...] I coloni non sono padroni crudeli e avidi, ma guide e protettori»³⁰².

Quella dei manuali scolastici, dunque, è una delle molteplici dimensioni in cui “l’utile finzione” della razza può prendere piede nel mondo reale trasfigurandolo e mimetizzandosi quale “naturale” senso comune, *habitus*. A questo

²⁹⁹ Ivi, pp. 126-127.

³⁰⁰ Ivi, p. 112.

³⁰¹ Ivi, p. 114 [il corsivo è nostro].

³⁰² Ivi, p. 116.

punto, tenendo a mente la lezione di Fanon sull'esperienza dell'iscrizione nei corpi di un'identità razziale e considerando quanto analizzato poc'anzi circa le dimensioni giuridiche o scolastiche che possono avvolgere la razza come principio, prodotto e strumento in Mbembe, possiamo ritenere di aver dimostrato l'utilità di un approccio alla categoria di razza che non sia "schiacciata" in un posizione astratta, macro-strutturale ed economicista come a tratti sembra essere quella di Quijano. Cogliere gli aspetti psicologici, giuridici e storici della produzione e della discriminazione razziale a partire dall'esperienza coloniale rende possibile seguire il funzionamento multidimensionale della logica razzista che ancor'oggi governa il "modo occidentale di abitare la Terra", quando, per esempio, in Stati che si pretendono democratici, vengono deliberatamente lasciate avvelenare le acque di cittadine dalla demografia prevalentemente afrodiscendente³⁰³, oppure, quando democratici ministri, come lo furono quelli nazisti, definiscono "animali umani" due milioni di persone. Così, con le parole di Mbembe, sosteniamo che:

Da molti punti di vista il nostro mondo rimane un "mondo di razze", anche se non vorrebbe ammetterlo. Il significante razziale è ancora, per numerose ragioni, il linguaggio inevitabile, seppur talora negato, del racconto di sé e del mondo, del rapporto con l'Altro, con la memoria e con il potere. La critica della modernità resterà inconclusa fino a quando non avremo capito che il suo avvento coincide con la comparsa del *principio di razza* e con la lenta trasformazione di tale principio in matrice privilegiata delle tecniche di dominio, ieri come oggi.³⁰⁴

Nella prossima sezione cercheremo di approssimarci alla categoria di "razza" proprio a partire da alcune analisi del suo funzionamento in questo "linguaggio inevitabile del racconto del sé e del mondo". In effetti, per decolonizzare la nostra epoca geologica è necessario rivolgersi a tale linguaggio e alla grammatica che lo caratterizza, perché è in esso stesso che si celano le condizioni di possibilità dei processi di alterizzazione radicale e strumentale

³⁰³ Ci riferiamo nello specifico al caso, che approfondiremo più avanti, della cittadina statunitense di Flint, in Michigan, che tra il 2011 e 2015 s'approvvigionò di acque contaminate a causa di determinate scelte politiche [PULIDO, L., *Flint, Environmental Racism, and Racial Capitalism*, in "Capitalism nature socialism", vol. 27, n. 3, pp. 1-16].

³⁰⁴ MBEMBE, A., *Critica della ragione negra*, cit., pp. 102-103.

dell'umano e del non-umano che hanno condotto all'Antropocene e che vengono occultati dalla narrazione ufficiale sulle sue origini.

3. IL LINGUAGGIO DELLA RAZZA E IL PROBLEMA AMBIENTALE: DEL SOGGETTO MAGGIORITARIO, DELL'UMANO COME ESSERE DESCRITTIVO E DEL NON-UMANO NELLA NARRAZIONE DELL'ANTROPOCENE

Assodati il ruolo strutturale della categoria di “razza” come strumento di dominio e il suo funzionamento in dimensioni molteplici dell’esistenza del soggetto razzializzato, in questa sezione cercheremo di analizzare il suo funzionamento nel *linguaggio*. In effetti, come avremo modo di vedere, la maniera in cui si definisce la radicale Alterità non fa che rimandare, per opposizione, alla definizione del *Sé*, ovvero, di quel che si reputa “naturalmente umano”. In questo modo, nelle stesse “regole” del linguaggio si celano quei meccanismi che nel racconto delle origini dell’Antropocene conducono a “normalizzare” l’universalità dell’*ἄνθρωπος* e a invisibilizzarne cause specifiche e vittime sacrificali. Il nostro obiettivo in questa sezione, pertanto, sarà quello di portare alla luce le specificità di quell’astratto “noi” che avrebbe prodotto il cambiamento climatico e di riconoscere la “grammatica estrattiva” che continua a modellare i processi di razzizzazione anche in riferimento alla problematica ambientale.

In vista di ciò, impiegheremo la letteratura di autrici che non provengono direttamente dalla filosofia, ma che intavolano con essa un interessante dialogo. Questo approccio interdisciplinare è un punto di forza del loro pensiero: tale caratteristica, a nostro parere indispensabile per cogliere le sfide dell’Antropocene, ci consentirà di far emergere con chiarezza il nesso tra problema ambientale e razzismo e il modo attraverso cui le soluzioni geingegneristiche continuano a perpetuare un rapporto strumentale con il nostro pianeta. In un primo momento, dunque, ci serviremo delle riflessioni di Guillaumin per comprendere come, nel linguaggio, il soggetto che occupa un luogo di enunciazione privilegiato tenda occultare le proprie specificità e a definire quelle dei gruppi minoritari attraverso il “marchio” della “razza”. In seguito, per evidenziare il ruolo della nozione di “umano” nei racconti sulle origini, analizzeremo la proposta di Sylvia Wynter, che a partire da una ricostruzione genealogica del concetto di “Uomo” definisce l’essere umano come *Homo Narrans*. Infine, come testimonianza del “potenziale euristico”

della nozione di razza per approcciarsi al problema ambientale, citeremo il caso del “razzismo ambientale” e l’affascinante lavoro della geografa Yusoff, che a partire da un confronto critico con la geologia delinea il funzionamento della logica estrattiva che guida, mediante il concetto di razza, la produzione del non-umano per la massimizzazione dei profitti.

§ 3.1 Guillaumin: la denaturalizzazione della razza e l’invisibilità del soggetto maggioritario

Sviluppate principalmente tra gli anni Settanta e Ottanta del secolo scorso, le riflessioni sulla tematica della razza della femminista materialista³⁰⁵ francese Colette Guillaumin continuano a essere attuali. Ciò è dovuto non solo al riemergere di eventi e politiche razziste nella contemporaneità, ma, soprattutto, alla capacità di Guillaumin di fornirci una descrizione delle *logiche di funzionamento del razzismo* che consente di cogliere lo sviluppo delle forme di discriminazione verso i nuovi gruppi minoritari. Rispetto agli obiettivi del nostro lavoro, crediamo che il pensiero della sociologa francese, recentemente divenuto accessibile al pubblico di lingua italiana, possa consegnarci una definizione della categoria di razza che non solo faccia emergere definitivamente il suo *carattere storico, sociale e strutturale*, ma che renda palese, anche, il *silenzio* e l’*invisibilità* che occultano, facendolo apparire come “naturale”, il “privilegio descrittivo” del *luogo di enunciazione maggioritario*.

La genesi, le criticità e l’impiego del concetto di razza interessano Guillaumin sin dalla sua tesi dottorale, pubblicata in seguito nel 1972 con il titolo *L’idéologie raciste: genèse et langage actuel*. Qui l’autrice riesce a trattare con sistematicità il tema della razza, inserendolo in un ambito puramente storico e sociale; un approccio innovativo per l’epoca, tenendo conto che nel momento in cui Guillaumin sviluppa le sue riflessioni, il razzismo veniva considerato come una forma d’aggressività motivata da differenze sostanziali tra gruppi anche nel mondo accademico. In altre parole, il grande ostacolo di allora, come di oggi, consiste nel pensare che la razza «sia un oggetto reale, concreto, che interviene come fattore

³⁰⁵ Per un approfondimento della storia dei femminismi rimandiamo a: RECCHIA LUCIANI, F. R., *Saperi di genere. Dalla rivoluzione femminista all’emergere di nuove soggettività*, Zanichelli, Bologna 2017.

esplicativo dell'atto razzista»³⁰⁶. Di qui lo sforzo per analizzare criticamente quale meccanismo si celerebbe dietro al continuo rimando a quanto c'è di “naturale” in una designazione, analisi che le permette «elaborare una definizione sociologica della razza, intesa non come realtà biologica, ma come *forma* biologica usata come SEGNO»³⁰⁷.

Con un posizionamento opposto tanto al senso comune quanto a buona parte del contesto delle scienze sociali, in linea generale Guillaumin sostiene che *il razzismo precede la razza*, e non viceversa. I comportamenti discriminatori non possono essere compresi alla luce di una supposta verità di cui lo stesso corpo della persona è prova; piuttosto, la categoria di razza intesa come qualità essenziale dell'umano fa la sua apparizione in un momento storico ben determinato. Nella ricostruzione della femminista francese³⁰⁸, infatti, questa categoria viene “inventata” dall'Europa borghese a cavallo tra il XVIII e il XIX secolo, sullo sfondo del colonialismo e dell'industrializzazione e a partire da grandi trasformazioni sociali quali la rivoluzione borghese. In questo scenario, il termine “razza” perde il connotato di “lignaggio” e «acquisisce il significato di “gruppo umano”»³⁰⁹. Come appare evidente, il momento storico in cui Guillaumin individua la nascita della categoria “razza” è differente da quello identificato dalla prospettiva d'indagine decoloniale. Tuttavia, abbiamo scelto di non sviluppare un confronto tra queste due interpretazioni, dal momento che, rispetto agli obiettivi del paragrafo, ci serviamo degli apporti della femminista francese per analizzare la produzione delle identità razziali nell'ambito del linguaggio e non per tracciarne una genealogia³¹⁰.

³⁰⁶ GUILLAUMIN, C., *L'ideologia razzista. Genesi e linguaggio attuale*, cit., p. 26.

³⁰⁷ Ivi, p. 27.

³⁰⁸ Ivi, p. 107.

³⁰⁹ Ivi, p. 43 [il corsivo è nostro].

³¹⁰ Tenendo in considerazione gli aspetti metodologici del nostro lavoro di ricerca, ci pare opportuno fare delle precisazioni. La ricostruzione di Guillaumin, che ispirerà Balibar, rimanda all'ampio dibattito sul razzismo sorto in Europa in seguito alla Seconda Guerra Mondiale ed è certamente influenzata dalle teorie di Arendt, che, oltre a *Le origini del totalitarismo*, già nel 1944 aveva pubblicato un articolo di fondamentale importanza: *Il razzismo prima del razzismo* [ARENDR, H., *Race-Thinking Before Racism*, in “The Review of Politics”, vol. 6, n. 1, 1944, pp. 36-73; trad. it. di M. De Pascale, *Il razzismo prima del razzismo*, Castelvecchi, Roma 2018]. In questo testo Arendt, esaminando le motivazioni storiche soggiacenti ai discorsi razzisti di diverse nazioni europee durante l'Ottocento e prendendo in considerazione, soprattutto, gli scritti di Boulainvilliers e Gobineau, sostiene che l'ideologia razzista prende forma a partire dai secoli XVIII-XIX. Questo periodo “ospita” quei fenomeni che per la filosofa tedesca sono fondamentali per la conformazione della suddetta ideologia, ovvero: la formazione dello Stato-Nazione – e la reazione delle aristocrazie occidentali a questo fenomeno –, la diffusione di teorie pseudo-scientifiche sulla degenerazione della razza e la nuova ondata di imperialismo scaturita dall'invasione del continente africano. Come avevamo già segnalato nell'introduzione, gli apporti di Arendt sulla questione del razzismo sono

Ulteriore elemento determinante per comprendere questa alterazione di significato, e la relativa “mutazione ideologica” avvenuta in questo periodo, è l’adozione da parte delle scienze naturali di *concezioni ereditarie*. Le loro dottrine, si pensi a quella darwiniana, proporzionano un universo simbolico che influenza fortemente le teorie della sociologia, che proprio in quegli anni inizia a prendere forma come disciplina. Quest’ultimo aspetto viene esemplificato da Guillaumin con un richiamo alle idee di Gobineau, che testimoniano «in modo esemplare la *confusione tra il fatto sociologico e il fatto biologico* che caratterizza il XIX e il XX secolo»³¹¹. Per quanto concerne la categoria di “razza”, l’eredità del discorso scientifico si celerebbe nell’inclusione all’interno della sua definizione di una *essenzializzazione della differenza*: le differenze culturali delle società risponderrebbero a una causalità di tipo biologico rintracciabile nelle caratteristiche somatiche dei rispettivi “gruppi umani”. In questo modo, a partire dall’Ottocento, l’aspetto biologico nella designazione razziale, tradotto, come vedremo, nell’idea di “natura” di un determinato gruppo umano, assume un’importanza centrale per comprendere la peculiarità del razzismo moderno dal momento che abilita un «*sistema percettivo essenzialista*»³¹² delle differenze umane.

Anche lo sviluppo degli ideali di uguaglianza viene considerato da Guillaumin una componente fondamentale del fenomeno del razzismo. L’idea generale è che le rivendicazioni emancipatorie delle rivoluzioni susseguitesi durante gli ultimi due secoli sono processi ancorati a un momento storico in cui i fenomeni di industrializzazione e colonizzazione s’intensificano. L’ideologia razzista si svilupperebbe, così, come risposta alle domande di uguaglianza, servendosi delle concezioni delle scienze naturali per giustificare le disuguaglianze sociali:

imprescindibili per qualsiasi studio su questa tematica e ne abbiamo tenuto conto. Tuttavia, il presente capitolo si propone di mettere in evidenza l’impiego della categoria “razza” nelle dinamiche coloniali della prima modernità; pertanto, abbiamo preferito ricorrere a bibliografia proveniente, per lo più, dalle correnti di studio decoloniale e postcoloniale. Inoltre, un confronto critico con le idee di Arendt ci avrebbe “obbligato” ad un’analisi della questione del nazionalismo e della nascita dello Stato-Nazione, le cui dimensioni e tematiche avrebbero che, per ragioni di spazio, non possiamo sviluppare. Ad ogni modo, è possibile immaginare uno studio comparativo tra le suddette correnti di studio e le teorie di Arendt e Balibar come coerente sviluppo di un’eventuale prosecuzione della nostra ricerca.

³¹¹ GUILLAUMIN, C., *L’ideologia razzista. Genesi e linguaggio attuale*, cit., p. 49.

³¹² Ivi, p. 37 [il corsivo è nostro].

[...] lo sfruttamento industriale e quello coloniale vengono giustificati ricorrendo all'*idea di una natura che sarebbe irriducibile e prestabilita*. [...] L'ideologia razzista è, pertanto, il risultato congiunto dell'incontro/scontro tra un'organizzazione mentale precedente riguardante la percezione delle differenze e lo sviluppo di una nuova struttura materiale: l'estensione sistematica dello sfruttamento di terre e persone. [...] In effetti, la postulata eterogeneità tra i gruppi esprime un rapporto sociale concreto: quello che lega oppressori e oppressi ovvero coloro che hanno il *potere di dire/nominare/giudicare* e coloro che sono detti/nominati/giudicati.³¹³

A partire dai fattori menzionati e da quest'ultimo richiamo al “potere di dire”, ci avviciniamo quindi al cuore degli argomenti di Guillaumin. La categoria di *razza* può essere intesa come *segno* che nella dimensione sociale del potere viene impiegato dal gruppo dominante per *giustificare la condizione materiale del gruppo dominato*, rappresentandola quale risultato di una causalità “sprigionata” da un aspetto biologico.

Questo quadro può essere reso più chiaro mediante delle riflessioni sistematizzate dalla sociologa nel suo articolo del 1977 *Razza e Natura*³¹⁴. Qui la mutazione del significato del termine *razza* viene spiegata attraverso l'evoluzione del “sistema di marchi”, ovvero, della pratica sociale dei gruppi maggioritari – rispetto alla detenzione del potere – di “marchiare” quelli minoritari, ad esempio con l'imposizione di un determinato abbigliamento. Sebbene nel corso della storia tale pratica sia stata utilizzata per indicare diversi tipi di appartenenza sociale (di classe, di religione), secondo Guillaumin questo sistema patirebbe una trasformazione decisiva durante la modernità, «l'idea di esprimere visivamente i gruppi presenti in una società non ha nulla di recente, né di eccezionale. [...] Ma l'idea di *classificare secondo criteri somatico-morfologici* è assolutamente datata e recente: il XVIII secolo»³¹⁵.

³¹³ Ivi, p. 68 [il corsivo è nostro].

³¹⁴ EAD., *Race et nature: système de marques, idée de groupe naturel et rapports sociaux*, in “Pluriel”, vol. 11, 1977, pp. 39-55, trad. it. di V. Perilli, *Razza e Natura. Sistema di marchi, idea di gruppo naturale e rapporti sociali*, in EAD, *Sesso, razza e pratica di potere. Idea di natura*, S. GARBAGNOLI – V. PERILLI – V. RIBEIRO COROSSACZ (a cura di), ombre corte, Verona 2020, pp. 181-201.

³¹⁵ Ivi, p. 190 [il corsivo è nostro].

I marchi, che anteriormente erano per lo più “esterni” e removibili, iniziano a essere “inscritti” all’interno del corpo e compresi come espressioni intrinseche dei gruppi marchiati, ovvero, come indicatori “naturali” della loro sottomissione. I gruppi sociali divengono così “gruppi naturali” e viene prodotta l’illusione che i marchi preesistano alle relazioni di sfruttamento: il marchio, che i gruppi dominanti impongono su quelli oppressi, viene considerato causa dell’oppressione e non suo effetto. Per dare esempio di ciò, Guillaumin considera proprio il caso della discriminazione legata al colore della pelle. Colore che, se fino al XVIII secolo non era una caratteristica indissociabile dalla percezione di uno/a schiavo/a, all’epoca delle prime tassonomie razziali si configurò quale «*ready made*» in grado di “marchiare” le vittime della tratta. Tuttavia, precisa l’autrice, in quel momento il prelievo massivo forzato di essere umani veniva praticato già da molto tempo: non era dunque il marchio ad aver causato lo schiavismo³¹⁶.

L’“idea di natura” è quindi fondamentale per comprendere la categoria di razza e la relativa nozione di “gruppi naturali”, poiché essa funge da «maschera giustificatrice»³¹⁷ che occulta le cause materiali delle relazioni sociali:

Solo determinate relazioni (di dipendenza, di sfruttamento) conducono a postulare l’esistenza di “entità naturali eterogenee”. La colonizzazione a scopo di appropriazione d’uomini (traffico di schiavi, poi di mano d’opera) e di terre (quella degli scorsi due secoli), l’appropriazione del corpo delle donne (e non solo della loro forza lavoro) hanno portato a proclamare la natura specifica dei gruppi che subivano, o subiscono, queste relazioni. Di fatto, se si accetta questa classificazione in termini di natura, i gruppi in questione sono uno *stesso gruppo naturale*.³¹⁸

Inoltre, il potenziale repressivo dell’idea di “gruppo naturale” assume più concretezza quando il diritto provvede a renderla categoria legale impiegata per la promulgazione di leggi evidentemente discriminatorie. La femminista francese pensa alla legislatura degli Stati Uniti del XIX secolo, della Germania nazista, del Sudafrica dell’*apartheid*, ma anche al patriarcato. In questi casi, nonostante il fallito riscontro scientifico delle teorie influenzate dal determinismo biologico dei

³¹⁶ Ivi, p. 191.

³¹⁷ Ivi, p. 186.

³¹⁸ Ivi, p. 184.

comportamenti sociali, la giurisprudenza permette all'idea di "gruppo naturale" di modificare il reale intervenendo nel mantenimento delle relazioni materiali del potere: «il carattere naturale (la razza, il sesso), essendo divenuto una categoria legale, interviene nei rapporti sociali come *tratto costrittivo e imperativo*. Esso iscrive il dominio nel corpo dell'individuo, attribuendogli il posto di dominato, ma *non designa alcun posto per il dominante*»³¹⁹.

Queste ultime parole ci conducono a un carattere essenziale della concezione di razza in Guillaumin, ossia all'"invisibilità" del gruppo maggioritario. Come appare ormai chiaro, la *razza è un segno*, un marchio che viene apposto sui gruppi minoritari, «ovvero *gruppi che sono sociologicamente in situazione di dipendenza e di inferiorità*»³²⁰ e che ne specifica le irreversibili caratteristiche rimandando all'idea di "gruppo naturale". Ovviamente, la condivisione di un universo simbolico comune è condizione necessaria affinché un marchio possa essere compreso: in questo caso, il segno rimanda sempre a una relazione tra oppressori e oppressi. Eppure, se da un lato il marchio rende intelligibile alla percezione la differenza essenziale del soggetto minoritario, dall'altro, il soggetto maggioritario

[...] si definisce proprio per il fatto di non essere marcato, dall'assenza di marchio. Contrariamente a quanto vorrebbe la logica, i caratteri fisici dei maggioritari non funzionano mai come marchi. Chi pensa che il bianco sia un colore? Che i cristiani siano una razza? Chi pensa che l'uomo *sia definito dal suo sesso*? I caratteri fisici del maggioritario non operano come marchi, non sono destinati ad essere dei limiti o delle specificazioni.³²¹

È interessante osservare come nella ricostruzione di Guillaumin la naturalizzazione delle relazioni sociali implicate dalla categoria di razza non riguarda solo i soggetti razzizzati³²² ma anche coloro che rientrano nel gruppo

³¹⁹ Ivi, p. 200 [il corsivo è nostro].

³²⁰ EAD., *L'ideologia razzista. Genesi e linguaggio attuale*, cit., p. 92.

³²¹ Ivi, p. 103.

³²² Come specificato nell'ottima introduzione di Sara Garbagnoli, al termine "razzializzazione" Guillaumin preferisce "razzizzazione" «per sottolineare come tale processo non abbia niente di "razziale", niente di derivante dalla "razza", ma sia puro prodotto del razzismo» [GARBAGNOLI, S., *No, la razza non esiste. Sì la razza esiste, ma non è ciò che si crede. Note sull'antirazzismo femminista di Colette Guillaumin*, in GUILLAUMIN, C., *L'ideologia razzista. Genesi e linguaggio attuale*, cit., p. 13].

maggioritario. Se le caratteristiche specifiche dei gruppi minoritari sono inequivocabilmente distinguibili mediante i loro marchi, la detenzione del “potere di dire”, invece, consente al soggetto maggioritario di godere del privilegio di non essere definito e vedere occultata la propria specificità: «*l'implicito, il tacito, l'ovvio, l'evidente sono tutti indicatori dell'ideologia dominante*»³²³. Emerge, in questo modo, uno degli aspetti originali dell'approccio dell'autrice: analizzare il razzismo non deve condurre solo a smascherare la *funzionalità* politica delle fittizie categorie razziali, ma anche a portare alla luce le *peculiarità sociali del gruppo maggioritario* celate dalla “naturalità” dell'implicito.

A partire da quanto esaminato, possiamo infine menzionare le definizioni di “razza” e “razzismo” con le parole della sociologa francese. Per quanto l'apporto delle scienze naturali sia determinante nel proporzionare, attraverso l'“idea di natura”, l'ossessivo rimando a un aspetto biologico, la veridicità o la falsità di quest'ultimo non è il carattere specifico della categoria di razza. Piuttosto, essa «*designa in forma simbolica la radicalizzazione di ogni possibile differenza, la concezione della differenza come non modificabile*»³²⁴. Nella ricostruzione dell'autrice è di fondamentale importanza sottolineare che la categoria di “razza” ha validità unicamente nell'universo di senso della *dimensione sociale* dell'essere umano e che pertanto non può essere considerata causa materiale, giustificazione biologica, del razzismo. La categoria in questione, dunque, non è quell'elemento reale a partire dal quale si si sviluppa un comportamento razzista, ma il prodotto stesso del razzismo, ovvero di un «*sistema che si riferisce a qualsiasi forma di distinzione/separazione di un gruppo sociale, di differenziazione di un gruppo sociale facendo portare a questo gruppo il segno della permanenza*»³²⁵.

A questo punto, pare evidente che il grande apporto del pensiero di Guillaumin consista nel lavoro di *denaturalizzazione delle nozioni di razza e razzismo*. Se si tiene in considerazione l'epoca in cui la francese pubblica i suoi scritti su questa tematica, non sorprende che il suo antirazzismo femminista abbia lasciato in eredità alle scienze sociali alcune nozioni tutt'ora in uso³²⁶. In questo

³²³ GUILLAUMIN, C, *L'ideologia razzista. Genesi e linguaggio attuale*, cit., p. 114 [il corsivo è nostro].

³²⁴ Ivi, p. 94.

³²⁵ Ivi, p. 105.

³²⁶ ABREU, M. – FALQUET, J. – FOUGEYROLLAS-SCHWEBEL, D. – NOÛS, C., *Colette Guillaumin. Penser la race et le sexe, hier et aujourd'hui*, in “Cahiers du Genre”, n. 68, 2020, pp. 15-53, p. 21.

stesso ambito di studi, le riflessioni guillauminiane che abbiamo analizzato sono state criticate perché tratterebbero una definizione “larga” di razzismo: il suo insistere sul funzionamento della designazione razzizzante da parte dei gruppi maggioritari porterebbe a perdere di vista la specificità di ogni gruppo discriminato e disinnescerebbe il potenziale epistemico della “differenza”³²⁷. Tuttavia «Guillaumin non ignora, né invisibilizza la specificità dei diversi rapporti di dominio ma piuttosto scopo del suo sforzo analitico è quello di far emergere l’analogia “strutturale” dei meccanismi di costruzione e perpetuazione dei sistemi di dominio»³²⁸.

In effetti, riteniamo che l’efficacia del posizionamento della sociologa francese sia proprio dovuta al fatto che “l’analogia strutturale” da lei ricercata proporziona degli efficaci strumenti per poter comprendere l’apparizione di nuovi “marchi” per designare gruppi subalterni, senza per questo perdere di vista l’articolazione organica che lega le diverse forme di oppressione. La *denaturalizzazione dello stigma razziale* rivela che nel corso della storia i gruppi discriminati possono sostituirsi e variare nel significato; proprio per evitare la “trappola naturalizzante” dell’idea di razza e sottolineare l’elasticità e la socialità del fenomeno, abbiamo visto, l’autrice preferisce parlare di “identità razzizzate” invece di “identità razziale”. Anche per questo, in *L’ideologia razzista* Guillaumin fa un meticoloso lavoro di analisi dei vari registri del linguaggio contenuti nel quotidiano francese *France-Soir*, dimostrando che «l’analogia di trattamento che subiscono le varie categorie oppresse e alienate [...] ci rivela la loro identità di statuto rispetto al rapporto che intrattengono con la società dominante ovvero con la società razzizzante»³²⁹. L’adozione di una nozione “larga” del razzismo non è, dunque, una mancanza teoretica, ma una scelta funzionale all’obiettivo di mettere a nudo la *specificità del soggetto razzizzante*, che l’autrice intende far emergere proprio da tale lavoro di analisi:

³²⁷ Per un approfondimento di questa critica rimandiamo alla puntuale prefazione di Renate Siebert al *Corpo costruito*: GUILLAUMIN, C., *Il corpo costruito*, R. SIEBERT (a cura di), in “Studi culturali”, n. 2, 2006, pp. 307-341, pp. 307-315.

³²⁸ GARBAGNOLI, S. – PERILLI, V. – RIBEIRO CROSSACZ, V., *Il pensiero antinaturalista di Colette Guillaumin*, in GUILLAUMIN, C., *Sesso, razza e pratica di potere. Idea di natura*, cit., pp. 7-30, p. 16.

³²⁹ GUILLAUMIN, C., *L’ideologia razzista. Genesi e linguaggio attuale*, cit., p. 31 [il corsivo è nostro].

[...] come fare a definire un modello teorico in grado di definire il gruppo sociale che dice “io”, il gruppo sociale che detiene la parola? Lo si può fare riconoscendolo in filigrana quando nomina gli “altri”. Per ogni caratteristica categorizzante esiste, infatti, una caratteristica implicita non categorizzante. [...] Applicando tale metodo, otteniamo [che] il gruppo adulto, bianco, maschio, cattolico, borghese, “sano di mente e di spirito”, è la categoria che non si definisce come tale e che tace su se stessa.³³⁰

Infine, con tale approccio, non sorprende, e rimanda all’attualità, che a più riprese nel corso del saggio Guillaumin menziona come identità razzizzate, quindi prodotto di una relazione sociale di dominio, anche quei gruppi i cui “marchi” non hanno a che vedere con la razza intesa in senso strettamente biologico: le donne, gli/le immigrati/e arabi/e, gli/le omosessuali. In effetti, la pubblicazione della seconda edizione francese de *L’ideologia razzista* a trent’anni di distanza dalla prima, attesta la sua capacità di fornire ancora strumenti analitici non solo per l’antirazzismo, ma soprattutto per i femminismi, principale ambito di studio in cui il suo pensiero è stato valorizzato³³¹. Contesto quest’ultimo, in cui il femminismo materialista di Guillaumin riesce a differenziarsi dal femminismo marxista più “ortodosso”, pensiamo ad esempio alla nozione di “sessaggio”³³². In effetti, l’opera della sociologa delinea una frattura con gli approcci che riconducono tutte le forme di dominio alle relazioni di classe, a una “sovrastruttura” o a un problema di “mentalità”. Se la razza e il genere sono intesi come il *frutto delle relazioni sociali*, questi non possono essere ridotti ai rapporti sociali della produzione. Pensare a una separazione, a livello analitico, tra relazioni di classe e relazioni razziali rende possibile concepire altre forme di dominio.

In conclusione, e tornando ai nostri obiettivi, possiamo riassumere quanto esaminato sin ora affermando che nel pensiero di Guillaumin la *razza* è rappresentata *come categoria puramente storico-sociale*. Essa ha origine

³³⁰ Ivi, pp. 244-245 [il corsivo è nostro].

³³¹ GARBAGNOLI, S., PERILLI, V., RIBEIRO CROSSACZ, V., *Il pensiero antinaturalista di Colette Guillaumin*, in GUILLAUMIN, C., *Sesso, razza e pratica di potere. Idea di natura*, cit., pp. 7-30, p. 16.

³³² Coerentemente agli obiettivi di questo lavoro, non approfondiremo la portata teorica di questa nozione, con la quale, richiamandosi alla “schiavitù” e al “servaggio”, Guillaumin si riferisce a «*l’appropriazione fisica, il rapporto sociale in cui ad essere accaparrata è la stessa unità materiale che produce forza lavoro*» [EAD., *Pratique du pouvoir et idée de Nature*, in EAD., *Sexe, Race et Pratique du pouvoir, côté-femmes*, Paris 1992, pp. 13-82, trad. it. di S. Garbagnoli, *Pratica del potere e idea di Natura*, in EAD., *Sesso, razza e pratica di potere. Idea di natura*, cit., pp. 37-100, p. 43.]

nell'Europa dell'Ottocento e sfruttando il "determinismo endogeno" insito nell'idea di natura, la sua peculiarità risiede nella *irreversibilità del segno* attraverso cui "marchia" i soggetti razzizzati, le cui identità vengono quindi essenzializzate. La sua funzionalità, invece, è quella di *naturalizzare i rapporti di domino* che organizzano i diversi gruppi sociali, in modo che l'oppressione materiale e simbolica che li coinvolge venga addebitata alla loro "natura" piuttosto che alla loro subordinazione politica. Per questo motivo, i dibattiti sull'effettiva esistenza o meno della razza biologica paiono all'autrice fuorvianti, dal momento che non analizzano gli *effetti materiali dell'idea di razza*:

[...] è questa esattamente la realtà della "razza". Essa non esiste. E tuttavia essa produce morti. Produce morti e continua a garantire l'armatura di sistemi di dominio feroci. E, qui, oggi, essa riemerge. [...] L'idea di razza, questa nozione, è una *macchina di morte, uno strumento tecnico di morte*. È un modo per razionalizzare e organizzare la violenza omicida e il dominio di gruppi sociali potenti su altri gruppi sociali ridotti all'impotenza. [...] No, la razza non esiste. Sì, la razza esiste. No, certamente la razza non è quel che si dice che sia, ma tuttavia è *la più tangibile, reale, brutale delle realtà*.³³³

Altra caratteristica essenziale di questa concezione dell'*idea di razza* risiede nel suo essere una categoria necessariamente *relazionale*. Come abbiamo visto, nel linguaggio, il significato dei "marchi" attraverso cui i soggetti minoritari vengono razzizzati, è pienamente comprensibile solo in riferimento alla "caratteristica implicita non categorizzante" del soggetto maggioritario. A partire da queste riflessioni, si deduce che parlare di razza presuppone sempre una norma di riferimento, che è quella della definizione di "umano" data dai gruppi che detengono il potere.

Così, riteniamo che ai fini della nostra ricerca gli strumenti del pensiero guillauminiano ci siano utili non solo per insistere sul *carattere storico, politico e plastico del concetto di razza*, ma, anche, per illuminare, come cercheremo di fare nel proseguo di questa sezione, le *specificità della definizione di "Uomo"*. In questo

³³³ EAD., "Je sais bien mais quand même" ou les avatars de la notion "race", in EAD., *Pratique du pouvoir et idée de Nature*, in EAD., *Sexe, Race et Pratique du pouvoir*, cit., pp. 207-218, trad. it. di V. Perilli, "Lo so, ma..." o gli avatar della nozione di razza, in EAD., *Sesso, razza e pratica di potere. Idea di natura*, cit., pp. 212-221, p. 221 [il corsivo è nostro].

modo, cercheremo di smascherare il tipo di umanità che si cela dietro “l’*ἄνθρωπος*” della nostra epoca geologica e il suo legame con i processi di razzizzazione. Per perseguire questo obiettivo, torneremo a una tradizione di studi più focalizzata sull’analisi dell’eredità coloniale servendoci del pensiero di un’autrice che, come Guillaumin, presta attenzione alle implicazioni performative dei sistemi di codifica rintracciabili nel linguaggio.

§ 3.2 Sylvia Wynter e l’umano come *Homo narrans*: principio sociogenetico e genealogia dell’“Uomo” dell’Antropocene

Benché sia tra le pensatrici più influenti dei Caraibi, Sylvia Wynter non è molto nota al pubblico italiano, né alcuna sua opera è stata tradotta nella nostra lingua. La sua lunga traiettoria intellettuale³³⁴, sviluppatasi tra Giamaica Inghilterra e Stati Uniti, è ascrivibile principalmente alle correnti dei *Black studies* e della prospettiva decoloniale. Scrittrice di romanzi, poeta e teorica della cultura, l’eccentrica autrice è fortemente influenzata dalle figure di Césaire, Du Bois, Fanon e Glissant, attestando in questo modo il suo basilare interesse per l’apporto dello spazio geografico caraibico allo sviluppo economico, politico e filosofico della modernità. Così, a partire dagli anni Settanta, i suoi scritti insistono sull’imprescindibilità del contributo dell’esperienza coloniale alla formazione del razzismo e dell’odierno sistema economico; ad esempio, anticipando in quest’aspetto Mbembe, la giamaicana analizza la costruzione dell’ordine sociale a partire dallo spazio moderno della piantagione, considerando quest’ultima una macchina capitalista che opera mediante la segregazione e l’inferiorizzazione razziale³³⁵. Ad ogni modo, impiegheremo questa sezione concentrandoci sull’interesse che a partire dagli anni del Novecento fino ai nostri giorni ha maggiormente interessato l’opera di Wynter: la definizione di cosa significhi essere umano e la critica all’imposizione globale del “modo occidentale” di rispondere alla domanda: chi siamo?

³³⁴ Per approfondire le influenze sul pensiero di Wynter, rimandiamo a una sua intervista: SCOTT, D., *The Re-Enchantment of Humanism: An Interview with Sylvia Wynter*, in “Small Axe: A Caribbean Journal of Criticism”, n. 8, 2000, pp. 119-207.

³³⁵ Queste riflessioni vengono elaborate dall’autrice nel suo articolo: WYNTER, S., *Novel and History, Plot and Plantation*, in “Savacou”, n. 5, 1971, pp. 95-102.

Come abbiamo menzionato in precedenza, negli anni Novanta la pensatrice giamaicana prese parte alle riunioni del gruppo modernità/colonialità. In effetti, la ricostruzione genealogica della concezione egemonica di essere umano proporzionata dall'autrice³³⁶ affonda le sue radici nel XV secolo e il ruolo del colonialismo europeo risulta essere determinante. In sintonia con la prospettiva tracciata da Quijano, anche Wynter sostiene che a partire da quell'epoca la "razza" si configuri come strumento di dominio; tuttavia, precisa che ciò è stato possibile solo grazie alla trascrizione secolare e rinascimentista della concezione di umano, ovvero, grazie a «ciò che Foucault identifica come "l'invenzione dell'Uomo"»³³⁷. Pertanto, il suo interesse è rivolto a decostruire la *sovra-rappresentazione della concezione occidentale di "Uomo"*, ossia alla considerazione e all'imposizione di quest'ultima quale *unica definizione* dell'umano esistente.

Delineando il processo di questa sovra-rappresentazione, Wynter pone attenzione su due concezioni dell'umano, chiamate "Uomo1" e "Uomo2", susseguitesì l'una all'altra e fondamentali nel processo di imposizione della definizione occidentale dell'essere umano. Prima di delineare l'avvicendamento di queste due figure, è bene precisare che per l'autrice, che in questo punto si rifà alle riflessioni del linguista Philip Lieberman, l'essere umano possiede la capacità cognitiva per costruire in maniera linguistica *sistemi codificati di condotta*, che vanno poi a determinare il suo agire individuale e sociale³³⁸. Nella ricostruzione di Wynter, questi sistemi – chiamati anche, rifacendosi all'antropologo e psicologo

³³⁶ A partire dalla fine degli anni Novanta questo tema diviene il principale oggetto d'indagine di Wynter e viene sviluppato in diversi testi, in cui l'autrice si focalizza su determinati aspetti piuttosto che su altri. Nel nostro caso, in funzione degli interessi della tesi, ci siamo serviti principalmente dei seguenti testi: WYNTER, S., *Unsettling the coloniality of Being/Power/Truth/Freedom: Towards the Human, After Man, Its Overrepresentation-An Argument*, cit.; EAD., *1492. Una nueva visión del mundo*, trad. esp. di S. Ley Valdés, in (a cura di) F. VALDÉS GARCÍA, *Antología del pensamiento crítico caribeño contemporáneo*, CLACSO, Buenos Aires 2017, pp. 367-430; EAD., *On How We Mistook the Map for the Territory, and Re-Imprisoned Ourselves in Our Unbearable Wrongness of Being, of Désêtre. Black Studies Toward the Human Project*, in (a cura di) L. R. GORDON e J. A. GORDON, *Not only the master's tools. African-American Studies in Theory and Practice*, Routledge, New York 2006, pp. 107-169; EAD., *Tras el "Hombre", su última palabra: sobre el Posmodernismo, Les Damnes y el Principio Sociogénico*, trad. esp. di I. Coronogutiérrez, in "Nuevo texto crítico", vol. IV, n. 7, 1991, pp. 43-83 [nel caso di questo scritto abbiamo preferito ricorrere all'edizione spagnola]; WYNTER, S. – MCKITTRICK, K., *Unparalleled Catastrophe for Our Species? Or, to Give Humanness a Different Future: Conversations*, in (a cura di) K. MCKITTRICK, *Sylvia Wynter: on being human as praxis*, Duke University Press, Durham e London 2015, pp. 9-89.

³³⁷ WYNTER, S., *Unsettling the coloniality of Being/Power/Truth/Freedom: Towards the Human, After Man, Its Overrepresentation-An Argument*, cit., p. 263.

³³⁸ WYNTER, S., *1492. Una nueva visión del mundo*, cit., p. 370.

Gregory Bateson, “proposizioni descrittive”³³⁹ – svolgono per le società umane il ruolo di principio di comprensione e giustificazione di se stesse e dell’universo, funzionano attraverso criteri dicotomici e, come vedremo, interagiscono con gli aspetti biologici dell’umano “servendosi” del «codice maestro della vita e della morte simbolica»³⁴⁰.

In questa prospettiva, l’apparizione dell’“Uomo1” coincide con la polemica interna all’Europa occidentale tra una concezione cristiana e una rinascimentista antropocentrica dell’umano. In effetti, il fenomeno culturale del Rinascimento per Wynter segna il passaggio da una concezione religiosa a una politica dell’essere umano: questi non è più “gravato” dal peso ontologico del peccato originale e si configura come attore libero, la cui volontà è tesa al controllo e alla conoscenza delle leggi della natura e all’obbedienza alle regole dello Stato:

È quindi sulla base di questa nuova concezione, e della relativa riformulazione civico-umanista, che l’*Uomo* sarebbe stato inventato nella sua prima forma come *soggetto politico razionale dello Stato*, come colui che mostrava la sua ragione aderendo in primo luogo alle leggi dello Stato – anziché, come in precedenza, cercando di redimersi dalla schiavitù del peccato originale aderendo in primo luogo ai divieti della Chiesa.³⁴¹

Il sorgere della concezione politica di umano è coevo a un altro importante mutamento nell’universo simbolico europeo, ovvero alla trasformazione dello spazio. In effetti, Wynter³⁴² evidenzia come i viaggi dei portoghesi e di Colombo scardinarono la secolare e cristiana credenza che determinate zone del Globo, tra cui quelle aride, non fossero abitabili. Questi viaggi implicarono il contatto con altre definizioni di essere umano presenti nel mondo e delinearono il confronto tra la concezione rinascimentista di umano, “l’Uomo1”, e l’*Altro coloniale*. Come esempio della rilevanza delle conseguenze di tale trasformazione, l’autrice prende

³³⁹ In una conferenza tenuta nel 1968, con questa espressione Bateson si riferisce essenzialmente a quell’enunciato, a «qualche aspetto dello *status quo*», per cui le civiltà mettono in atto una serie di sistemi auto-correttivi al fine di conservarne la “verità” che influenza il comportamento e l’organizzazione umana [BATESON, G., *Conscious Purpose Versus Nature*, in (a cura di) D. COOPER, *The Dialectics of Liberation*, Verso, London 2015, edizione Kindle].

³⁴⁰ WYNTER, S., *Unsettling the coloniality of Being/Power/Truth/Freedom: Towards the Human, After Man, Its Overrepresentation-An Argument*, cit., p. 263.

³⁴¹ Ivi, p. 277 [il corsivo è nostro].

³⁴² Ivi, pp. 263-283.

in considerazione il già menzionato dibattito della Junta de Valladolid, in cui si manifesterebbe la tensione tra la concezione religiosa dell'umano e quella politica e rinascimentista dell'“Uomo”, che in seguito verrà imposta su scala globale. Tale tensione si esplicherebbe nella disputa tra Las Casas e Sepúlveda, dove quest'ultimo si farebbe sostenitore di una nozione di “umano” la cui natura risiederebbe nella *razionalità*, «una disputa, dunque, tra la concezione teocentrica dell'umano, il Cristiano, e la nuova *concezione umanista e razio-centrica dell'umano*, l'Uomo1»³⁴³. Sappiamo che la Giunta si espresse a favore di Las Casas, ma a ogni modo, sostiene Wynter, quello di Sepúlveda si trattò di un trionfo empirico che condusse definitivamente all'affermazione di un nuovo ordine simbolico:

[...] l'idea medievale di ordine del mondo basata su gradi di perfezione/imperfezione spirituale, un'idea di ordine incentrata sulla Chiesa, doveva essere sostituita da una nuova idea basata su *gradi di perfezione/imperfezione razionale*. Questa doveva essere la nuova “idea di ordine” sulla cui base la colonialità dell'essere, messa in atto dalla dinamica della relazione tra l'Uomo – sovra-rappresentato come l'umano generico, apparentemente sovraculturale – e gli altri umani soggiogati (cioè Indiani e Negri) doveva essere portata all'esistenza come base fondante della modernità, insieme, come nota Quijano, al *continuum* di nuove categorie umane (meticci e mulatti, originate dalla loro differenza di valore umano/subumano).³⁴⁴

L'apparizione del'“Uomo2”, invece, viene ubicata temporalmente da Wynter nel XIX secolo. Sul determinante sfondo della seconda ondata di colonialismo e dell'acquisita egemonia globale europea, questo nuovo modo di concepire l'essere umano è fortemente influenzato dallo sviluppo dell'*economia politica* e delle *scienze naturali* in ambito biologico. Per comprendere l'“Uomo2”, “proposizione descrittiva” che secondo l'autrice vige tutt'ora, è indispensabile il riferimento alla teoria darwiniana, che l'Europa utilizzò come “arma sociale”. L'evoluzionismo, in effetti, influenzò notevolmente il pensiero biologico e sociale, delineando, attraverso i principi di questa nuova descrizione di essere umano, una «*variante darwiniana puramente laica, in quanto biocentrica, dell'Uomo*: una

³⁴³ Ivi, p. 269 [il corsivo è nostro].

³⁴⁴ Ivi, pp. 287-288 [il corsivo è nostro].

variante in cui la maledizione o sciagura dell'Altro Umano, condivisa con tutti i popoli non bianchi ormai colonizzati classificati come “nativi” (o nella forma estrema di “negri”) non sarebbe più quella di Noè o della Natura, ma dell'Evolutione e della *Selezione Naturale*»³⁴⁵.

In questo modo, il trionfo della teoria evoluzionista come paradigma interpretativo della storia dell'umanità, modificò l'opposizione tra irrazionalità animale e razionalità umana propiziata dalla prima variante rinascimentista dell'*homo politicus* e rimosse definitivamente il riferimento al soprannaturale come causa dell'origine del mondo e degli umani. Inoltre, la nuova opposizione tra “evoluto/selezionato” e “non-evoluto/deselezionato”, permise di tracciare un insieme di gerarchie all'interno dell'umanità a partire da criteri pseudobiologici, cristallizzati nella categoria di “razza”. La *razza* si converte allora nel codice attraverso cui, da un lato, si conosce ciò che è umano, e, dall'altro si sperimenta l'umanità. In questo quadro, l'esperienza del soggetto colonizzato è determinata principalmente dall'appartenenza a una specifica razza, che lo esclude, per opposizione, dal modo di essere umano dominante: «tutte le categorie di popoli non bianchi allora colonizzati, classificati come Indiani, *Negros*, Nativi, Negri, così come il Terzo Mondo “sottosviluppato”, [...] in quanto tali, vengono fatti diventare l'incarnazione dell'apparente *Mancanza del Vero Sé Umano dell'Uomo*»³⁴⁶.

A questa “svolta biologica” del concetto di razza e di umano, che richiama in parte le osservazioni di Guillaumin, si accompagna lo sviluppo dell'economia politica, tanto che l'“Uomo2” è espresso anche nei termini di «*homo oeconomicus*»³⁴⁷. Facendo leva sulla figura del celebre economista Robert Malthus, in questa ricostruzione genealogica Wynter segnala l'ulteriore processo di secolarizzazione subito dalla nozione di “umano”, la cui nuova condizione di “evoluto” o “non-evoluto” viene considerata il risultato della sua capacità di sopravvivere facendo un buon impiego delle risorse in uno scenario di scarsità delle materie prime. Questa ulteriore svolta produce una variazione nel “codice maestro della vita e della morte simbolica”, dal momento che il pericolo per l'umano non

³⁴⁵ Ivi, p. 307 [il corsivo è nostro].

³⁴⁶ EAD., *On How We Mistook the Map for the Territory, and Re-Imprisoned Ourselves in Our Unbearable Wrongness of Being, of Désêtre. Black Studies Toward the Human Project*, cit., p. 127 [il corsivo è nostro].

³⁴⁷ EAD., *Unsettling the coloniality of Being/Power/Truth/Freedom: Towards the Human, After Man, Its Overrepresentation-An Argument*, cit., p. 282.

consisterà nell'asservirsi al "peccato originale"; «piuttosto, adesso l'asservimento si dà nei confronti della minaccia della sovrappopolazione Malthusiana, del suo concomitante "male" della *Scarsità Naturale*, il cui imperativo "piano di salvezza" verrebbe ora postulato in termini economici come quello di saper gestire questo male – al posto della matrice spirituale, in termini di *Redenzione materiale*»³⁴⁸.

A partire da questa breve sintesi della ricostruzione genealogica del concetto di "Uomo", possiamo approssimarci al modo di intendere l'essere umano di Wynter. Abbiamo visto come il susseguirsi delle figure "Uomo" implica simultanee e sostanziali rotture nel campo della comprensione dell'universo simbolico che governa la nostra esistenza. Di qui s'intende l'importanza del *focus* storico per l'autrice, attraverso cui cerca di rendere visibili non solo gli aspetti che le diverse definizioni di umano condividono, ma anche il processo che ha portato all'imposizione di una sola di esse:

[...] queste svolte nelle epistemi non erano solo svolte rispetto allo specifico ordine di conoscenza/verità di ciascuna episteme, ma erano anche svolte rispetto a ciò che oggi può essere identificato come "politica dell'essere"; cioè come una politica che ovunque viene contesa per stabilire quale debba essere la proposizione descrittiva, il principio sociogenetico regolatore, istituyente di ogni genere umano.³⁴⁹

Nella ricostruzione di queste svolte, si rivela l'essenziale importanza dell'opera di Fanon per Wynter, in particolar modo della sua nozione di *sociogenesi*. Quest'ultima, come abbiamo visto in precedenza, viene utilizzata dal martinicano per sviluppare diagnosi delle patologie psichiatriche in grado di trascendere l'aspetto genetico e quello individuale, inglobando anche la *dimensione socio-culturale* del paziente. L'autrice giamaicana, dunque, utilizzerà questa nozione per superare i limiti di quel – e qui prendiamo in prestito i termini di Guillaumin – "determinismo endogeno" che costringe l'umano in una dimensione di pura causalità biologica. In effetti, a partire da Fanon, Wynter sviluppa «una "ley" *transculturalmente aplicable* [una legge applicabile transculturalmente]», chiamata "principio sociogenetico", che può essere compresa «*como "definición*

³⁴⁸ Ivi, p.320 [il corsivo è nostro].

³⁴⁹ Ivi, p. 318.

descriptiva” o código/criterio de la aptitud inclusiva sobre cuya base cada sistema humano, y su “modo de conocimiento de orden entremezclado” (“order-entangled mode of knowledge”) instituye su modo del sujeto (de la sociogenia) así como su modo de ultrasociabilidad [come “proposizione descrittiva” o codice/criterio di attitudine inclusiva, in base al quale ogni sistema umano, e il suo “modo di conoscere aggrovigliato” (“order-entangled mode of knowledge”), istituisce il suo modo di soggetto (di sociogenesi) e il suo modo di ultrasociabilità]»³⁵⁰.

A partire dal “principio sociogenetico” possiamo comprendere più facilmente che il modo di essere umano che ha in mente la pensatrice giamaicana dev’essere inteso come una modalità “ibrido bio-culturale”, dove il linguaggio riveste un ruolo determinante poiché alla plurimillennaria domanda sul “chi siamo” risponde formulando un *noi*, un «*noi-referente*»³⁵¹. In effetti, abbiamo visto come le trasformazioni del concetto occidentale di “Uomo” segnalate dall’autrice corrispondono a *variazioni* nelle “proposizioni descrittive” che sostengono l’universo simbolico di una società inserita in contesto spazio-temporale determinato. Questo universo simbolico, lungi dal mantenersi un patrimonio astratto e immateriale, ha forti ricadute nelle realtà concreta dell’umano, come dimostrano le riflessioni di Fanon sull’esistenza psichica del soggetto razzializzato e quelle della stessa Wynter sull’imposizione globale della sovra-rappresentazione “Uomo2”. Così, possiamo finalmente riportare la definizione di essere umano della giamaicana, utilizzando una delle sue ultime interviste, dove insiste a più riprese sulla coimplicazione dei processi culturali e biologici. Qui, in opposizione alla figura “Uomo2”, che si esprime nei termini dell’universo simbolico “meta-darwiniano”, ella sviluppa la sua definizione:

Nei miei termini, l’umano è *homo narrans*. Ciò significa che, come specie, le nostre origini ibride sono emerse solo in seguito a quello che nell’ultimo decennio ho definito il Terzo Evento. Il Primo e il Secondo Evento sono rispettivamente l’origine dell’universo e l’esplosione di tutte le forme di vita biologica. Identifico il Terzo Evento, in termini adattati

³⁵⁰ EAD., *Tras el “Hombre”, su última palabra: sobre el Posmodernismo, Les Damnes y el Principio Sociogénico*, cit., p. 44.

³⁵¹ WYNTER, S.-MCKITTRICK, K., *Unparalleled Catastrophe for Our Species? Or, to Give Humanness a Different Future: Conversations*, cit., p. 24.

da Fanon, come l'origine dell'umano quale specie ibrida, auto-istituente, linguistica e narrante: *bios /mythoi*.³⁵²

Con “Terzo Evento” Wynter si riferisce essenzialmente a quanto si può desumere dalle scoperte archeologiche di Blombos Cave, Sudafrica, dove sono state rinvenute tracce di pitture rupestri risalenti ad almeno ottantamila anni fa, considerate prima attestazione della capacità di *pensiero astratto e simbolico dell'essere umano*. Sarebbe tale capacità, dunque, a essere il tratto specifico che accomuna gli esseri umani, a partire dalla quale, in seguito, si sono susseguite svariate ed eterogenee, a seconda della cultura specifica, “proposizioni descrittive” di cosa s'intende per umanità. A partire da questa impostazione si comprendono anche le finalità dell'agire umano:

[...] simile a quello dello sciamano, il nostro ruolo, dalle nostre origini fino ad oggi, è stato quello di elaborare, per mezzo del nostro “sistema di apprendimento” specifico di un genere o di una cultura e delle nostre estetiche, *la nostra particolare genere-specifica “proposizione descrittiva” di essere umano*, auto-specizzante e sempre già narrativamente fondata/codificata.³⁵³

Nel pensiero di Wynter, quindi, *l'umano* è considerato fondamentalmente un *ibrido bio-culturale*, il cui carattere “aperto” è garantito dall'applicazione della legge transculturale del “principio sociogenetico”. Quest'ultima, in effetti, non solo coadiuva la formazione di “proposizioni descrittive”, ma permette, anche, che queste possano variare in seguito a svolte epistemiche o semplicemente perché espressione di società diverse: il “principio sociogenetico” smentisce la convinzione che siamo pura causalità biologica e abilita “un'apertura permeabile” al carattere mutevole degli eventi. Inoltre, sempre nell'ottica di un essere umano “narrante”, l'autrice specifica che le verità delle “proposizioni descrittive” vengono “conservate” dalle società mediante i loro stessi ordini di conoscenza: che siano discipline accademiche o miti, il loro obiettivo è quello di fornire «i termini adattivi

³⁵² Ivi, cit., p. 25.

³⁵³ Ivi, p. 45 [il corsivo è nostro].

di “verità-per” [*the adaptive “truth-for” terms*], necessari a conservare la nostra attuale proposizione descrittiva»³⁵⁴.

Attraverso questo paradigma interpretativo, adesso possiamo chiarire il riferimento dell’autrice al suddetto “codice maestro della vita e della morte simbolica”. In effetti, Wynter sostiene che i meccanismi di conservazione di questi sistemi codificati di condotta, rappresentati dalle “proposizioni descrittive”, vengono perpetuati dai nostri ordini di comprensione del mondo andando a interagire con gli stimoli dei nostri processi cerebrali:

[...] il codice replicatore sociogenetico di *vita/morte simbolica* [...] deve anche funzionare [...] per *attivare*, in termini semantici positivi/negativi (*vita/morte simbolica*), il sistema neurochimico di ricompensa oppiaceo (placebo) e di blocco oppiaceo (nocebo) del cervello umano. [...] Allo stesso tempo, però, ognuno di questi codici replicatori sociogenetici “genere-specifici” può essere portato in esistenza solo attraverso la mediazione narrativa delle rispettive versioni delle *rappresentazioni delle origini*.³⁵⁵

Così, è possibile riassumere che la conservazione di ogni “proposizione descrittiva” è supportata da sistemi codificati di reazione agli stimoli che “guidano” i comportamenti desiderabili dei gruppi sociali. È in questo senso, dunque, che vanno intese le esemplificazioni storiche che abbiamo citato in precedenza: per l’umano “Cristiano” – ovvero la “proposizione descrittiva” di umano che in Europa precede l’apparizione dell’“Uomo1” – la morte simbolica consiste nell’indugiare la redenzione spirituale continuando a condurre la vita terrena a cui è condannato dal peccato originale; analogamente, per l’*homo oeconomicus* la morte simbolica è rappresentata dall’incapacità dell’individuo, o di un gruppo, umano di far fronte alla scarsità naturale, il che darà prova della loro natura “non evoluta” che li condanna alla povertà. In questo modo, ovvero tenendo a mente gli effetti concreti del “codice di vita/morte simbolica”, si rende evidente quanto i racconti, le leggende, insomma, le *narrazioni sull’origine* modellino i nostri comportamenti di esseri umani.

³⁵⁴ WYNTER, S., *Unsettling the coloniality of Being/Power/Truth/Freedom: Towards the Human, After Man, Its Overrepresentation-An Argument*, cit., p. 270.

³⁵⁵ WYNTER, S.-MCKITTRICK, K., *Unparalleled Catastrophe for Our Species? Or, to Give Humanness a Different Future: Conversations*, cit., p. 58.

A partire da quest'ultimo punto, crediamo di poter rendere più chiaro il nesso tra quanto esaminato fin qui e la crisi climatica. In effetti, da un lato, con Guillaumin abbiamo visto come nel linguaggio, e di riflesso nell'agire dei gruppi sociali, la figura del soggetto maggioritario occupa un luogo di enunciazione privilegiato che lo rende invisibile e "naturale" al senso comune. Dall'altro, con la ricostruzione genealogica di Wynter, abbiamo voluto fare luce proprio su cosa rappresenta e sulla possibile definizione di quel soggetto maggioritario, l'"Uomo2", che a partire dal XIX secolo è definizione egemone di essere umano. Tale sforzo ha messo in evidenza ancora una volta il *potere performativo* delle nostre categorie, riguardino esse la definizione di razza o la risposta alla domanda "chi siamo?". In questo quadro, è anche emerso nuovamente – come nel precedente capitolo riguardo la "narrazione ufficiale" dell'Antropocene – il ruolo essenziale delle *narrazioni sulle origini*, dal momento che offrono i parametri per cogliere il senso della nostra condizione nel piano dell'esistente e per potervisi destreggiare.

Con il pensiero di Wynter, che in linea con le autrici e gli autori di questo capitolo considera fondamentale l'esperienza coloniale e quella del razzismo per comprendere la contemporaneità, possiamo quindi affermare che una decolonizzazione dell'Antropocene attraversa necessariamente non solo la *decostruzione* della categoria di "razza" ma anche quella della nozione di "umano". In tal senso, le riflessioni della pensatrice giamaicana delineano una definizione di "essere umano" – l'*Homo narrans* – a partire dalla quale possiamo svelare e considerare in termini particolari quale tipo di umanità – l'*homo oeconomicus* – si nasconde dietro l'universale e astratto *ἄνθρωπος* della nuova epoca geologica. Approcciarsi al problema climatico senza mettere in questione le implicazioni della complessità simbolica di un apparentemente innocua definizione del "noi", non può che condurre a un inevitabile collasso, dal momento che significherebbe affrontare un problema con gli stessi strumenti che lo hanno generato. Così, con il suo consueto lessico complesso, si esprime Wynter commentando un *report* sul clima pubblicato sul *Time*:

In queste indagini, il "noi" che sta distruggendo il pianeta non è inteso come il *noi-referente* dell'*homo oeconomicus* (un "noi" che include loro stessi/noi in quanto accademici borghesi). *Perciò, le proposte di cambiamento che forniranno saranno devastanti!* [...]

Devastanti perché le proposte avanzate, anche se inconsapevolmente, sono fatte dal punto di vista dell'*homo oeconomicus* e della relativa disciplina dominante dell'economia, il cui *telos* metafisico comportamentale-regolatore teso a gestire la scarsità naturale Malthusiana è proprio *la causa* del problema stesso. Per affrontare il problema del riscaldamento globale, quindi, sarà necessaria una profonda trasformazione della conoscenza – che si accompagna a una nuova mutazione della risposta (la sua “proposizione descrittiva”) che diamo alla domanda su *chi siamo* in quanto esseri umani.³⁵⁶

Così, il paradigma interpretativo fornito da Wynter ci consente di comprendere la questione della razza oltrepassando il rischio di un riduzionismo economico e di pensarla essenzialmente relazionata alla domanda sul “chi siamo”, e quindi frutto «della continua produzione e riproduzione di questa risposta»³⁵⁷. Ridefinire gli umani non come essere bio-evoluti, ma come “esseri narranti”, ibridi di “natura” e “cultura” permette proiettarsi verso una nuova “proposizione descrittiva” dell'umano che non richiede l'opposizione tra un “noi” e un “Altro”. Riconoscere la “sovra-rappresentazione” dell'“Uomo” significa essere coscienti che ogni modo di essere umano è solo uno tra gli infinitamente possibili, ed egualmente “veritativo”, *noi*:

Dovremo quindi [...] relativizzare la concezione mono-umanista dell'Occidente, finora secolare e liberale, del nostro essere umani, la sua sovra-rappresentazione come l'essere dell'essere umano stesso. Dobbiamo parlare invece dei nostri *generi di essere umani*. Una volta ridefinito l'essere umano in termini ibridi di *mythoi* e *bios*, e quindi in termini che richiamano l'attenzione sulla relatività e sulla molteplicità originaria dei nostri *generi* di essere umani, improvvisamente si comincia a riconoscere il ruolo centrale che le nostre *formazioni* discorsive, i nostri campi estetici e i nostri sistemi di conoscenza devono svolgere nella messa in atto performativa di tutti questi generi di essere ibridamente umani.³⁵⁸

³⁵⁶ Ivi, p. 24.

³⁵⁷ WYNTER, S., *Unsettling the coloniality of Being/Power/Truth/Freedom: Towards the Human, After Man, Its Overrepresentation-An Argument*, cit., p. 317.

³⁵⁸ WYNTER, S.-MCKITTRICK, K., *Unparalleled Catastrophe for Our Species? Or, to Give Humanness a Different Future: Conversations*, cit., p. 31.

§ 3.3 La razza all'epoca dell'Antropocene: razzismo ambientale e geologia del non-umano

Nel corso di questo capitolo ci siamo rifatti a una bibliografia proveniente principalmente da ambienti disciplinari in cui il fenomeno coloniale possiede un'importanza fondamentale e a partire dal quale abbiamo riscontrato il ruolo strutturale della razza come strumento di dominio per la creazione e il sostentamento dell'attuale sistema-mondo. Si è dimostrato, altresì, che tale ruolo va oltre i riduzionismi economici e investe, trasformandola in maniera coatta, l'esistenza delle persone razzizzate sotto molteplici dimensioni. Lungi da avere una giustificazione coerente nel rimando al biologico, la categoria "razza" è essenzialmente un prodotto storico e, pertanto, flessibile; di qui si spiega il fatto che sia stata impiegata per riferirsi a numerosi gruppi umani. Con gli apporti di Guillaumin e Wynter, infine, è emerso anche come la suddetta categoria lavori incessantemente nel linguaggio, rimandando per opposizione alla nozione di umano in un processo di "sovra-rappresentazione" del soggetto maggioritario.

A partire da ciò, in quest'ultima sezione vorremmo cercare di rendere palese il legame tra le diverse analisi sul tema della *razza* sin qui svolte e la *problematica antropocenica*. In effetti, riteniamo che la categoria "razza" possieda un "potenziale euristico" che consente di aprire costantemente nuove linee di ricerca, come attestano gli esempi che ci apprestiamo a fornire. Sebbene le narrazioni che riguardano l'attuale epoca geologica e le criticità che le appartengono suggeriscono che sia l'umanità nel suo indistinto insieme a esser stata causa e adesso a essere minacciata dal cambiamento climatico, l'impiego critico della nozione di razza fatto dal "razzismo ambientale" ci rivela che in realtà non tutti gli umani sono egualmente esposti ai danni causati dalla crisi climatica. Inoltre, avremo anche modo di vedere che a partire da tale categoria è possibile intavolare un confronto critico con la stessa *geologia*: la *razza* non ha a che vedere solo con la nozione di umano, ma soprattutto con il *non-umano* e le "energie non-umane" che hanno prodotto l'Antropocene.

Il primo degli esempi mediante cui vogliamo far emergere il nesso tra la problematica ambientale e la categoria di "razza", è quello del "razzismo ambientale", nozione che attesta come tale categoria possa essere impiegata come

criterio per individuare quali popolazioni vengono considerate “sacrificabili” dalle politiche socio-sanitarie. Rifacendoci alla cronistoria tracciata da Robert Bullard³⁵⁹, sociologo tra i principali membri dell’*Environmental Justice Movement*, questo concetto nacque sul finire degli anni Settanta tra le popolazioni afrodiscendenti nel contesto dell’incremento dei movimenti sociali che chiedevano il rispetto dei diritti civili; per la sua definizione come nozione furono decisivi due eventi occorsi nella decade successiva. Nel 1982, infatti, nella contea di Warren (North Carolina) delle ricerche avviate in seguito alle proteste per l’interramento di rifiuti tossici misero in evidenza che l’ubicazione di buona parte di questi coincideva con quella dei quartieri abitati da persone “di colore”. Nel 1987, invece, venne pubblicato il primo studio³⁶⁰ che negli Stati Uniti vincolò *il rischio ambientale alla demografia razziale*, mettendo in evidenza che in quel momento più della metà della popolazione afrodiscendente, come nel caso di quella ispano-americana, risiedeva in comunità in cui esistevano uno o più siti con residui tossici non controllati. L’indagine in questione mostrò che, sebbene la comunità sociale e la classe economica fossero fattori che contribuivano all’individuazione dei luoghi in cui abbandonare rifiuti tossici, il *fattore razziale* era quello più significativo. In questo modo, la “razza” si configurava come il miglior *indicatore statistico* per prevedere dove si sarebbe potuta installare una azienda che immette nell’ambiente residui pericolosi.

A partire da questo contesto, numerosi/e studiosi/e iniziarono ad associare il tema dell’esposizione della popolazione all’inquinamento ambientale alla problematica del razzismo, iniziando così a delineare i primi accenni a un “razzismo ambientale”. Il loro oggetto di studio, in effetti, palesava una forma di *discriminazione strutturale* in cui le politiche istituzionali negavano la parità di diritti tra cittadini/e esponendoli/e in modo differenziale alle minacce per la loro salute. Così, possiamo riportare la definizione di Bullard:

Il razzismo ambientale si riferisce a *qualsiasi politica, pratica o direttiva ambientale che colpisce o sfavorisce (in modo intenzionale o meno) individui, gruppi o comunità in base*

³⁵⁹ BULLARD, R., *Environment and Morality: Confronting Environmental Racism in the United States*, cit.

³⁶⁰ COMMISSION FOR RACIAL JUSTICE – UNITED CHURCH OF CHRIST, *Toxic Waste and Race in the United States: A National Report on the Racial and Socioeconomic Characteristics of Communities with Hazardous Waste Sites*, New York 1987.

alla razza o al colore. Il razzismo ambientale è rafforzato dalle istituzioni governative, legali, economiche, politiche e militari. Questo tipo di razzismo si combina con le politiche pubbliche e le pratiche dell'industria per fornire benefici ai Paesi del Nord e spostare i costi sui Paesi del Sud. [...] Il razzismo è *messo in atto da membri di gruppi razziali o etnici dominanti* e ha impatti differenziali e negativi sui membri di gruppi razziali ed etnici subordinati.³⁶¹

Nella nozione di “razzismo ambientale”³⁶² è possibile intravedere, dunque, una biopolitica foucaultiana, dal momento che la salute di una parte della popolazione viene perseguita a discapito di un'altra, il cui benessere è considerato “sacrificabile”. Ad ogni modo, in questo contesto ci interessa enfatizzare come la categoria “razza”, di cui nel corso di questo capitolo abbiamo esaminato la centralità nelle strutture del potere, s'intersechi di fatto anche con le *politiche che si confrontano con il problema ambientale*. Non a caso, il concetto di razzismo ambientale ha avuto fortuna come approccio allo studio della logica che soggiace alle scelte di politiche socio-sanitarie o economiche e ha visto un suo impiego e sviluppo anche nella realtà latinoamericana³⁶³. Contesto, quest'ultimo, dove le modalità di appropriazione delle materie prime e beni comuni quali acqua, suoli e minerali preziosi espongono all'avvelenamento e alla morte gli esseri umani appartenenti, come direbbe Guillaumin, ai gruppi minoritari.

Concludiamo questo breve riferimento al razzismo ambientale mediante un caso di studio più vicino all'attualità e situato in un paese democratico del “Primo Mondo”, dove in teoria ci si aspetterebbe una maggiore e indiscriminata tutela della salute dei/delle cittadini/e. Tale nozione è stata utilizzata da Laura Pulido – che si occupa dell'intersezione con i *black* e gli *indigenous studies* con la geografia – per analizzare il caso della cittadina statunitense di Flint, in Michigan, dove tra il 2011

³⁶¹ BULLARD, R., *Environment and Morality: Confronting Environmental Racism in the United States*, cit., p. 3 [il corsivo è nostro].

³⁶² Per una ricostruzione più approfondita ed estremamente attuale del “razzismo ambientale” e degli strumenti istituzionali di cui si serve per perpetuarlo, rimandiamo a: PEROCCO, – - ROSIGNOLI, F., “*Sulla nostra pelle*”: *razzismo ambientale e disuguaglianze di salute*, in “Socioscapes. International Journal of Societies, Politics and Cultures”, vol. 3, n. 1, 2022, pp. 7-36.

³⁶³ PACHECO, T., *Desigualdad, injusticia ambiental y racismo: una lucha que trasciende el color de la piel*, in “Polis, Revista de la Universidad Bolivariana”, vol. 6, n. 16; pp. 1-15; MORENO PARRA, M., *Racismo ambiental: muerte lenta y despojo de territorio ancestral afroecuatoriano en Esmeraldas*, in “Íconos”, n. 64, pp. 89-109; MIR RODRÍGUEZ, J., *Los sinuosos caminos del racismo ambiental en Argentina*, in “Revista de antropología experimental”, n. 12, pp. 43-59.

e 2015, per sanare la crisi finanziaria, il governo tecnico cambiò il sistema di *approvvigionamento idrico* optando per delle acque fortemente contaminate a causa di decenni di attività dell'industria automobilistica – tanto che quest'ultima si rifiutò di utilizzare per le sue attività produttive quell'acqua, dal momento che risultò essere corrosiva per i macchinari³⁶⁴. Questo quadro viene analizzato dall'autrice ricorrendo anche alla tradizione del *black marxism* e nello specifico alla nozione di *capitalismo razziale* elaborata da Cedric Robinson³⁶⁵, la cui peculiarità consisterebbe nel ritenere che la differenza razziale come quella di genere, più che risultato dell'accumulazione del capitale siano quelle condizioni che creano la possibilità, il paesaggio adatto, dell'accumulazione.

In breve, la tesi di Pulido è che gli/le abitanti neri/e di Flint “valgono meno”: possono dunque essere subordinati/e alle esigenze delle politiche fiscali e quindi avvelenati/e. Così, in questo caso il razzismo opera in modo sofisticato e modella il paesaggio in base alla maggiore *sacrificabilità, fungibilità, della cittadinanza*:

Flint è considerata sacrificabile in quanto prevalentemente povera e nera. Qui *il razzismo* è un processo che modella i luoghi e, in questo caso, *produce un ambiente svalutato dal punto di vista razziale*. [...] Lo Stato locale, completamente inglobato nella cultura del neoliberismo e dell'austerità, ha scelto di rispondere a una crisi fiscale urbana avvelenando i suoi cittadini. Ha ritenuto di avere il margine di manovra per farlo perché i suoi residenti semplicemente non contano, *sono sacrificabili*.³⁶⁶

Come per Flint, il concetto di razzismo ambientale è stato impiegato per denunciare numerosi casi in cui vengono circoscritte *zone di sacrificio* in cui il diritto alla salute degli umani è subordinato a interessi economico-politici. Tale nozione si configura, dunque, come interessante strumento non solo per “leggere” il funzionamento del razzismo in contesti “locali” ma anche per far emergere la sua *sistemicità* nelle dinamiche che coinvolgono il nostro pianeta globalizzato su molteplici e inaspettate dimensioni – come nel caso della pandemia di Sars-Cov-

³⁶⁴ «I test sull'acqua, sia i loro risultati che la segretezza che li circonda, rivelano uno sconvolgente disprezzo per la vita umana. I test hanno indicato livelli di piombo allarmanti. Alcuni hanno riscontrato livelli di piombo sette volte superiori al limite legale federale, mentre altri erano 10.000 volte superiori» [PULIDO, L., *Flint, Environmental Racism, and Racial Capitalism*, cit., p. 5]

³⁶⁵ ROBINSON, C. J., *Black Marxism: the making of the Black radical tradition*, Zed Press, Londra 1983.

³⁶⁶ PULIDO, L., *Flint, Environmental Racism, and Racial Capitalism*, cit., p. 8 [il corsivo è nostro].

2³⁶⁷. Così, riteniamo di poter affermare che tale sistemicità sia imputabile a quello stesso *modo coloniale di abitare la Terra* delineato, come abbiamo visto nel precedente capitolo, da Ferdinand:

La longevità del razzismo ambientale si deve alle *premesse coloniali e imperialiste dello sviluppo capitalistico*, alle caratteristiche razziste e sessiste dello sviluppo moderno, le quali, nel generare processi economici co-sociali e politiche statali all'insegna della disparità sociale e razziale, hanno determinato *disuguaglianze razziali* nella condizione lavorativa, abitativa, residenziale, e quindi nella salubrità dei luoghi di vita e nella salute ambientale.³⁶⁸

Riallacciandoci a quanto segnalato da Ferdinand circa i movimenti ambientalisti e la “doppia frattura coloniale e ambientale della modernità”³⁶⁹, l'emergere continuo di studi di razzismo ambientale evidenzia come non si possa pensare al problema climatico senza considerare le vittime e il modo in cui sono coinvolte. Invece, spesso le lotte condotte da questi movimenti non tengono conto proprio di quel che già negli anni Ottanta negli Stati Uniti si manifestava con chiarezza, ovvero di come la *razza* si configuri come *punto d'intersezione tra i problemi economico-politici ed ecologici*. Lavorare sul tema della *razza*, quindi, ci deve condurre a intendere che l'aumentare delle temperature terrestri e le sue conseguenze per i popoli del Sud Globale sono una questione politica e devono essere compresi al di fuori dei limiti del “cambiamento climatico”, smascherando l'apparente neutralità dei termini “pianeta” e “Antropocene”. Inoltre, riteniamo che tale lavoro, fornendoci i complessi strumenti di lettura fin qui esaminati, consente di “proiettarsi in avanti”, mantenendo alta la guardia contro le discriminazioni “a venire”. Come asserisce il geografo Andrew Baldwin, se si tiene in considerazione che il cambiamento in corso sta rendendo inabitabili sempre più zone del pianeta, ci troviamo di fronte alla formazione di una nuova figura subalterna, ovvero quella dell'umano obbligato a migrare: «nello spazio ontogenetico del potenziale migrante

³⁶⁷ Con degli studi negli Stati Uniti, è stato dimostrato che, lungi dal rappresentare una patologia che colpisce tutti/e ugualmente, il razzismo ambientale determinava maggiore probabilità di esposizione e vulnerabilità contagio da Sars-Cov-2 per le persone “di colore” [PEROCCO, -. - ROSIGNOLI, F., “*Sulla nostra pelle*”: *razzismo ambientale e disuguaglianze di salute*, cit., p. 25].

³⁶⁸ Ivi, p. 15 [il corsivo è nostro].

³⁶⁹ Cfr. pp. 166-172.

climatico, potremmo iniziare a tracciare un nuovo razzismo in divenire, un razzismo orientato al futuro, forse specifico dell'Antropocene»³⁷⁰.

Infine, approssimandoci alla chiusura del capitolo, presentiamo il secondo esempio teso a far emergere tutto il potenziale euristico della categoria “razza” per approcciarsi alla problematica ambientale e intraprendere un cammino di decolonizzazione dell'Antropocene. In effetti, riteniamo che l'originale e affascinante linea di ricerca sviluppata da Kathryn Yusoff, professoressa di *Inhuman Geography* alla “Queen Mary University of London”, è adatta a far confluire le analisi sin qui svolte in un confronto critico con la disciplina in cui ha avuto origine il concetto oggetto di questa tesi, ovvero, la geologia. In linea generale, l'idea dell'autrice è che il linguaggio di questo settore scientifico e quello mediante cui si producono le identità razziali condividono la stessa *grammatica estrattiva*; logica, quest'ultima, che conserva un profondo legame con il colonialismo e la tratta atlantica degli e delle schiavi/e.

Così, nel suo *A Billion Black Anthropocenes or None*, Yusoff fa risalire l'origine di questa particolare grammatica proprio agli eventi che seguirono i primi viaggi verso le Americhe di Colombo. La “scoperta” di nuove terre e umani non implicò solo un mutamento sostanziale nelle geografie e nelle definizioni possibili di essere umano; piuttosto, e qui l'autrice fa sua ed estende l'argomento di Wynter, «il 1492 segna anche *l'inclusione strutturale dell'Altro dell'Uomo nel lessico geologico del non-umano (come materia ed energia)* e l'esclusione dalla sua ricchezza materiale, per cui l'umanità si differenzia attraverso l'oggettivazione disumana dei soggetti indigeni e neri»³⁷¹. In effetti, già mediante Mbembe e la sua “coscienza occidentale del Negro” avevamo segnalato in precedenza che i processi di razzializzazione condannano i propri bersagli a una “esistenza oggettuale”, che nel caso atlantico si configurò nella figura degli «uomini-merce»³⁷², così essenziali alla vertiginosa accumulazione di capitale nella modernità europea. Se il ruolo dello sfruttamento massivo delle persone afrodiscendenti nelle piantagioni delle colonie americane è stato considerato come il “combustibile”, o come la «natura a buon

³⁷⁰ BALDWIN, A., *Postcolonial Futures: Climate, Race, and the Yet-to-Come*, in “ISLE: Interdisciplinary Studies in Literature and Environment”, vol. 24, n. 2, 2017, pp. 292-305, p. 299.

³⁷¹ YUSOFF, K., *A Billion Black Anthropocenes or None*, cit., Golden Spikes and Dubious Origins, “Black Metamorphosis,” 1452 [il cosivo è nostro].

³⁷² MBEMBE, A., *Critica della ragione negra*, cit., p. 62.

mercato»³⁷³ che ha sostenuto materialmente la formazione e l'imposizione del capitalismo su scala globale, ciò è proprio dovuto al fatto che esse sono pensate negli stessi termini e con le stesse intenzioni mediante cui la geologia s'interessa alla materia.

Si delinea, in questo modo, la proposta radicale di Yussoff, che consiste nel definire la "razza" quale *categorizzazione materiale della sostanza* formatasi a partire dal XVI secolo. Nel corso del saggio, l'autrice sostiene che le identità razziali non rimandano unicamente, come nel caso di Wynter, alla definizione di essere umano ma anche a quella del non-umano, categoria in cui vengono inglobate.

L'umano come concetto metafisico-empirico si è costituito materialmente attraverso il razzismo scientifico della paleontologia tra il XVII e il XIX secolo e le geografie del colonialismo che ne hanno formato la prassi, una prassi che ha diviso l'umano nelle sue sottocategorie di umano, subumano e disumano, per estrarre e controllare la superficie e il sottosuolo della terra.³⁷⁴

L'invasione del Nuovo Mondo rese necessario sviluppare un'epistemologia in grado di riconoscere al meglio lo sfruttamento di quali terre avrebbe assicurato un maggior profitto; sfruttamento per cui era necessario anche il prelievo e il trasferimento forzato di umani. Così, nella cornice del «*progetto di estrazione*»³⁷⁵ del colonialismo, prende forma un linguaggio che utilizzando i principi della geologia cerca di *identificare* in ciò che non si ritiene umano delle *qualità* che in seguito all'impossessamento dello stesso saranno "utilizzabili" per massimizzare gli investimenti:

[...] *la razzializzazione appartiene a una categorizzazione materiale della divisione della materia* (corporea e mineralogica) in attiva e inerte. La materia estraibile deve essere sia passiva (in attesa di essere estratta e dotata di qualità) sia in grado di essere attivata attraverso il possesso degli uomini bianchi. Storicamente, sia gli schiavi che l'oro devono

³⁷³ MOORE, J., *Antropocene o Capitalocene? Scenari di ecologia-mondo nell'era della crisi planetaria*, cit., CAPITOLO PRIMO – Natura e origine della nostra crisi ecologica, Verso una sintesi provvisoria: le origini del Capitalocene.

³⁷⁴ YUSSOFF, K., *The Inhumanities*, in "Annals of the American Association of Geographers", n. 0, 2020, pp. 1-14, p. 1.

³⁷⁵ EAD., *A Billion Black Anthropocenes or None*, cit., *The Inhumanities, The Division of Matter and Geologic Life* [il corsivo è nostro].

essere costruiti in modo materiale ed epistemico attraverso il riconoscimento e l'estrazione delle loro proprietà non-umane.³⁷⁶

In questo modo, risulta più chiaro che quel processo di espropriazione di terre e persone che fu il colonialismo vide proprio in questi principi geologici degli strumenti indispensabili per i suoi propositi. Essi abilitano l'inclusione delle identità razzizzate e della materia nella categoria del non-umano, caratterizzando quest'ultima con il "doppio registro della proprietà". Con ciò Yusoff intende che nel linguaggio della geologia il non-umano è considerato una "proprietà", da un lato, in quanto *suscettibile di essere posseduto*, dall'altro, in quanto dotato di una "qualità intrinseca" che con il possesso di un padrone potrà essere estratta per generare valore: «entrambe queste modalità di estrazione del valore – come *proprietà e qualità* – generano un *surplus*»³⁷⁷. Così, viene delineata la *grammatica estrattiva* che sostenne le avventure coloniali nel Nuovo Mondo. Questa "grammatica", infatti, facilitò l'individuazione delle qualità materiali delle terre da colonizzare, stimolando, per via indiretta, una grande richiesta di schiavi/e, la cui "qualità intrinseca" era proprio quella di essere posseduti/e. Il *linguaggio della geologia*, dunque, è una premessa indispensabile alla creazione di una *relazione strumentale con il nostro pianeta*, le sue ecologie e le sue persone; quella relazione che, come abbiamo visto, Ferdinand ha chiamato "l'abitare coloniale".

La proposta di Yusoff, dunque, asserendo che «la categorizzazione della materia è un'esecuzione spaziale, di luogo, terra e persone sradicate dalle loro relazioni», individua nel colonialismo d'insediamento quell'evento indissociabile dallo sviluppo della geologia, che viene intesa come «un regime di produzione di soggetti e mondi materiali, dove la razza è stabilita come *effetto del potere* all'interno del linguaggio degli oggetti della geologia»³⁷⁸. Pertanto, la *geologia* non è solo una disciplina scientifica, ma, più in generale, anche una tecnologia della materia, una *prassi razzializzata e colonialista* che accompagna i *processi di estrazione e appropriazione* che hanno devastato intere regioni del pianeta, espellendo popolazioni native e schiavizzando corpi di umani categorizzati come

³⁷⁶ Ivi, *Geology, Race and Matter* [il corsivo è nostro].

³⁷⁷ Ivi, *The Inhumanities, Geology as the Space of Transaction*.

³⁷⁸ Ivi, *Geology, Race and Matter* [il corsivo è nostro].

materia inerte. Indubbiamente, la geologia ha prodotto conoscenze necessarie per l'estrazione e lo sfruttamento di quelle risorse che, come il consumo di combustibili fossili, hanno garantito – per pochi/e – il benessere; tuttavia, il suo approccio epistemologico la induce a considerare il mondo come uno spettro di materiali sfruttabili.

A partire da tali presupposti, riteniamo di poter affermare che questa concezione di razza, che attraversa il prisma della geologia, ci fornisce gli strumenti per incrementare il suo potenziale euristico e di utilizzarla quale “ponte epistemico” privilegiato, da un lato, per *decostruire la narrazione eurocentrica del problema ambientale*, dall'altro, per cogliere quell'*essenziale relazionalità tra umano e non-umano* che la sfida dell'Antropocene obbliga a riconsiderare. Difatti, in uno dei capitoli del suo saggio, Yusoff analizza alcune delle ipotesi sugli indicatori stratigrafici che segnerebbero l'inizio dell'epoca geologica umana. Ciò si deve al fatto che anche le narrazioni sulle origini che offre la geologia sono espressione di strutture performative del potere che concorrono a definire quell'universale “noi” divenuto forza geologica e che occultano la devastazione che soggiace a tali indicatori. In queste narrazioni, le origini non sono altro che «un'altra parola per descrivere un attore o una traiettoria di potere. La geologia è una zona transitoria in cui le idee di origine, soggettività e materia sono intrecciate, con radici storiche materialiste che abbracciano una *genealogia di espropriazione, sradicamento e violenza estrema*»³⁷⁹.

Delle ipotesi analizzate in chiave critica dalla geografa, riportiamo quella che in apparenza potrebbe sembrare meno vincolata al colonialismo; ovvero l'ipotesi della “Grande Accelerazione”, esaminata nel primo capitolo. In tale ipotesi il “*golden spike*” consiste in un isotopo radioattivo del carbonio presente nei sedimenti terrestri ed è vincolato agli esperimenti nucleari condotti dalle maggiori potenze del mondo tra il 1950 e il 1963. Il lavoro di Yusoff in questo caso fornisce una serie di dati che riguardano la “carne”, i corpi, coinvolti in tali esperimenti. Infatti, il senso comune e l'Anthropocene Working Group attribuiscono all'*escalation* della Guerra Fredda e allo sviluppo tecnologico la causa della presenza del carbonio-14 nei sedimenti del pianeta, ma omettono che quei *test*

³⁷⁹ Ivi, *Golden Spikes and Dubious Origins, The Fabulation of Beginnings* [il corsivo è nostro].

vennero eseguiti sullo sfondo di un *colonialismo nucleare*. Gli esperimenti non vennero condotti in qualsiasi territorio, piuttosto, le “zone di sacrificio” esposte alla devastazione e alla contaminazione prodotti da armi nucleari coincisero principalmente con le terre abitate dagli “indigeni” degli atolli del Pacifico e dai Nativi Americani e dagli Aborigeni di Nord America e Australia³⁸⁰: si trattò, concretamente, di un colonialismo nucleare che «ha utilizzato uno strato di corpi marroni per mitigare e assorbire gli *shock* geochimici»³⁸¹. Questi esseri umani, come nel caso delle vittime della tratta atlantica, vennero sradicati dalla loro relazione con uno spazio e trasferiti, nonché impiegati come oggetto di studio per comprendere scientificamente i danni biologici dell’esposizione a elementi radioattivi. Così, l’indicatore stratigrafico dell’ipotesi “ufficiosa” dell’Antropocene

[...] commemora un certo periodo di militarizzazione e la sua diffusione globale e allontana gli impatti e le responsabilità di quegli atti, legandoli alla Guerra Fredda e alle sue “passate” preoccupazioni geopolitiche. La relazione dialogica di questo *Golden Spike* con le politiche dell’evento è troncata, in quanto è alloggiata nell’evento della bomba atomica e nelle sue conquiste tecnologiche piuttosto che negli effetti sui popoli e sulle ecologie del Pacifico e nel più diffuso colonialismo nucleare e le sue continue manifestazioni attraverso scorie nucleari.³⁸²

La critica di Yusoff all’ipotesi della Grande Accelerazione fa trasparire che la narrazione di quel che precedentemente abbiamo definito il “Buon Antropocene” omette costantemente, dietro l’universalità astratta del “noi-referente” *ἄνθρωπος*, la devastazione e lo sfruttamento dei corpi inumanizzati di quegli esseri umani che hanno geologicamente condotto all’attuale epoca. Approcciarsi, dunque, alla “razza” come *effetto della grammatica estrattiva* del linguaggio geologico significa poter riconoscere che nella tendenza a considerare gli umani come materia non umana, come *carne* dotata di specifiche proprietà estraibili, soggiace la prassi che contribuisce al cambiamento climatico. Questa abilità di trasformare tutto in termini

³⁸⁰ L’autrice riporta un interessantissimo video creato dall’artista giapponese [HASHIMOTO, I., 1945-1988, 2003, disponibile su: <https://www.youtube.com/watch?v=LLCF7vPanrY>] che riproduce in modo grafico questo aspetto. L’artista riproduce una mappa del globo che segnala la sequenza e l’ubicazione dei 2053 test nucleari condotti fino al 1988, che, come osserva Yusoff, vennero eseguiti principalmente nei territori periferici delle ex-colonie di insediamento.

³⁸¹ YUSOFF, K., *A Billion Black Anthropocenes or None*, cit., *Golden Spikes and Dubious Origins*, 1950s.

³⁸² Ibid.

geologici viene impiegata anche sulla vita non-umana e sugli ecosistemi, per esempio, quando vengono valutati in base alla loro capacità di “ospitare” lo stoccaggio delle emissioni di anidride carbonica nel sottosuolo. Avvicinarsi alla razza come “proposizione geologica”, quindi, permette di cogliere meglio la *condizione* che la persona disumanizzata e la materia condividono come *qualità estraibile*, e di articolare una concezione di razzismo ambientale che non si limiti all’analisi dell’organizzazione spaziale dell’esposizione ai danni ambientali³⁸³, ma che illumini anche la logica attraverso cui vengono prodotti terre e umani “sacrificabili”.

A partire da tale quadro, pertanto, possiamo sostenere che il razzismo non consiste unicamente nel misconoscimento della piena umanità di alcuni esseri umani sulla base di caratteristiche presumibilmente naturali, ma, anche, nella modalità attraverso cui vengono prodotte le mutevoli ma nette divisioni tra animato e inanimato, organico e inorganico. È in questo senso che per l’autrice è necessario rintracciare nel linguaggio della stessa geologia il perpetuarsi della produzione razziale del non-umano che sta alla base della legittimazione dell’estrazione delle terre e dei corpi. Secondo Yusoff, il dibattito antropocentrico ripropone, servendosi del linguaggio della geologia, le dinamiche violente che il liberalismo genera attraverso il razzismo strutturale che lo caratterizza e che vede nell’esperienza coloniale della modernità le proprie origini:

L’Antropocene sembra presentare una nuova formazione geosociale della condizione umana, ma ha una geografia storica molto più lunga stabilita nel solco della geologia, realizzata attraverso la classificazione materiale del non-umano, e le sue grammatiche estrattive a partire dal 1492, dove la razza è diventata una modalità che ha permesso l’estrazione materiale e la schiavitù ha istigato il collasso del non-umano nel corpo politico della negritudine. [...] Così, *le tecnologie della razza sono anche geologie della razza, in cui le designazioni metafisiche hanno effetti geofisici*.³⁸⁴

La suggestiva impostazione con cui Yusoff affronta il problema antropocentrico, conduce a una specie di “decostruzione dei sedimenti” che illumina

³⁸³ Ivi, Preface.

³⁸⁴ EAD., *The Inhumanities*, cit., p. 4 [il corsivo è nostro].

la relazione che questi “archivi terrestri” intrattengono con la prassi coloniale. Questo lavoro di decostruzione consente di comprendere sotto una nuova luce la maniera attraverso cui alcuni esseri umani stanno avanzando proposte per venire a capo delle conseguenze delle trasformazioni ambientali. In effetti, così come la schiavitù fu una pratica estrattiva tesa a soddisfare il bisogno di lavoro coatto, anche oggi è possibile intravedere nelle soluzioni geoingenieristiche proposte dagli antropocenologi delle *pratiche neocoloniali di estrazione delle risorse e trasferimento dei rifiuti e dei costi ambientali* a discapito di popolazioni che in virtù della loro sacrificabilità cadono *nel dominio del non-umano*. Così, per una decolonizzazione dell’Antropocene bisogna necessariamente «riconoscere il regime di compensazione dell’anidride carbonica, degli ecosistemi, della deforestazione, dell’inquinamento, delle migrazioni forzate, dell’accaparramento delle terre, del cambiamento climatico, come un’impresa neocoloniale che continua l’estrazione attraverso il dislocamento dei rifiuti e l’eredità in corso degli “esperimenti” coloniali»³⁸⁵.

Infine, è ora possibile intendere il significato della nomenclatura suggerita dalla geografa per la nuova epoca geologica. L’intreccio tra geologia e fenomeni sociali, che in queste pagine abbiamo cercato di mettere in risalto, è ciò che consente a Yusoff di pensare a “un miliardo di Antropoceni Neri”, mostrando come l’esposizione ai danni ambientali è un qualcosa che è sempre già stato prodotto dal colonialismo a partire dalla figura del non-umano. Il non-umano è terra ma è anche razza, materia geologica e *persona codificata come materia* al tempo stesso. Così, come conclusione del presente capitolo, lasciamo la parola all’autrice per delucidare cosa intende con la proposta terminologica che dà il titolo al suo saggio:

L’idea di un miliardo di Antropoceni Neri mette in evidenza ciò che è già al centro dell’Antropocene – la razza – e *rifiuta la bianchezza strutturale dell’Antropocene* nella sua formazione attuale, per muoversi verso altri futuri geosociali potenzialmente più responsabili e decolonizzati. [...] L’idea di un Antropocene Nero pone il problema come una ridefinizione dell’Antropocene attraverso l’assemblaggio razziale da cui è emerso, invece di rivendicare uno spazio per la Negritudine all’interno o all’esterno

³⁸⁵ EAD., *A Billion Black Anthropocenes or None*, cit., Golden Spikes and Dubious Origins, Earth Archives, Geologic Subjects, and the Race of Strata.

dell'Antropocene. [...] Non si può parlare dei fallimenti planetari del modernismo o del suo soggetto principale, l'Uomo, senza un impegno a superare il colonialismo estrattivo. Occuparsi dell'economia della carne che sta alla base delle pratiche geologiche significa occuparsi di un momento di origine e alienazione natale, una geofisica della carne che è Nera e Marrone.³⁸⁶

³⁸⁶ Ivi, *Golden Spikes and Dubious Origins, Geologizing the Social*.

CAPITOLO III. DECOLONIZZARE L'ANTROPOCENE/DISIDENTIFICARE L'ONTOLOGIA. NUOVE PROSPETTIVE PER IL VIVENTE

Non importa quanto sia ossessionato dal generico universale maschile e quanto rivolga lo sguardo solo al cielo: non è stato l'Anthropos a darsi alla fratturazione idraulica e non dev'essere lui a dare il nome a quest'epoca [...] dovremmo includere quantomeno il gran rimondeggiare di merci e mercati di quei lunghi secoli dell'era attuale che furono il Cinquecento e il Seicento. [...] Non si può non raccontare delle reti che tennero assieme zucchero, metalli preziosi, piantagioni, genocidi indigeni e schiavitù, con le loro innovazioni sul lavoro, le dislocazioni e le ricomposizioni di creature e cose destinate a spazzare via lavoratori umani e non-umani di tutti i tipi.

HARAWAY, D., *Chthulucene. Sopravvivere su un pianeta infetto*, cit., 2. Il pensiero tentacolare.

Nelle pagine che seguono, cercheremo di mettere in dialogo i diversi spunti emersi nel corso di questo lavoro, articolandoli attorno a tre *items*. L'obiettivo generale è quello di dare coerenza e unità interna alla presente ricerca e giustificare, in questo modo, la nostra scelta di approcciare il concetto di Antropocene a partire da una prospettiva d'indagine che tenga conto dell'esperienza coloniale moderna e del razzismo strutturale che la caratterizza. In quest'ottica, nel primo paragrafo di questo capitolo ci soffermeremo sui limiti della *narrazione ufficiale* dell'Antropocene, rivendicando l'utilità di una sua *decolonizzazione*. In seguito, argenteremo che un lavoro di decostruzione della categoria "razza" è determinante per comprendere l'origine del nostro presente geologico e mettere in risalto la *dimensione relazionale della costruzione di ogni identità*. Infine, preso atto della confutazione del dualismo ontologico e dell'antropocentrismo in seguito all'avvento dell'Antropocene, presenteremo, a partire dall'antropologia, delle elaborazioni teoriche in grado di delineare *nuove prospettive per la definizione del vivente*.

1. LE RADICI DELL'“ABITARE COLONIALE”: PERCHÉ DECOLONIZZARE L'ANTROPOCENE

Desideriamo iniziare quest'ultimo capitolo affrontando il tema che conferisce il titolo alla presente tesi; argomenteremo, quindi, in che senso e a quale scopo risulta opportuno pensare a una *decolonizzazione dell'Antropocene*. Inizialmente, torneremo a indicare le principali caratteristiche di questo concetto nato in seno alla geologia e le sue ripercussioni in ambito umanistico. In seguito, metteremo in evidenza le criticità filosofiche e politiche legate alla *narrazione ufficiale* del presente geologico, nonché la sua incoerenza rispetto a quanto “l'epoca umana” ci segnala, ovvero, che siamo essenzialmente immersi in una fitta rete di relazioni retroattive. Infine, dopo aver ricordato che l'ipotesi scientifica dell'*Orbis spike* attesta l'eredità geologica del colonialismo e della formazione del primo capitalismo moderno, rivendicheremo l'utilità di un approccio a questa tematica che tenga conto del fenomeno della colonizzazione attraverso la nozione di “abitare coloniale”.

§1.1 Il concetto di Antropocene nella ricezione critica del dibattito umanista

Sebbene in ambito scientifico l'idea di un agire umano in grado di mutare gli equilibri del pianeta Terra sia iniziata a circolare già dal XIX secolo, è al principio del nuovo millennio che ha avuto luogo la nascita del concetto che interessa la nostra ricerca. Nel 2000, infatti, Stoermer e Crutzen presero atto che l'evidente impatto dell'agire umano sull'ambiente – basti pensare a fenomeni come l'innalzamento del livello delle acque e la loro acidificazione, la trasformazione di quasi la metà delle terre emerse, la perdita di biodiversità o l'emissione nell'atmosfera e nel suolo di sostanze chimiche – segnasse una nuova tappa nella storia geologica del nostro pianeta:

Alla luce di questi e di molti altri importanti impatti, tuttora in crescita, delle attività umane sulla terra e sull'atmosfera, su tutte le scale, compresa quella globale, ci sembra più che appropriato sottolineare il *ruolo centrale dell'umanità nella geologia e nell'ecologia* proponendo il termine “antropocene” per l'attuale epoca geologica. Gli impatti delle attuali attività umane continueranno

per lunghi periodi. [...] A causa delle emissioni antropogeniche di CO₂, il clima potrebbe differire significativamente dal comportamento naturale nei prossimi 50.000 anni.³⁸⁷

Nell'ambito disciplinare di provenienza, ovvero, la geologia, il concetto di Antropocene sta a indicare che la Terra starebbe abbandonando l'epoca dell'Olocene, le cui condizioni climatiche relativamente stabili hanno reso favorevole l'espansione della vita in generale e in particolar modo quella della specie umana. Il nostro pianeta, quindi, starebbe varcando le soglie di una nuova epoca, dove la causa più significativa delle trasformazioni degli equilibri dei diversi ecosistemi terrestri è inequivocabilmente legata all'agire umano, che in questo modo si configura come vera e propria *forza geologica*. Il nostro utilizzo del condizionale è dovuto al fatto che l'ente scientifico di competenza – l'International Union of Geological Sciences – non ha ancora convalidato il riconoscimento dell'Antropocene come nuova epoca geologica, dal momento che l'Anthropocene Working Group – il gruppo di ricerca ufficialmente incaricato di elaborare una proposta da sottoporre al vaglio dello IUGS – non è riuscito a sviluppare un'ipotesi in grado di riscuotere l'unanimità tra tutti i membri che lo compongono. Ad ogni modo, sebbene la sua validazione scientifica sia ancora pendente, questa nozione ha travalicato i confini della geologia per imporsi tanto in altri ambiti disciplinari quanto tra gli argomenti dei *mass media*.

D'altro canto, l'ingresso della tematica antropocenica nel campo di saperi di nostra competenza, cioè quello umanistico, ha generato un dibattito in cui sono emerse tutta una serie di criticità di questo controverso concetto. In effetti, la supposta acquisizione di una *forza geologica* da parte dell'umanità implica necessariamente una riconsiderazione dello *status* ontologico dell'essere umano e della sua maniera di relazionarsi con l'ambiente che abita: «un primo significato filosofico dell'Antropocene risiede nella constatazione che il nostro essere divenuti agenti geologici, al punto da modificare la struttura della Terra, ponga radicalmente in questione la stessa dicotomia tra ambiente e società, tra ecologia ed economia, e *de facto* quella tra natura e cultura»³⁸⁸. Così, servendoci delle riflessioni di Missiroli³⁸⁹, riteniamo che l'adozione delle categorie di “origine” e “condizione” possano rivelarsi determinanti per sviluppare un'*analisi*

³⁸⁷ CRUTZEN, P. –, - STOEREMER, E., *The Anthropocene*, cit., p. 17 [il corsivo è nostro].

³⁸⁸ VIGNOLA, P., *Antropocene e geofilosofia. Una lettura selvaggia della differenza*, cit., p. 81.

³⁸⁹ Cfr. pp. 56-65.

critica dell'Antropocene, della sua narrazione "ufficiale" e delle sue ripercussioni per il pensiero filosofico.

Per quel che concerne l'*origine*, in effetti, pare evidente che l'individuazione di una data di inizio e di un agente responsabile della nuova epoca geologica non può "sfuggire" al *peso politico* che necessariamente porta con sé. Lungi dal poter essere ritenuta una scelta "neutra", l'adozione di una determinata ipotesi per l'Antropocene comporta, inconsapevolmente o meno, l'*invisibilizzazione* o l'*identificazione* di specifiche *responsabilità storiche* nei riguardi della crisi ecologia. Tuttavia, per quanto un lavoro di analisi sull'origine sia «indispensabile nella misura in cui consente di identificare una storia e di vedere la *non necessità della nostra condizione storico-naturale*», esso è insufficiente se non affiancato da una considerazione critica della «condizione di riproduzione della vita che è precisamente quella messa in discussione nell'Antropocene»³⁹⁰.

Riflettere sul problema della *condizione* "dettata" dal nostro presente geologico, quindi, significa considerare lo statuto dell'essere umano alla luce di quanto la nuova epoca suggerisce: che l'umanità sia divenuta una "forza tellurica" in grado di modificare i complessi equilibri del Sistema-Terra non rivela tanto il compimento del sogno moderno di dominio sulla natura, ma il fatto che la sua stessa *esistenza è resa possibile dalla fitta trama di relazioni che lega umani e non-umani*. In altre parole, il confronto con la nozione di Antropocene implica un ripensamento della nostra condizione esistenziale su questo pianeta, del nostro modo di intendere il rapporto con la Terra e di abitarla. Tenendo conto di queste considerazioni, nella prossima sezione ricapiteremo le principali criticità del racconto "prometeico" dell'Antropocene.

§1.2 L'ideologica impoliticità del Buon Antropocene e la contraddizione dei suoi presupposti filosofici rispetto alla relazionalità del vivente

Definiamo "ufficiale" la narrazione di cui ci apprestiamo a sintetizzare le caratteristiche poiché è stata adottata tanto da buona parte di coloro, tra cui lo stesso Crutzen, che inizialmente hanno contribuito alla divulgazione di questo concetto, quanto, soprattutto, dalle Nazioni Unite nel *summit* internazionale di Rio de Janeiro 2012 dedicato

³⁹⁰ MISSIROLI, P., *Teoria critica dell'Antropocene. Vivere dopo la Terra, vivere nella Terra*, cit., Introduzione, 3. Condizioni di una teoria critica dell'Antropocene [il corsivo è nostro].

all'Antropocene. L'analisi di questa narrazione attraverso la "lente" delle due categorie appena menzionate, rivela, in maniera generale, che tale racconto, definito anche "Buon Antropocene", è contraddistinto da una sostanziale "impoliticità" per quel che concerne gli aspetti più critici della problematica ambientale. Così, descrivendo l'ipotesi di questo «racconto prometeico»³⁹¹ del nostro presente geologico a partire dagli apporti di Danowski, ma anche della prospettiva storica di Bonneuil, Fressoz e Barca³⁹², è possibile mettere in risalto i presupposti filosofici che rappresentano le fondamenta del "Buon Antropocene": la definizione essenzialmente negativa della "natura" umana, la concezione della Terra come uno spazio neutro su cui agire e la netta separazione tra storia della natura e storia umana.

Per quel che concerne la datazione, questa narrazione adotta come ipotesi quella che più consenso riscuote all'interno dell'AWG: il momento storico della *Grande Accelerazione*³⁹³ segnerebbe il passaggio alla nuova epoca. *Causa* di tale transito, come suggerisce il nome della nozione che ci occupa, sarebbe l'umanità nel suo insieme, o, volendo essere ancora più precisi, la stessa "natura" dell'essere umano. Quest'ultima, quando pensata rispetto al nostro rapporto con ciò che ci circonda, è concepita essenzialmente in maniera negativa. In maniera simile ad alcuni temi classici affrontati dal pensiero filosofico del Novecento³⁹⁴, si sostiene che l'essere umano non appartenga costitutivamente al mondo. Per porre rimedio a questa *discontinuità ontologica*, l'*Homo Sapiens* non può che ricorrere alla sua azione negatrice, all'artificialità, trasformando il pianeta, a sua volta concepito come *Globo* grazie alla matematizzazione galileiana dell'universo: la Terra diviene uno spazio neutro governabile mediante l'*arte del calcolo*, ricco di *risorse* in attesa di essere *estratte*. In questa narrazione l'Antropocene rappresenta, dunque, un'inevitabile "tappa" della storia dell'umanità, che nella sua prometeica epopea giunge a "scontrarsi" con la storia del pianeta. Sebbene l'incontro di queste due storie possa condurre a scenari apocalittici, quella del Buon Antropocene rimane una *narrazione ottimistica* circa il futuro del genere umano; essa, infatti, per fronteggiare le avversità scaturite dal cambiamento climatico, ripone la sua fiducia nella tecnica: sarà la *geoingegneria* a trovare le soluzioni più "efficienti" per la nostra sopravvivenza. Così, quasi fosse un problema di gestione manageriale, la figura eroica

³⁹¹ BARCA, S., *L'Antropocene: una narrazione politica*, cit., p. 59.

³⁹² Cfr. pp. 27-42.

³⁹³ STEFFEN, W. ET AL., *The trajectory of the Anthropocene: the Great Acceleration*, cit.

³⁹⁴ Cfr. pp. 38-40.

dello/a scienziato/a avrà il compito di dettare la strada per un'amministrazione sostenibile della vita sul nostro pianeta. Lo stesso Crutzen proclama che:

Gli scienziati e gli ingegneri hanno un compito arduo da affrontare per guidare la società verso una *gestione sostenibile dell'ambiente* nell'era dell'Antropocene. Ciò richiederà un *comportamento umano appropriato* su tutte le scale e potrebbe comportare progetti di geoingegneria su larga scala, accettati a livello internazionale, ad esempio per “*ottimizzare*” il *clima*.³⁹⁵

La breve sintesi della “narrazione ufficiale” appena sviluppata consente di mettere ancor più in risalto e approfondire quelle che ci paiono essere criticità di per sé evidenti. In linea con quanto argomentato dagli scienziati Lewis e Maslin³⁹⁶, collaboratori attivi dell'AWG, riteniamo che, sebbene soddisfatti diversi parametri necessari alla sua validazione come ipotesi, individuare l'inizio dell'Antropocene nel momento della Grande Accelerazione può avere come conseguenza un atteggiamento teorico che si concentra sugli irreversibili effetti del cambiamento antropogenico e non sulle sue cause. Difatti, sostenere che l'umanità nel suo astratto insieme e a causa della sua “essenza negatrice” sia colpevole della crisi ecologica significa adottare una narrazione che fa astrazione delle peculiarità di ogni società mentre *deresponsabilizza e invisibilizza* in un sol colpo le responsabilità politiche degli specifici fenomeni storico-sociali che ne stanno alla radice. Come attesta la provocatoria proposta del Capitalocene di Moore³⁹⁷, è quasi distopico ritenere che la nuova epoca geologica sia non tanto legata alla globalizzazione di un insostenibile modello di sviluppo economico quanto all’“eccezionalità ontologica”³⁹⁸ dell'essere umano.

Inoltre, la discontinuità metafisica con la natura che caratterizzerebbe questa concezione dell'*Homo Sapiens* contraddice i presupposti della teoria del Sistema-Terra, che, come abbiamo visto, è il quadro epistemologico di riferimento per la formulazione dell'Antropocene. In effetti, è questa stessa teoria, dove si sostiene che la peculiare predisposizione del nostro pianeta a ospitare la vita sia frutto di un complesso intreccio di processi, a smentire il dualismo ontologico che pregna il racconto prometeico della

³⁹⁵ CRUTZEN, P. J., *Geology of mankind*, cit. p. 23 [il corsivo è nostro].

³⁹⁶ Cfr. pp. 19-23.

³⁹⁷ Cfr. pp. 43-55.

³⁹⁸ DANOWSKI, D. – VIVEIROS DE CASTRO, E., *Esiste un mondo a venire? Saggio sulle paure della fine*, cit., Un certo popolo senza mondo.

narrazione ufficiale: quel che il presente geologico ci rivela è che l'umano dipende essenzialmente da un *insieme di condizioni biogeochimiche* che interagiscono con la sua attività di specie e con la sua storia. Sommato a ciò, la nozione di “*feedback*”³⁹⁹ sviluppata dal paradigma teorico del Sistema-Terra “smorza” l'ottimismo che si potrebbe riservare nella *geoingegneria*: la complessa interazione tra i processi retroattivi che alimentano la vita sul nostro pianeta rende obsoleto e inadeguato il modello meccanicista per comprendere la Terra, ma soprattutto fa sì che gli effetti delle soluzioni di geoingegneria siano *impronosticabili* e non possano garantire risposte certe per il proseguimento della vita nella biosfera.

Considerando tutto ciò, quindi, ne consegue che la narrazione ufficiale della nuova epoca geologica si sviluppa a partire da un'*ideologica impoliticità* che non contribuisce a una comprensione critica tanto dell'*origine* quanto della *condizione* dell'Antropocene; in questo modo, essa si rivela un'occasione mancata per porre in questione il nostro modo di abitare la Terra e per cogliere l'*essenziale relazionalità* di umano e non-umano.

La data raccomandata dall'Anthropocene Working Group è la metà del XX secolo. [...] Sebbene questa data sia abbastanza convincente perché raggruppa tutti gli evidenti orrori del XX secolo, dalla bomba atomica, alla petrolchimica, all'eccessivo consumo e ai rifiuti [...], essa fa poco per registrare le concrete differenze tra popoli, governi e geografie nella loro partecipazione a questi processi. Inoltre, i problemi diffusi, globali e schiacciati associati a queste figure lasciano poche possibilità di analisi per l'azione politica.⁴⁰⁰

§1.3 Perché decolonizzare l'Antropocene: dall'evidenza scientifica dell'*Orbis spike* e l'accumulazione originaria di capitale, all'“abitare coloniale” come origine del presente geologico

In termini ampi, è possibile sostenere che nel corso della ricerca abbiamo cercato di dimostrare che un approccio più critico alla nozione di Antropocene deve tener conto del fenomeno coloniale. Da un punto di vista “geologico”, la nostra scelta è supportata dall'ipotesi dell'*Orbis spike* avanzata dagli stessi Lewis e Maslin, in cui viene dimostrato come tra genocidi, trasmissione di malattie e massificazione del commercio di schiavi/e,

³⁹⁹ Cfr. pp. 58-59.

⁴⁰⁰ DAVIS, H. – TODD, Z., *On the Importance of a Date, or, Decolonizing the Anthropocene*, cit., pp. 765-766.

l'invasione europea delle Americhe produsse uno spopolamento tale da dar vita a «una piccola era glaciale»⁴⁰¹: la riforestazione dei terreni agricoli incolti determinò una riduzione della concentrazione atmosferica di CO₂, il cui valore minimo si registra nel 1610, e un conseguente abbassamento delle temperature – l'ultimo “conosciuto” dal nostro pianeta. Riteniamo che l'adozione di questa ipotesi sia strategicamente decisiva per poter analizzare in maniera critica l'Antropocene, dal momento che consente non solo di “giustificare” il ricorso alle discipline umanistiche per il nostro oggetto di indagine, ma, anche, di visualizzare il legame che intercorre tra l'attuale epoca geologica e le specifiche realtà socio-storico-economiche che l'hanno causata. Legame che, in questa prospettiva, è espressione di una logica protocapitalista in cui l'*estrattivismo* e l'*accumulazione di risorse* tramite spossessamento sono pratiche imprescindibili per la globalizzazione dell'attuale modello economico:

L'Orbis spike del 1610 segna il principio dell'odierna interconnessione globale dell'economia e dell'ecologia, che portò la Terra su una nuova traiettoria evolutiva. Indica anche che la seconda transizione che abbiamo individuato – da un modo di vivere agricolo a quello guidato dal profitto – è il cambiamento decisivo nella relazione di *Homo sapiens* con l'ambiente. In termini narrativi, l'Antropocene iniziò con la diffusione del colonialismo e della schiavitù: è la storia di come le persone trattano l'ambiente e di come trattano i propri simili.⁴⁰²

Ricostruire una genealogia della problematica ambientale attraverso la “lente” del fenomeno coloniale consente, dunque, di appropriarsi criticamente della nozione di Antropocene e di proporre una *narrazione non eurocentrica*, in cui il tipo di umanità che ha generato questo cambiamento epocale viene responsabilizzato politicamente. A partire da ciò, possiamo difendere le motivazioni che ci hanno spinto a sostenere la necessità di una *decolonizzazione dell'Antropocene* e chiarire il senso di questo macro-obiettivo. Riteniamo, in effetti, che mediante tale proposito sia possibile presentare un racconto della crisi ecologica che denaturalizza le sue origini “umane” e che ci predispone alle sfide “lanciate” dal presente geologico facendo tesoro degli “strumenti euristici” che un'analisi – frequentemente omessa – delle ripercussioni dell'esperienza coloniale

⁴⁰¹ LEWIS, S. – MASLIN, M. A., *Il pianeta umano. Come abbiamo creato l'Antropocene*, cit., IX Definire l'Antropocene, 2. Quando è iniziato “effettivamente” l'Antropocene?.

⁴⁰² ID., *Il pianeta umano. Come abbiamo creato l'Antropocene*, cit., Prefazione. Il significato dell'Antropocene.

moderna ci può conferire. In questo modo, inoltre, è possibile comprendere la logica che soggiace alle odierne misure adottate dai governi per mitigare il cambiamento climatico o all'individuazione di zone di sacrificio in cui viene tollerata l'esposizione di determinati gruppi umani – “gruppi minoritari”, utilizzando il linguaggio di Guillaumin – alla contaminazione.

Sotto questa luce, «l'Antropocene, e gli impatti diseguali sui più poveri del mondo, possono essere intesi non solo come una sfortunata coincidenza o un incidente, ma piuttosto come un'*estensione deliberata della logica coloniale*»⁴⁰³. A testimonianza di quest'ultimo aspetto, la corrente di studi politico-sociologica definita “razzismo ambientale”⁴⁰⁴ afferma che l'esposizione della popolazione umana ai danni provocati dall'inquinamento non è tanto universale quanto suggerisce il nome della nuova epoca geologica; piuttosto, coinvolge gruppi sociali identificabili a partire da criteri razziali. D'altro canto, come prova della interdisciplinarietà che caratterizza la prospettiva d'indagine che abbiamo adottato e della sua utilità per leggere il presente, è possibile segnalare lo sviluppo, all'interno degli studi che si occupano di giurisprudenza, della nozione di “colonialismo climatico”, impiegata dai giuristi per analizzare le misure di politiche ambientali⁴⁰⁵.

Tornando a riflettere su quanto concerne alla categoria di “origine”, è possibile affermare che l'adozione di una narrazione “decoloniale” della problematica antropocenica procura il vantaggio, da un lato, di *dare concretezza all'universale e impolitico* “*ἀνθρώπος*” ritenuto causa del cambiamento climatico, dall'altro, di contestualizzare il ruolo svolto dalla rivoluzione industriale e dall'accumulazione del capitale nella trasformazione degli equilibri del Sistema-Terra – ruolo che lo stesso Crutzen riconosce, facendo coincidere nella sua ipotesi la data di inizio dell'Antropocene con quella dell'invenzione della macchina a vapore. In effetti, la nozione di “Capitalocene” sviluppata da Moore ci consente di ribadire che uno studio meticoloso della nascita del *capitalismo*, inteso dal sociologo quale «regime ecologico» – come

⁴⁰³ DAVIS, H. – TODD, Z., *On the Importance of a Date, or, Decolonizing the Anthropocene*, cit., p. 771.

⁴⁰⁴ Cfr. pp. 157-162.

⁴⁰⁵ Tenendo conto del nostro ambito di studi e degli obiettivi della presente tesi, abbiamo deciso di non esaminare ulteriormente il caso del “colonialismo climatico”. Per un approfondimento di questa nozione, che «non significa semplicemente riconoscere il differenziale di responsabilità tra Nord e Sud del Mondo rispetto all'origine del cambiamento climatico [ma, anche], fare un passo ulteriore problematizzando gli attuali e futuri meccanismi di risposta al cambiamento climatico», rimandiamo a: NEYROZ, F., “*Colonialismo climatico*”: una lettura dell'attuale stato del *climate law*, in “BioLaw Journal – Rivista di BioDiritto”, n. 3, 2023, pp. 103-120, p. 105.

«modo di organizzare la natura nella sua dimensione storica più fondamentale»⁴⁰⁶ –, deve necessariamente essere fatto risalire al fenomeno coloniale. L'invasione europea delle Americhe e l'incremento massivo del commercio di schiavi/e che ne fu conseguenza, predisposero le *condizioni materiali* necessarie al sorgere della Rivoluzione Industriale e, soprattutto, alla conformazione della persistente “ecologia-mondo” capitalista, poiché garantirono un’*illimitabile estrazione e appropriazione di risorse umane e non-umane* che alimentarono la vertiginosa accumulazione di capitale in Occidente. Da un punto di vista storico-economico, dunque, esaminare il concetto di Capitalocene ci permette, da un lato, di considerare il colonialismo come parte integrante delle vicissitudini che hanno condotto all’epoca dell’Antropocene, dall’altro, di

[...] *pensar la formación geográfico-política del capitalismo no como un fenómeno intra-europeo, resultante de una presunta excepcionalidad del hombre blanco, sino como el producto de un proceso geográfico más complejo, multiescalar, imbricado en transformaciones sincronizadas de múltiples espacios locales, regionales y globales, todos ellos conectados y reconfigurados por un sistema de gestión propiamente colonial de disposición y administración de energías y seres vivos, ya exclusivamente codificados en términos unidimensionales de “recursos” (sea “materias primas” o “fuerza de trabajo”) mercantilizados/mercantilizables.*⁴⁰⁷

Il *focus* sul *colonialismo* come *origine del nostro presente geologico* non si risolve unicamente in una descrizione del suo ruolo nella formazione del sistema economico capitalista. Difatti, come dimostra il recente saggio di Ferdinand, tale indirizzo d’indagine diviene un’occasione privilegiata per considerare e identificare non tanto il tipo di umano, quanto il suo peculiare modo di “abitare” la Terra come responsabile delle trasformazioni climatiche in corso. La proposta del franco-martinicano ha come presupposto essenziale il rifiuto di tutta una serie di classici dualismi che gli consente di sviluppare un’analisi

⁴⁰⁶ MOORE, J., *Antropocene o Capitalocene? Scenari di ecologia-mondo nell’era della crisi planetaria*, cit., CAPITOLO PRIMO – Natura e origine della nostra crisi ecologica, Il capitalismo come modo di organizzare la natura.

⁴⁰⁷ MACHADO ARAÓZ, H., *El extractivismo y las raíces del “Antropoceno”. Regímenes de sensibilidad, régimen climático y derechos de la Naturaleza*, in “Revista de Derecho e Práxis”, vol. 14, n. 1, pp.407-435, pp. 415-41 [(...) pensare alla formazione geografico-politica del capitalismo non come un fenomeno intraeuropeo, derivante da una presunta eccezionalità dell’uomo bianco, ma come il prodotto di un processo geografico più complesso, multiscala, imbrigliato in trasformazioni sincronizzate di molteplici spazi locali, regionali e globali, tutti connessi e riconfigurati da un sistema di gestione propriamente coloniale di disposizione e amministrazione delle energie e degli esseri viventi, ora esclusivamente codificato in termini unidimensionali di “risorse” mercificate/commercializzabili (siano esse “materie prime” o “forza lavoro”)].

dello sfruttamento di terre, umani e non-umani che attesta un *continuum ontologico* tra ecosistemi e umanità – come il paradigma teorico del Sistema-Terra suggerisce, d'altronde. Sotto questa luce, il lavoro di Ferdinand non si riduce a una valutazione dell'“impatto materiale” del colonialismo e del capitalismo sugli equilibri terrestri; piuttosto, cerca di concepirli come fenomeni “interni” a una specifica articolazione politico-filosofica di “fare-mondo”, “l'abitare coloniale”, di cui abbiamo approfondito principi, pratiche e fenomeni⁴⁰⁸. Questa disamina rivela che il “*modus operandi*” che soggiace a tale “fare-mondo”, in cui le piantagioni e le navi “negriere” fanno da scenario e dove l'abitabilità è determinabile in funzione dell'*identificazione delle risorse* e della compiutezza dell'*altericidio*, è identico a quello che continua a guidare le odierne imprese estrattive, generalmente localizzate, con tutti i loro costi ambientali, nelle “periferie del mondo” – basti pensare, tra gli innumerevoli esempi, alla pratica del *fracking*, alle miniere di nichel, litio e coltan, o alla deforestazione massiva per far spazio all'allevamento intensivo.

La colonizzazione europea delle Americhe ha prodotto un modo violento di abitare la Terra che nega la possibilità di un mondo con i non europei: l'*abitare coloniale*. Oltre al genocidio delle popolazioni indigene e alla distruzione degli ecosistemi, questo insediamento coloniale ha trasformato la terra nel mosaico di fabbriche e piantagioni che caratterizza questa era geologica.⁴⁰⁹

Riteniamo, quindi, di aver chiarito in che senso un approccio che tenga conto dell'esperienza coloniale possa delineare una comprensione più ampia del problema dell'origine dell'Antropocene, in cui le dinamiche dell'espansione del capitale non coinvolgono unicamente aspetti economici. Ad ogni modo, l'esame del pensiero del franco-martinicano ci è servito per collegarci a un altro interesse della nostra ricerca, ovvero, poter riconoscere nell'eredità coloniale non solo i “produttori” della crisi climatica, ma, anche, le sue principali vittime e le modalità attraverso cui vengono prodotte le loro identità. In effetti, le implicazioni dell'“abitare coloniale” ci consentono di giustificare il nostro interesse per il tema della *dominazione razziale* come parte integrante delle criticità legate all'attuale epoca geologica. Svilupperemo questi aspetti nel prossimo paragrafo, tuttavia, in questa sede possiamo ricordare che Ferdinand

⁴⁰⁸ Cfr. pp. 66-78.

⁴⁰⁹ FERDINAND, M., *Decolonial ecology. Thinking from the Caribbean World*, cit., pp. 20-21.

propone in modo provocatorio il termine “Negrocene”, indicando con esso «l’era geologica in cui l’estensione dell’abitare coloniale e la distruzione dell’ambiente si accompagnano alla produzione materiale, sociale e politica dei Negri»⁴¹⁰.

Crediamo, dunque, che una *decolonizzazione dell’Antropocene* e della sua origine debba necessariamente tener conto delle profonde connessioni tra *violenza ambientale* e *violenza razziale*, ma soprattutto di come il razzismo determina la possibilità, svalutandone la vita, di aggressioni perpetue nei confronti dell’ambiente e degli umani e non-umani che vi ci abitano: «riconoscere come il non-umano slitta, come il non-umano viene fatto slittare sulla personalità come processo di assoggettamento (come nel *corpo nero reso carne e unità di energia*), è una dinamica misconosciuta della vita geologica che riscrive un testo radicalmente diverso per l’Antropocene»⁴¹¹.

⁴¹⁰ Ivi, pp. 59-60.

⁴¹¹ YUSOFF, K., *A Billion Black Anthropocenes or None*, cit., *The Inhumanities, Properties* 81 [il corsivo è nostro].

2 DELLA RAZZA O DEL NON-UMANO: DISIDENTIFICARE L'ONTOLOGIA DEL PRESENTE GEOLOGICO

Preso atto dell'importanza di saper riconoscere il ruolo del colonialismo per quel che concerne le origini dell'Antropocene, nelle pagine che seguono cercheremo di dare risalto all'imprescindibile apporto che un lavoro di analisi della categoria "razza" può brindare alla nostra indagine. Questa categoria non solo consente una comprensione critica delle dinamiche storico-economico-politiche che hanno prodotto la crisi ecologica, ma esemplifica, anche, la "logica estrattiva" impiegata dal prometeico *Homo Sapiens* del "Buon Antropocene" per rapportarsi all'*Alterità*. Nella prima sezione, dunque, affermeremo il *ruolo strutturale della razza* nella conformazione dell'odierno sistema-mondo capitalista cercando di mantenere un approccio che non si limiti a un riduzionismo economico e colga la *pluridimensionalità* degli effetti della produzione di identità razziali. In seguito, dimostreremo che la razza, intesa come archetipo metafisico di una *relazione radicale* con l'*Alterità*, rappresenta la "premessa ontologica" che ha reso anche le alterità umane "combustibile fossile" impiegato dal nostro modo di abitare la Terra. Nell'ultima sezione, invece, rivendicheremo l'utilità di questo lavoro di decostruzione della categoria "razza" per affrontare il tema della "relazionalità", di cui il presente geologico obbliga a tener conto: nell'ambito del linguaggio, tanto l'idea di "razza" quanto quella di "umano" sono espressione del processo relazionale che soggiace alla produzione di ogni identità. In questo modo, chiariremo in che senso la decolonizzazione dell'Antropocene conduce a un lavoro di *denaturalizzazione delle identità razziale* e a una conseguente *disidentificazione dell'ontologia*.

§2.1 Il ruolo strutturale e la dinamica pluridimensionale della produzione d'identità razziali nell'abitare coloniale dell'Antropocene: il potenziale euristico della categoria di "razza"

Nel paragrafo precedente abbiamo accennato al fatto che una decolonizzazione dell'Antropocene coinvolge anche un lavoro decostruttivo della categoria "razza". In effetti, nello sviluppo del nostro lavoro di ricerca, tale categoria si è rivelata essere un'asse strutturante delle diverse dinamiche scaturite dall'esperienza coloniale europea e più in generale della maniera radicale di rapportarsi all'*Alterità* che essa promosse. A ragion di

ciò, in questa sezione riteniamo opportuno ribadire quali siano i principali apporti conferiti da un'analisi dell'idea di "razza" che faccia riferimento a una bibliografia incentrata sugli studi sul colonialismo. In questo modo, è possibile dare risalto, da un lato, al *razzismo strutturale* che caratterizza "l'abitare coloniale", dove la "cosificazione" dello/a schiavo/a è imprescindibile per la massimizzazione dei profitti; dall'altro, al complesso processo storico che soggiace alla produzione delle identità "razzizzate", in cui ad essere determinante non è tanto la supposta differenza biologica tra i corpi quanto la *molteplicità di relazioni* che li legano.

Tra i vantaggi conferiti da una decolonizzazione dell'Antropocene e della narrazione della sua "origine", più sopra abbiamo menzionato quello di rendere visibile l'imprescindibile apporto dato dallo sfruttamento massivo della *schiavitù* alla vertiginosa accumulazione di capitale, sulle cui basi l'Europa di fine Settecento poté dare inizio all'industrializzazione della sua economia. Inoltre, per dare atto di come questo fenomeno abbia avuto un ruolo anche nella trasformazione dell'ambiente, possiamo ricordare l'esempio delle conseguenze prodotte nei secoli XVI e XVII dallo sviluppo del binomio zucchero-schiavitù⁴¹² sullo sfondo dell'unità economica della *piantagione* – primo esempio di coltivazione intensiva a livello globale, in cui i "benefici" garantiti dall'odierna chimica erano sostituiti da quelli "strappati" al lavoro non retribuito. L'incremento della richiesta di zucchero determinò non solo l'aumento della domanda di "manodopera" proveniente dalla tratta atlantica delle schiave e degli schiavi di origine africana, ma, anche, l'accelerazione su larga scala del fenomeno della deforestazione: la grande quantità di legname necessaria per produrre lo zucchero causò, in questo modo, la prima ondata di disboscamento delle foreste pluviali atlantiche.

L'ascesa del capitalismo dopo il 1450 fu accompagnata e resa possibile da un epocale spostamento di scale, velocità e scopi della *trasformazione ambientale attraverso l'espansione geografica*. La deforestazione del bacino della Vistola e delle foreste pluviali del Brasile atlantico, nel lungo XVII secolo, avvennero su una scala, e a una velocità, tra le cinque e le dieci volte maggiore rispetto a qualsiasi altra cosa nell'Europa medievale [...] A titolo d'esempio, nella Piccardia medievale (Francia nord-occidentale), per disboscare 12 mila ettari di foresta furono necessari

⁴¹² Cfr. pp. 49-52.

200 anni all'inizio del XII secolo. Quattro secoli più tardi, nel Brasile nord-orientale, all'epoca del boom dello zucchero, nel 1650, 12 mila ettari di foresta furono disboscati in un solo anno.⁴¹³

Se teniamo a mente quanto suggerito dalla prospettiva d'indagine decoloniale e la sua interpretazione del razzismo⁴¹⁴, il fatto che a partire dal XV secolo le persone ridotte in schiavitù tendano progressivamente a provenire in maniera esclusiva dal continente africano, fino ad apparire quale peculiarità dell'identità del/della nero/a, non è considerabile certo una casualità. Questo fenomeno, piuttosto, fu conseguenza della "tassonomia coloniale dei popoli" che, assegnando a ognuno di essi una "razza", identificava il loro *ruolo economico* nel nascente sistema capitalista. In quest'ottica, è possibile cogliere l'assoluta centralità della categoria "razza" per la conformazione del capitalismo coloniale/moderno.

Oltre a ciò, l'analisi dell'idea di "razza" a partire dello scenario del "Nuovo Mondo" consente di smentire un'opinione largamente diffusa: questa categoria, la cui comparsa viene solitamente fatta coincidere con lo sviluppo del sapere biologico/evoluzionista del XIX secolo, era in realtà già copiosamente impiegata nel "lungo XVI secolo". La distinzione tra esseri umani in base ai tratti fenotipici o ai "legami di sangue" era un fenomeno già noto a coloro che nella prima modernità furono costretti a "collaborare" con i colonizzatori europei per l'insediamento di nuove colonie o per la creazione e la coltura di piantagioni. In questa prospettiva d'indagine, dunque, lungi da poter essere considerata una nozione della biologia o una malsana e sporadica opinione, l'idea di razza rappresenta un formidabile *strumento di dominio* il cui impiego è teso alla naturalizzazione delle gerarchie di potere:

[...] nel caso dei popoli, tra loro molto diversi, era necessario *creare singole identità* al fine di connetterle al meglio a specifiche forme di *controllo del lavoro*. Ciascuna di queste identità fu *articolata su ogni razza*, e così il controllo di una specifica forma di lavoro poté significare, al contempo, il *controllo di uno specifico popolo dominato*. Questa nuova tecnologia di dominio/sfruttamento in cui razza e lavoro erano configurati in modo da apparire "*naturalmente*" associati ha goduto fino a oggi di uno straordinario successo.⁴¹⁵

⁴¹³ MOORE, J., *Antropocene o Capitalocene? Scenari di ecologia-mondo nell'era della crisi planetaria*, cit., CAPITOLO PRIMO – Natura e origine della nostra crisi ecologica, Le origini del capitalismo: dall'ecologia all'ecologia-mondo [il corsivo è nostro].

⁴¹⁴ Cfr. pp. 79-108.

⁴¹⁵ QUIJANO, A., *Colonialità del potere ed eurocentrismo in America Latina*, cit. pp. 79 [il corsivo è nostro].

Attraverso queste considerazioni crediamo di aver palesato l'imprescindibile apporto che l'impiego della categoria "razza" ha fornito non solo all'accumulazione di capitale, ma, anche, alla formazione di un modello di amministrazione del sociale le cui logiche, come attestano le ricerche di Segato e Rufer⁴¹⁶, continuano a funzionare nell'attualità. Pertanto, tenendo a mente la nozione di "abitare coloniale", possiamo affermare che la *razza* ha avuto, e continua ad avere, un ruolo fondamentale per quel che riguarda gli *aspetti economico-politici* del sistema-mondo inaugurato con la colonizzazione delle Americhe. Inoltre, in sintonia con la prospettiva decoloniale, anche i concetti di "ragione negra" e "necropolitica" di Mbembe⁴¹⁷, ci consentono di dare risalto alla continuità che, per mezzo della razza come strumento di dominio, lega le politiche del nostro presente all'eredità delle vicissitudini coloniali. Legame di una rilevanza e di una permanenza tali da indurre il filosofo camerunense a visualizzare negli avvenimenti odierni il dispiegarsi di un "divenire negro del mondo" che "sgretola" le frontiere dell'inappropriabile.

In quanto potenza di cattura, influenza e polarizzazione, il capitalismo ha sempre avuto bisogno di *sussidi razziali* per sfruttare le risorse planetarie. Così accadeva ieri, così accade oggi, proprio quando sta iniziando a ricolonizzare il proprio centro e le prospettive di una *negrizzazione del mondo* non sono mai state tanto evidenti.⁴¹⁸

Ad ogni modo, tornando a considerare il pensiero di Mbembe, non intendiamo unicamente appurare il funzionamento della discriminazione razziale nel quadro di un sistema economico. Piuttosto, l'impiego di una bibliografia più imperniata sull'analisi dell'Identità Nera ci consente di dare risalto alla *pluridimensionalità* delle dinamiche che caratterizzano il fenomeno della produzione di soggetti di razza. In effetti, le riflessioni del filosofo camerunense, così come quelle di Fanon⁴¹⁹, ci portano ad affermare che, sebbene l'identità razziale qui indagata sia un'"invenzione", un "prodotto della fantasia", essa genera profonde ripercussioni sia nelle persone a cui viene affibbiata che nel comportamento di un'intera società. In questo modo, anche il *razzismo* non può essere

⁴¹⁶ Cfr. pp. 104-106.

⁴¹⁷ Cfr. pp. 122-134.

⁴¹⁸ MBEMBE, A., *Critica della ragione negra*, cit., p. 289.

⁴¹⁹ Cfr. pp. 110-121.

considerato un saltuario e innato atteggiamento che sorge in risposta agli scenari di crisi, dal momento che rappresenta una componente strutturale di alcune società che si sviluppa nel contesto dello sfruttamento dei gruppi umani dominati.

A partire da queste considerazioni, è possibile identificare la presenza della discriminazione razziale in diversi ambiti dell'esistenza umana, tra cui la psiche dell'individuo, il linguaggio, il sapere medico, l'istituzione scolastica e finanche nelle opere audiovisive. Inoltre, la concezione fanoniana di "sociogenesi" dimostra che i processi di significazione razziale agiscono necessariamente su e attraverso il *corpo del soggetto di razza*, attestandone in questa maniera la *dimensione sociale*, e non solo biologica, che lo caratterizza e che è condizione necessaria per la sua trasformazione in oggetto da cui estrarre profitto. Così, riteniamo che questa molteplicità di dimensioni in cui interviene la "fabbricazione" delle identità razzizzate ci consente di rivendicare, da un lato, il potenziale euristico della categoria in questione, dall'altro, la nostra scelta di assumerla quale nozione privilegiata per approcciarsi in maniera critica alle problematiche politiche sollevate dall'Antropocene. Altresì, un ulteriore vantaggio brindato dall'indagare il razzismo a partire dal contesto coloniale, consiste nella possibilità di affermare che la produzione dei soggetti di razza può essere intesa quale archetipo metafisico della *relazione radicale e negativa con l'Alterità* che, come ricordato più sopra, contraddistingue la concezione di *anthropos* della narrazione ufficiale dell'Antropocene.

§2.2 La "razza" come archetipo metafisico della relazione radicale e negativa con l'Alterità dell'abitare coloniale: la logica estrattiva nel linguaggio che produce identità razziali

Lo sviluppo della nostra ricerca ha messo in luce che il tipo di umanità che avuto un ruolo determinante nella trasformazione dei delicati equilibri del sistema terrestre, ovvero quella occidentale, è caratterizzata da un *rapporto oggettuale* con la natura: il ritenersi non appartenere costitutivamente al mondo, la spinge a considerare l'ambiente che la circonda quale spazio oggettivo in attesa di essere modellato a seconda delle sue esigenze materiali. In virtù dell'analisi dell'idea di "razza" appena menzionata, e dei suoi numerosi risvolti teorici, riteniamo di poter affermare che tale rapporto coincide con quello che la matrice coloniale/moderna del potere ha instaurato con l'Alterità. La

genealogia della definizione di “Uomo” tracciata da Sylvia Wynter⁴²⁰ in *Unsettling the coloniality of Being/Power/Truth/Freedom*, nonché le trasformazioni del razzismo religioso del XVI secolo⁴²¹, dimostrano che l’incontro con le genti di un mondo che prima del 1492 non si riteneva potesse esistere procurò tutta una serie di cambiamenti nella maniera europea di concepire l’Altro. Tra questi, trova spazio l’impiego del principio di razza per riferirsi all’*alterità assoluta*, ovvero, a colui che, espressione di una “residualità animale”, rappresenta tutto ciò che non è il sé, il non-umano. È proprio tale attribuzione che consente di «rendere la persona umana *solubile nella cosa*, nell’oggetto o nella merce»⁴²².

Ciò che in questa sezione intendiamo mettere in chiaro, dunque, è che l’utilità di un’analisi della produzione delle identità razziali in un’indagine che affronta il tema del problema ambientale risiede nella possibilità di cogliere la *logica* che il prometeico *Homo Sapiens* della narrazione ufficiale dell’Antropocene ha impiegato per trasformare anche i corpi degli *esseri umani in risorse*, in qualità in attesa di essere estratte per incrementare l’accumulazione di capitale. Che la logica della massimizzazione dei profitti abbia avuto un impatto notevole sul clima terrestre è un fatto assodato ed evidente; meno nota, invece, è la maniera in cui la stessa si è servita e continua a servirsi di “combustibile umano” grazie alla produzione di soggetti di razza. In effetti, crediamo che situando la prospettiva delle nostre ricerche a partire dal contesto coloniale abbiamo dimostrato che l’idea di razza è considerabile un eccezionale “strumento euristico” in grado di rendere intellegibili i parametri che determinano le politiche di salute pubblica, come attestano gli studi sul razzismo ambientale, o le cause che nel terzo millennio giustificano le disumane condizioni lavorative delle miniere in cui vengono estratti quei componenti essenziali per le nostre tecnologie “*smart*”.

Da un punto di filosofico, considerare la produzione di identità razziali quale archetipo di una relazione radicalmente negativa con l’Alterità ci consente di “visualizzare” quei “movimenti dialettici” che, a monte di quell’impossibilità ontologica di riconoscimento segnalata da Fanon, precedono e giustificano la *cosificazione dell’Altro*. In effetti, sia il martinicano che Mbembe sostengono che i processi di razzializzazione hanno nella dimensione corporea il primo “bersaglio” da colpire per

⁴²⁰ Cfr. pp. 145-156.

⁴²¹ Cfr. pp. 99-103.

⁴²² MBEMBE, A., *Critica della ragione negra*, cit., p. 62 [il corsivo è nostro].

plasmare l'oggettualità delle loro vittime. In quest'ottica, il corpo, ben oltre una "piatta" concezione anatomica, possiede una *dimensione sociale* in cui operano e s'intersecano meccanismi di differenziazione e naturalizzazione delle gerarchie; così, «produrre il Negro significa produrre il legame sociale di sudditanza e un corpo di sfruttamento, cioè un corpo completamente esposto alla volontà di un padrone e dal quale ci si sforza di ottenere la massima redditività»⁴²³. A partire da ciò, è possibile affermare che, sebbene la categoria "razza" sia il prodotto della fantasia umana e non un'accertabile verità anatomica, essa possiede un potere performativo tale da incidere sullo *statuto ontologico* dell'essere umano e renderlo un *oggetto non-umano*, una cosa con delle qualità potenzialmente estraibili.

L'identità Nera come prodotto di una relazione metafisica assolutamente negatrice dell'umanità dell'Altro, quindi, è l'aspetto concettuale mediante cui abbiamo cercato di dare risalto al silenzioso legame che unisce crisi ecologica, esperienza coloniale e razzismo. In quest'ottica, risulta decisivo ancora una volta l'apporto di Ferdinand, la cui opera abilita, quasi fosse un "ponte epistemico", "l'intrusione" di una particolare riflessione filosofica nel problema dell'Antropocene. L'"ecologia decoloniale" del franco-martinicano, infatti, ha proprio l'obiettivo di disseppellire il suddetto silenzioso legame cercando di rimarginare la "doppia frattura ambientale e coloniale"⁴²⁴ che ha naturalizzato e celato all'Uomo Bianco della modernità il suo distruttivo modo di rapportarsi alle alterità. Così, servendoci delle sue poetiche parole, possiamo dare atto e affermare che questa relazione radicale con l'Alterità, foggiate con l'esperienza coloniale e il suo modo di abitare la Terra, è ciò che consente di trasformare gli esseri umani in risorse, in quel "combustibile fossile" il cui impiego nelle piantagioni della modernità e nelle miniere dei nostri giorni procura il benessere materiale della madrepatria colonizzatrice. Riflettendo sull'appellativo "legno d'ebano", affibbiato alle vittime della tratta atlantica, Ferdinand ci ricorda che:

I Neri Africani non sono paragonati ad alberi che vivono in una foresta e risplendono nei loro rami, ma al *legno*, alla *materia* che viene estratta dall'essere vivente e che servirà a rifornire le officine e le case della Piantagione. Proprio come le foreste delle Americhe venivano abbattute e poi bruciate sotto calderoni di succo di canna, il legno d'ebano dell'Africa veniva portato via per

⁴²³ MBEMBE, A., *Critica della ragione negra*, cit., p. 43 [il corsivo è nostro].

⁴²⁴ Cfr. pp. 66-72.

sostenere l'abitare coloniale, rendendo la tratta transatlantica degli schiavi una deforestazione umana dell'Africa. La designazione dei Neri Africani come "legno d'ebano" trasforma discorsivamente queste vite umane in una "risorsa" energetica. La tratta transatlantica degli schiavi e la politica della natalità creano la fantasia che essi siano una risorsa rinnovabile. [...] Come nel caso del petrolio, del gas, del carbone e del legno, la modernità ha prodotto anche un'energia Negra.⁴²⁵

A queste considerazioni occorre aggiungere che il *linguaggio*, come già osservava Fanon, riveste un ruolo fondamentale in questo processo di "cosificazione" della persona umana. In effetti, riallacciandoci a quanto sostenuto da Yusoff⁴²⁶ sulla similitudine tra la "grammatica" della geologica e quella della produzione di identità razziali, va ricordato che «il linguaggio della materialità e la sua divisione tra vita e non vita, e il suo accostamento ai concetti di umano e non-umano, hanno facilitato le divisioni tra soggetti intesi come umani e *soggetti valutati come carne* (o *materia disumana*)»⁴²⁷. In questo modo, attraverso la proposta della geografa inglese, è possibile affermare che in maniera analoga al linguaggio della scienza geologica, anche il corpo della persona razzizzata è considerato materia passiva le cui "qualità" possono essere estratte e valorizzate mediante l'agire del "padrone Bianco". In altre parole, ciò che accomuna l'ambito scientifico di provenienza della nozione "Antropocene" e la produzione di soggetti di razza è l'impiego di una *grammatica estrattiva* nel definire le proprietà di quanto è ritenuto non umano.

Riteniamo di aver dimostrato che la scelta di approcciarsi alla categoria "razza" come maniera radicale di relazione con l'Alterità possiede ripercussioni filosofiche tali da poter giustificare lo studio del fenomeno della produzione del soggetto razziale in una ricerca che aspira a una decolonizzazione dell'Antropocene. La performatività della categoria in questione, in grado di dare forma di risorsa alla materia, consente di poter asserire che «le tecnologie della razza sono anche geologie della razza, in cui *le designazioni metafisiche hanno effetti geofisici*»⁴²⁸. Inoltre, il potenziale euristico brindatoci da una decostruzione della razza a partire dall'esperienza del colonialismo non si esaurisce in un lavoro retrospettivo sulle origini dell'"abitare coloniale", ma offre, anche, gli strumenti per poter riconoscere nell'odierno sistema di compensazione di

⁴²⁵ FERDINAND, M., *Decolonial ecology. Thinking from the Caribbean World*, cit., p. 59.

⁴²⁶ Cfr. pp. 162-170.

⁴²⁷ YUSOFF, K., *A Billion Black Anthropocenes or None*, cit., *Geology, Race and Matter* [il corsivo è nostro].

⁴²⁸ EAD., *The Inhumanities*, cit., p. 4 [il corsivo è nostro].

emissioni di CO₂, nella deforestazione e più in generale nel cambiamento climatico «un'impresa neocoloniale che perpetua l'estrazione attraverso il dislocamento dei residui e il retaggio continuo degli “esperimenti” coloniali»⁴²⁹. A partire da queste analisi, quindi, possiamo affermare che un'indagine sulla nozione “Antropocene” non potrà dirsi completa se non prende seriamente in esame il peso specifico della categoria di “razza” nella narrazione stessa del nostro presente geologico:

Quando l'Antropocene proclama il linguaggio della vita di specie – *anthropos* – mediante un universale di tipo geologico, cancella in modo meticoloso le storie di razzismo che sono state incubate tramite la struttura normativa delle relazioni geologiche. La categorizzazione razziale della Negritudine condivide i suoi natali con l'estrazione mineraria del Nuovo Mondo, così come il colonialismo in prima battuta è nato dall'impeto materiale. Ciò significa che l'idea di Negritudine e il trasferimento e lo sradicamento delle popolazioni indigene vengono intrappolati e definiti nella scia ontologica della geologia.⁴³⁰

Pertanto, è possibile individuare il legame tra il razzismo strutturale della nostra società occidentale e la concettualizzazione del problema ambientale anche nella grammatica della geologia. Nella prossima sezione, invece, vedremo come l'analisi dell'identità di razza nella dimensione del linguaggio, ci ha dato modo di cogliere un'ulteriore sfida concettuale “lanciata” dall'Antropocene.

§2.3 La relazionalità nel linguaggio e la denaturalizzazione delle idee di “razza” e “umano”: perché disidentificare l'ontologia dell'Antropocene

Concludiamo questo paragrafo cercando di chiarire quali sono gli apporti che la nostra indagine può conferire alla comprensione della “condizione” rivelata dall'ingresso nella nuova epoca geologica. Più sopra, abbiamo ricordato che lungi da esprimere il trionfo tecnico di un essere che non appartiene costitutivamente al mondo e che considera la natura «come “oggetto” separato e contrapposto»⁴³¹ – caratteristiche fatte proprie dai

⁴²⁹ EAD., *A Billion Black Anthropocenes or None*, cit., Golden Spikes and Dubious Origins, Earth Archives, Geologic Subjects, and the Race of Strata.

⁴³⁰ Ivi, *Geology, Race and Matter*.

⁴³¹ SALOTTOLO, D., *Considerazioni sulla nozione di mondo e di rapporto al mondo nell'epoca dell'Antropocene: saggio sulla filosofia del XXI secolo*, cit., p.214.

primi due presupposti filosofici del Buon Antropocene⁴³² – l’Antropocene refuta la supposta *eccezionalità ontologica dell’umano* facendo emergere il complesso intreccio di processi retroattivi in cui è inserito. In altre parole, l’acquisizione dello statuto ontologico di “forza tellurica” da parte di un’umanità sovente intesa in termini prometeici, dimostra paradossalmente che l’umano non è un essere che si autodetermina in modo assoluto, ma un essere “imbrigliato” in una dimensione di pura relazionalità.

*Y como se trata de una matriz de relacionalidad, esa naturaleza-objeto revela también qué tipo de Naturaleza Humana supone el “Antropoceno”, o mejor dicho, quién es el Anthropos que dio fin al mundo del Holoceno. Desde los conquistadores de “nuevos mundos” que surcaban el Atlántico en busca de tesoros apropiables en el siglo XVI, a los conquistadores del espacio que en el siglo XXI proyectan delirios posthumanistas, aceleracionistas y empresas “terraformadoras” de otros planetas, el habitus conquistual del varón blanco sigue peligrosamente libre sobre la Tierra, determinando las formas hegemónicas de “sentirse Humano”.*⁴³³

Da un punto di vista filosofico, abbiamo cercato di cogliere questa *dimensione relazionale* nell’occultamento delle dinamiche di produzione delle categorie di “umano” e “razza”, che, in luogo di raffigurare idee di per sé evidenti nel campo della biologia e della metafisica, sono delle identità espressione di processi storico-sociali. In effetti, tanto il pensiero decoloniale come quello di Fanon e Mbembe suggeriscono che la categoria “razza” è una costruzione storica, ragion per cui è anche “flessibile” nel suo significato. Tuttavia, è nel prestare particolare attenzione alla dimensione del *linguaggio* che abbiamo intrapreso un lavoro di *denaturalizzazione* sia di questa “forma egemonica di sentirsi Umano” celata dal racconto prometeico dell’Antropocene, sia delle identità razziali. Tale lavoro, per cui gli apporti di Guillaumin⁴³⁴ e Wynter si rivelano di fondamentale importanza, non ha solo l’obiettivo di “togliere la maschera” all’astratto *anthropos* che

⁴³² Cfr. pp. 32-42.

⁴³³ MACHADO ARAÓZ, H., *El extractivismo y las raíces del “Antropoceno”. Regímenes de sensibilidad, régimen climático y derechos de la Naturaleza*, cit., p. 422 [E poiché è una matrice di relazionalità, questa natura-oggetto rivela anche che tipo di Natura Umana presuppone l’“Antropocene”, o, meglio, chi è l’*Anthropos* che ha portato alla fine del mondo dell’Olocene. Dai conquistatori di “nuovi mondi” che nel XVI secolo solcavano l’Atlantico in cerca di tesori appropriabili, ai conquistatori dello spazio che nel XXI secolo progettano deliri post-umanisti e accelerazionisti e imprese di “terraformazione” di altri pianeti, l’*habitus* conquistatore del maschio bianco rimane pericolosamente libero sulla Terra, determinando le forme egemoniche del “sentirsi umani”].

⁴³⁴ Cfr. pp. 136-145.

da il nome all'epoca geologica di nostro interesse, ma, anche, di sottolineare come rappresenti solo un modo possibile di essere umano che si definisce sempre in funzione di un Alterità. Quest'ultimo aspetto ci consente di affermare che una siffatta denaturalizzazione conduce a un'opera di *disidentificazione dell'ontologia*.

Come è possibile dedurre dalle analisi di Guillaumin sul linguaggio dell'ideologia razzista, la *razza* è una categoria necessariamente relazionale, in quanto la sua stessa definizione presuppone sempre una norma di riferimento, che è quella dell'idea di "umano" considerata "naturale" dai gruppi che detengono il potere. Tale "naturalità" sarebbe conseguenza del fatto che il gruppo sociale maggioritario occupa un luogo d'enunciazione privilegiato, grazie al quale gode del privilegio di non essere definito e di vedere occultate le proprie specificità. Queste ultime, tuttavia, sono individuabili mediante un "gioco di opposizioni": la negazione delle peculiarità "naturali" dell'identità dei gruppi minoritari fa emergere poco a poco le caratteristiche di quello egemone. In maniera analoga, riteniamo che gli strumenti guillauminiani possano essere utilizzati per far emergere gli specifici tratti socio-storico-culturali dell'*ἄνθρωπος* coinvolto nella designazione del nome dell'attuale epoca geologica. D'altro canto, le riflessioni di Wynter sulla categoria di "umano" restituiscono una ricostruzione genealogica della concezione occidentale di "Uomo" dove l'esperienza coloniale riveste un ruolo fondamentale, dal momento che propiziò l'incontro con l'*Alterità assoluta*, che, in modo simile al "gioco di opposizione" di cui sopra, venne "inchiodata" nell'idea di "razza" "offrendo i parametri" per definire quel che non è previsto dal significato di "Uomo". Anche la categoria "umano", quindi, è necessariamente di tipo relazionale.

Attraverso le suggestive elaborazioni teoriche di Wynter, che attribuisce al linguaggio un'importanza tale da definire l'essere umano quale *Homo Narrans*⁴³⁵, riteniamo di aver dimostrato che una "prospettiva d'indagine decoloniale" della narrazione dell'Antropocene consente di individuare e "provincializzare" il tipo di umano che generò la crisi climatica. Altresì, questo lavoro attesta che quel che la pensatrice giamaicana definisce "Uomo2" è solo *uno dei modi possibili* di essere umano che abitano la Terra e che, pertanto, non c'è nulla di più sbagliato che considerare l'Antropocene come un inevitabile destino prodotto dalla "naturale" essenza dell'umanità. Evidentemente, che l'umano non possa essere ridotto a un evolucionistico *Homo Sapiens* i cui comportamenti

⁴³⁵ Cfr. pp. 152-153.

sono biologicamente determinati non rimuove la crisi ecologica in atto; tuttavia, il riconoscimento del fatto che il nostro è solo uno dei modi di essere umani rappresenta un momento necessario per potersi “aprire” a tipi di umanità altri, che siano in grado di affrontare la problematica ambientale attraverso una logica che non sia quella coloniale, distruttiva ed estrattiva che vi ci ha condotto. Pertanto, servendoci delle parole di Wynter, terminiamo questo paragrafo ribadendo la necessità di una denaturalizzazione dell’*anthropos* ritenuto origine del cambiamento climatico, e più in generale delle identità, come quelle razziali, che dietro l’irrealizzabile fantasia dell’auto-determinazione totale occultano la *pura relazionalità* – biologica, sociale, linguistica, metafisica – che contraddistingue l’essere umano. In altre parole, rivendichiamo la necessità di un lavoro di *disidentificazione dell’ontologia*, operazione senza la quale si corre il rischio di non poter immaginare un futuro più “umanamente” sostenibile.

[...] l’Occidente, negli ultimi cinquecento anni, ha fatto confluire l’*intera* specie umana nel suo modello *egemonico*, e oramai puramente laico (post-monoteista, post-civico mono-umanista, quindi liberale *mono-umanista*) di essere *umano*. Questa è la versione nei cui termini l’umano è stato ridefinito, a partire dal XIX secolo, sul modello scientifico naturale di un organismo naturale. [...] Si tratta della messa in atto di una *concezione* esclusivamente mono-umanista, laica e liberale dell’umano – l’Uomo-come-*homo oeconomicus* –, nonché della sovrarappresentazione retorica di questa concezione di classe dell’essere umano (come se fosse la *classe delle classi* dell’essere umano stesso). Indovinate cosa succede? I suoi risultati empirici, sia nel bene che nel male, non sono stati meno estesi. Ma, allo stesso tempo, nemmeno causati da un *modo specifico del genere umano*! Questo è l’aspetto terrificante del rapporto del Time. Pensa che le cause del riscaldamento globale siano le attività umane, ma non è così! I Masai che sono stati (e vengono) sfollati non hanno nulla a che fare con il riscaldamento globale! La causa siamo tutti noi – la classe media occidentale e mimeticamente occidentalizzata – dal momento che siamo caduti nella trappola di modellare noi stessi sul modello mimetico della concezione liberale mono-umanista della borghesia Occidentale, l’Uomo2.⁴³⁶

⁴³⁶ WYNTER, S.-MCKITTRICK, K., *Unparalleled Catastrophe for Our Species? Or, to Give Humanness a Different Future: Conversations*, cit., pp. 21-22.

3 L'ANTROPOCENE E LA CONFUTAZIONE DEL DUALISMO ONTOLOGICO E DELL'ANTROPOCENTRISMO: L'IPOTESI GAIA E IL PROSPETTIVISMO AMERINDIO COME NUOVE PROSPETTIVE PER IL VIVENTE

Con il precedente paragrafo abbiamo messo in rilievo l'imprescindibilità di un lavoro di analisi della categoria "razza" per un'indagine che voglia approcciarsi all'Antropocene a partire da una prospettiva decoloniale. Da un punto di vista filosofico, riteniamo che il lavoro sin qui svolto indichi l'auspicabilità di una decolonizzazione del nostro presente geologico. Questa operazione critica, infatti, è in grado di fornire una convincente ricostruzione delle origini dell'Antropocene e "smascherare" l'identità tanto dei produttori quanto delle vittime che vengono invisibilizzate dal ricorso all'universale "ἄνθρωπος".

Portando a termine il nostro lavoro⁴³⁷, in quest'ultimo paragrafo ricorremo a bibliografia proveniente dall'antropologia contemporanea per elaborare le ripercussioni filosofiche legate alla confutazione del *dualismo ontologico* e dell'*antropocentrismo* causato "paradossalmente" dall'avvento dell'Antropocene. L'obiettivo è quello di sottolineare l'esigenza di una nuova prospettiva per *definire il vivente* in tutta la sua relazionalità e indicare alcune strade per intraprendere questo compito epocale. Pertanto, nella prima sezione, chiariremo i motivi che ci inducono alla ricerca di una visione più ampia delle relazioni che legano le entità umane a quelle non-umane e giustificheremo il ricorso ad alcuni autori aderenti all'"*ontological turn*" dell'antropologia. In seguito, presenteremo la rilettura dell'ipotesi Gaia sviluppata da Bruno Latour. Le riflessioni del celebre antropologo francese sono in grado di superare la supposta eccezionalità ontologica dell'essere umano attribuendo *agency* anche alle entità non-umane e facendo luce sui processi retroattivi che ci legano ad esse. Nell'ultima sezione, infine, esamineremo la nozione di "prospettivismo amerindio", elaborata da Eduardo Viveiros de Castro a partire dalle cosmologie amerindie. In questo modo, descriveremo una definizione di umano che, tendendo a una antropomorfizzazione dell'esistente, cerca di

⁴³⁷ Siamo consci del fatto che le analisi riportate nelle seguenti pagine non esaminano in maniera esaustiva la tematica che si propongono di indagare. Ad ogni modo, abbiamo considerato opportuno dare spazio a queste riflessioni perché pongono le basi per un eventuale sviluppo della nostra ricerca più incentrato su un lavoro costruttivo, che sia in grado di delineare nuove prospettive ermeneutiche per la comprensione del problema ambientale.

ripensare radicalmente il dualismo Natura/Cultura e riconoscere *agency*, intenzionalità e diritti nelle entità non-umane.

§3.1 La confutazione dell'antropocentrismo e del dualismo ontologico: l'inadeguatezza delle nozioni di Natura e Umano per riflettere la relazionalità del vivente

Nel corso della nostra ricerca abbiamo menzionato a più riprese quelli che possono essere considerati i presupposti filosofici della narrazione ufficiale dell'Antropocene – la concezione “negativa” di essere umano, la Terra come spazio calcolabile, la separazione tra storia umana e storia del pianeta. In particolar modo, conviene ricordare che tali presupposti sono riconducibili al *dualismo ontologico natura/umano* che contraddistingue buona parte del pensiero filosofico della modernità, nonché al suo prometeico *antropocentrismo*⁴³⁸. Com'è facilmente intuibile, queste due caratteristiche sono inconciliabili con quanto il presente geologico ci rivela: risvegliati bruscamente da un delirio di dominio sulla natura, ci ritroviamo a dover riconoscere la nostra *essenziale dipendenza materiale* da altre entità che, come l'umano, interagiscono con gli equilibri del Sistema-Terra.

A partire da queste considerazioni, appare chiaro che un confronto “critico” con le implicazioni dell'ingresso nell'epoca dell'Antropocene deve necessariamente rinunciare al dualismo ontologico e all'antropocentrismo al fine di proporzionare una comprensione della relazionalità del vivente in grado di affrontare il carattere radicalmente “nuovo” delle sfide, anche concettuali, che la problematica ambientale ci invita a cogliere. In effetti, Chakrabarty sostiene che la caduta dell'umano nella “*deep history*” rende “insufficienti” buona parte dei paradigmi teorici impiegati per analizzare il nostro presente geologico e per elaborare soluzioni tese a mitigare l'emergenza climatica⁴³⁹. Su tutte, è sicuramente la definizione della Natura come *ente passivo* e in attesa di essere “modellato” a rendere “insicure” le soluzioni geingegneristiche previste dal “Buon Antropocene” e “limitate” le analisi che, inscrivendo la natura sotto il dominio umano, riducono il problema ambientale a quello del capitalismo. Per lo storico postcoloniale indiano, l'avvento dell'Antropocene ci richiede di assumere una prospettiva “zoocentrica”, ovvero, una «visione che colloca gli umani saldamente all'interno di una

⁴³⁸ Cfr. pp. 23-31.

⁴³⁹ Cfr. pp. 62-64.

più ampia visione della vita e delle dinamiche planetarie»⁴⁴⁰ e che consente di ripensare l'umanità come agente collettivo trasformatore di e dipendente da una fitta rete di processi extra-umani.

Alla luce di quanto emerso dalle nostre ricerche, possiamo affermare che un approccio critico al problema della *condizione* posto dall'Antropocene esige un lavoro di elaborazione di paradigmi epistemologici “altri” nonché, direbbe Wynter, di *definizioni di essere umano “altre”* in grado di restituire la pluralità di relazioni che legano le diverse entità che abitano e trasformano il pianeta Terra – “altri”, rispetto a quelli riconducibili alla modernità occidentale. Considerando anche l'interdisciplinarietà stessa del concetto di Antropocene, riteniamo che per assolvere questo compito sia adeguato rivolgersi alla disciplina antropologica. In particolar modo, ci riferiamo agli interessanti apporti sviluppati dalla “svolta ontologica” che ha riguardato parte dell'antropologia contemporanea⁴⁴¹ e che esprime «un cambiamento in corso nella discussione “ontologica” intorno a ciò che esiste ed è reale, a ciò che va inteso con “essere”, e al modo di tracciare in molti campi disciplinari distinzioni e relazioni tra diversi tipi di enti o “esistenti”»⁴⁴². Tale svolta consisterebbe, dunque, in un intervento metodologico che trasforma il *problema epistemologico* del “come” si vedono le cose nella *questione ontologica* di “cosa” c'è da vedere.

Rispetto agli interessi generali della nostra tesi, e tenendo conto che una prospettiva decoloniale deve essere in grado di superare il modello epistemico occidentale della “*hybris del punto zero*”⁴⁴³, riteniamo che questo indirizzo di studi dell'antropologia possa aiutarci a “provincializzare” *l'ontologia moderna*, intendendola semplicemente come una formazione ontologica tra altre, che differiscono da quella moderna non perché siano carenti della distinzione fra natura e cultura, ma perché organizzano l'esistente in maniera diversa⁴⁴⁴. In effetti, proprio per andare oltre le “frontiere concettuali” ereditate

⁴⁴⁰ CHAKRABARTY, D., *La condizione umana nell'Antropocene*, cit., p. 79.

⁴⁴¹ Tra gli scritti più decisivi in questo ambito segnaliamo: DESCOLA, P., *Par-delà nature et culture*, Gallimard, Paris 2005; LATOUR, B., *Non siamo mai stati moderni*, cit.; VIVEIROS DE CASTRO, E., *Metafisiche cannibali. Elementi di antropologia post-strutturale*, cit.

⁴⁴² MANCUSO, A., *Antropologia, “svolta ontologica”, politica. Descola, Latour, Viveiros de Castro*, in “Archivio antropologico Mediterraneo”, anno XIX, n. 18, 2016, p. 120.

⁴⁴³ Cfr. pp. 92-93.

⁴⁴⁴ Ad esempio, attraverso i suoi studi etnografici, in *Par-delà nature et culture* Philippe Descola delinea quattro “armature ontologiche” basiche costruite dalle popolazioni umane. Il “naturalismo” (che include l'ontologia moderna) distribuisce l'esistente in due grandi domini: la natura e la cultura. L'“animismo” invece, concepisce le entità che esistono come emergenti dalle relazioni che le uniscono ad altre come nodi in una rete. L'“analogismo” a sua volta opera nei termini di una dinamica originale che ripete se stessa da un livello micro ad uno macro. Il “totemismo”, infine, distribuisce gruppi di umani e non umani all'interno

dal dualismo moderno, il lavoro degli antropologi aderenti all'*ontological turn* spesso trae ispirazione dalla maniera in cui diverse popolazioni non occidentali hanno d'intendere le *relazioni tra umani e non-umani*. Pertanto, nelle sezioni che seguono presenteremo in maniera sintetica gli apporti delle riflessioni sull'"ipotesi Gaia" di Bruno Latour e del "prospettivismo amerindio" di Eduardo Viveiros de Castro con l'obiettivo di abbozzare definizioni di Natura e Umanità che riflettano la relazionalità del vivente.

3.2 L'ipotesi Gaia secondo Bruno Latour: riconoscere l'agentività non-umana per un decentramento dell'umano nella geostoria

Tra i presupposti filosofici della narrazione "ufficiale" dell'Antropocene, in precedenza abbiamo segnalato quello relativo all'idea di un "Globo" controllabile nella sua totalità, perfettamente rappresentato dalla celebre fotografia intitolata *Terra che sorge*⁴⁴⁵. Proprio nei confronti di quest'idea, Latour oppone l'immagine di *Gaia*. In una delle sue più recenti pubblicazioni, l'antropologo francese affronta il tema del cambiamento climatico e ne segnala le implicazioni epistemologiche scaturite dal fatto che con l'Antropocene «i due grandi principi unificatori – la Natura e l'Umano – diventano sempre più inverosimili»⁴⁴⁶. In effetti, per Latour, che elabora una rilettura delle teorie di Lovelock, queste implicazioni sono di un'imponenza tale da portarlo ad affermare che l'Antropocene «può divenire il concetto filosofico, religioso, antropologico e, come vedremo ben presto, politico più pertinente per cominciare a voltare le spalle definitivamente alle nozioni di "moderno" e "modernità"»⁴⁴⁷.

Sul finire degli anni Settanta, l'ipotesi Gaia di Lovelock⁴⁴⁸ delineava una comprensione radicalmente nuova del nostro pianeta, secondo cui il "fertile" equilibrio della biosfera, peculiarità della Terra, sarebbe frutto della *perpetua relazione* tra gli *organismi viventi* e le *componenti inorganiche*. In termini generali, secondo il chimico inglese precursore del paradigma del Sistema-Terra, la vita non è un qualcosa che riguarda solo le specie che dimorano sulla superficie terrestre, ma un fenomeno reso possibile da

di insiemi guidati da antenati comuni e che sono ontologicamente distinti l'uno dall'altro [DESCOLA, P., *Par-delà nature et culture*, cit.]

⁴⁴⁵ Cfr. p. 40.

⁴⁴⁶ LATOUR, B., *La sfida di Gaia. Il nuovo regime climatico*, cit., Conferenza IV L'Antropocene e la distruzione (dell'immagine) del Globo.

⁴⁴⁷ Ibid.

⁴⁴⁸ LOVELOCK, J., *Gaia, a New Look at Life on Earth*, cit.

un complesso insieme di meccanismi biogeochimici che rendono favorevoli le condizioni per il suo sviluppo. Inoltre, diversamente da Darwin, secondo cui la selezione degli esseri viventi si esprime in funzione della loro capacità di adattarsi all'ambiente, Lovelock sostiene che anche gli esseri viventi *adattano l'ambiente* alle loro esigenze vitali. A partire da queste brevi considerazioni è possibile intendere perché Latour, proponendo un confronto con le teorie di Galileo, rivendica la sostanziale novità della prospettiva dell'inglese: se il primo levò lo sguardo al cielo per tracciare la similitudine della Terra con gli altri corpi celesti, il secondo lo volse verso la superficie terrestre per comprenderne le specificità. Per Galileo la meccanica è in grado di illuminare il funzionamento della Terra in quanto pianeta, mentre per Lovelock è la *chimica* che ci aiuta a comprendere i processi che le consentono di "ospitare" la vita stessa:

[...] il pianeta blu appare improvvisamente come una lunga serie di *eventi* storici, casuali, specifici e contingenti, come fosse il risultato provvisorio e fragile di una geostoria. È come se, tre secoli e mezzo dopo, Lovelock avesse preso in considerazione alcuni tratti di quella stessa Terra di cui Galileo non *doveva* tenere conto al fine di poterla considerare un semplice corpo in caduta libera fra tanti altri. [...] Come se le qualità secondarie fossero tornate alla ribalta. [...] alla Terra che *si muove* di Galileo bisognava aggiungere la Terra che *si commuove* di Lovelock.⁴⁴⁹

Secondo questa ricostruzione, quindi, la Terra non è contraddistinta da meccanismi perenni come gli altri corpi celesti, ma da specifici eventi aleatori che hanno consentito il sorgere della vita, costituendo una *storia*. Più che all'universo sidereo galileiano e alla sua teoria della caduta libera che priva i corpi di ogni comportamento, secondo Latour occorre rivolgersi al cosmo limitato e contingente dei cicli geochimici della superficie terrestre: ciò significa abbandonare la prospettiva sovraterrrestre della *Terra che sorge* e assumerne una *terrestre*, più prossima a Gaia.

A partire da questa breve sintesi, possiamo comprendere perché Latour affronti il dibattito antropocenico servendosi dell'ipotesi Gaia ed elencare le principali ripercussioni che ne derivano. In primo luogo, la figura di Gaia consente al francese di sviluppare una critica all'idea stessa di Globo come totalità razionalmente articolabile attorno a un

⁴⁴⁹ LATOUR, B., *La sfida di Gaia. Il nuovo regime climatico*, cit., Conferenza III Gaia, figura (finalmente profana) della natura.

principio e, pertanto, governabile meccanicamente⁴⁵⁰. In effetti, la teoria di Lovelock non è comprensibile mediante il modello meccanicista sviluppatosi a partire dal dualismo natura/cultura, dal momento che non considera la Terra come un'unità che possiede coerenza interna. Piuttosto, «questo involucro fragile che chiama Gaia» è pensata dall'inglese come l'insieme di imprevedibili processi che mantengono un precario equilibrio *co-implicandosi*: tutti i viventi «retroagiscono “come” un superorganismo, ma la loro unità non può essere affidata ad alcuna figura di Governatore»⁴⁵¹. In altre parole, con l'ipotesi Gaia diviene possibile comprendere la *connessione* e l'*interdipendenza* dei processi biogeochimici, nonché il loro intreccio retroattivo con le azioni umane, senza doverli integrare in una prospettiva olistica. Così, per l'antropologo francese il grande merito di Lovelock

[...] risiede nel fatto che si è tuffato a capofitto in una questione impossibile: ottenere effetti di *connessione fra agency* senza per questo fare affidamento su una concezione insostenibile *della totalità*. Egli aveva intuito che l'estensione della metafora dell'organismo alla Terra non aveva alcun senso e che, tuttavia, i microagenti *conspiravano* davvero a far esistere in maniera duratura questa zona critica all'interno della quale si combinano tutti i viventi.⁴⁵²

Parlare di Gaia e non di Natura, quindi, implica un rifiuto della supposta eccezionalità ontologica dell'unico agente coordinatore e trasformatore del Globo, l'*ἄνθρωπος* del Buon Antropocene, e un *decentramento dell'umano* nella comprensione dei processi che “costruiscono” l'ambiente. Questo posizionamento consente di prendere in considerazione la molteplicità delle possibili connessioni tra gli organismi viventi, attraverso cui «ogni *agency* modifica le sue vicine, seppur molto leggermente, per rendere la propria sopravvivenza un po' meno improbabile»⁴⁵³. Qui emerge un ulteriore elemento che secondo Latour, anche in virtù della compatibilità con la sua “Teoria della rete di attori”⁴⁵⁴, possiede un'importanza notevole per il dibattito antropocenico: l'idea di Gaia

⁴⁵⁰ Occorre precisare che per elaborare questa critica Latour si serve dell'imponente trilogia sviluppata da Peter Sloterdijk, *Sfere*; in particolar modo del secondo volume: SLOTERDIJK, P., *Sphären II – Globen, Makrosphärologie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1999.

⁴⁵¹ LATOUR, B., *La sfida di Gaia. Il nuovo regime climatico*, cit., Conferenza III Gaia, figura (finalmente profana) della natura.

⁴⁵² Ibid.

⁴⁵³ Ibid.

⁴⁵⁴ Considerando i nostri obiettivi, in questa sede non risulta adeguato approfondire i contenuti della “Actor-Network-Theory” (ANT). In modo estremamente sintetico, l'ANT indaga le relazioni che s'instaurano nei processi di produzione dei saperi e la sua peculiarità risiede nel fatto che considera “attori” (o “attanti”) di

è in grado di esprimere l'*intenzionalità* presente in tutti gli agenti. In effetti, ognuno di essi, esattamente come l'essere umano, può trasformare ciò che lo circonda per rendere "migliore" la propria sopravvivenza. Al tempo stesso, questa estensione a tutti gli agenti della capacità di agire e dell'intenzionalità, implica un abbandono della ricerca di un'illusoria e armoniosa unità intellegibile del nostro pianeta, poiché dal brulicare "egoista" delle molteplici attività delle diverse *agencies* non emerge «una Causa finale suprema, ma un bel pasticcio. *Questo pasticcio è Gaia*»⁴⁵⁵.

A partire da questo quadro generale, possiamo affermare che l'interpretazione data da Latour all'ipotesi Gaia possiede il grande merito di offrirci nuove prospettive per approcciarci all'Antropocene, dal momento che refuta in maniera vigorosa la costitutiva non appartenenza dell'essere umano al mondo – con l'idea di Globo, ulteriore presupposto filosofico della prometeica narrazione ufficiale del presente geologico. L'ipotesi di Lovelock consente di concepire l'umano non come un'atemporale entità gettata in uno spazio neutro da plasmare, *ma come una delle molteplici agencies* che nel tempo e nello spazio *con-muovono* e *con-pongono* la Terra. In questa prospettiva, la potenza teorica di Gaia risiede nella sua capacità di illuminare la storicità dell'intreccio *di enti umani e non-umani*, affermandone, quindi, la *continuità ontologica*. Pertanto, secondo Latour, l'ingresso nell'Antropocene non sarebbe che il momento in cui l'umano prende atto di essere uno dei molti attori, organici e inorganici, della *geostoria* del nostro pianeta; questa scoperta, inoltre, implica una riconsiderazione strutturale dell'ontologia moderna occidentale:

Gaia è un'ingiunzione a rimaterializzare l'appartenenza al mondo, [...] in altre parole, Gaia è una *potenza di storicizzazione* [...] è il segnale di ritorno sulla Terra. Se si volesse riassumere il suo effetto, si potrebbe dire che è il solo mezzo per far tremare nuovamente di incertezza i moderni su quel che sono, sull'epoca in cui vivono e sul terreno che calpestano, esigendo quindi che inizino finalmente a tenere in seria considerazione il *presente*.⁴⁵⁶

Se l'avvento della nuova epoca geologica è in grado di far tremare i moderni, dunque, è proprio perché il loro paradigma epistemologico è talmente radicato sulla

questo intreccio di relazioni tanto gli umani quanti gli enti non umani. Per un approfondimento si rimanda a: LATOUR, B., *Non siamo mai stati moderni*, cit.

⁴⁵⁵ ID., *La sfida di Gaia. Il nuovo regime climatico*, cit., Conferenza III Gaia, figura (finalmente profana) della natura [il corsivo è nostro].

⁴⁵⁶ Ivi, Conferenza VI Come (non) farla finita con la fine dei tempi?.

distinzione natura/cultura, nonché sulla separazione tra soggetto e oggetto, da non cogliere le *implicazioni ontologiche* del fare parte di una geostoria. Tali implicazioni invalidano l'idea stessa di Globo e ci invitano ad abbandonare la prometeica prospettiva “volante” attraverso cui “studiamo” il pianeta dall'alto e ad assumerne una più prossima all'intreccio dei processi biogeochimici che lo conformano, *una prospettiva terrestre*. In quest'ottica, anche l'idea di umano viene radicalmente messa in discussione da una “considerazione seria” del presente geologico: in seguito alla confutazione del sogno di dominio sulla natura, l'*ἄνθρωπος* dell'Antropocene rassomiglia a «Babele dopo la caduta della grande torre. Alla fine, *l'umano non è più unificabile!* Alla fine, non è più fuori, disgiunto, dalla terra! Alla fine, *non è più fuori dalla storia terrestre!*»⁴⁵⁷.

Riteniamo, quindi, di aver dimostrato che l'ipotesi Gaia non solo ha il pregio di restituire alla Terra la potenza ontologica di agire, ma rappresenta, soprattutto, un'ottima approssimazione per ripensare alla nostra condizione di esseri immersi in una fitta quanto indomabile *rete di relazioni* che ci determina in maniera retroattiva. In questo senso, è possibile sostenere che Latour colga a pieno le sfide della nuova epoca geologica senza rinunciare alla possibilità di riflettere sull'umanità come agente collettivo; difatti, l'antropologo francese, «nell'accettare il concetto di Antropocene, lo risignifica radicalmente, pensandolo come il regno di un'infinità di *agencies* con cui l'uomo deve riconoscersi sempre in rapporto»⁴⁵⁸. Pertanto, è possibile concludere che una volta affrontata la relazionalità del vivente a cui il nostro presente geologico obbliga a pensare, e dopo aver decentrato il ruolo dell'*Homo Sapiens* nella storia del pianeta, non rimane altro che collaborare alla caduta della torre di Babele affinché altre definizioni più “mondane” dell'umano possano emergere:

Dinanzi all'Antropocene, una volta scartata la tentazione di vedervi semplicemente un nuovo avatar dello schema “Uomo vs Natura”, non c'è probabilmente soluzione migliore che *perseguire la disgregazione delle figurazioni abituali*, fino a pervenire a una nuova distribuzione degli agenti della geostoria – nuovi popoli per i quali il termine “umano” non ha necessariamente significato e la cui scala, forma, territorio e cosmologia devono essere ridisegnati. Vivere all'epoca

⁴⁵⁷ Ivi, Conferenza IV L'Antropocene e la distruzione (dell'immagine) del Globo [il corsivo è nostro].

⁴⁵⁸ MISSIROLI, P., *Teoria critica dell'Antropocene. Vivere dopo la Terra, vivere nella Terra*, cit., III Vivere nella Terra. Verso una critica imminente, 3.1 L'Antropocene come condizione.

dell'Antropocene è sforzarsi di ridefinire il compito politico per eccellenza: quale popolo formare, con quale cosmologia e su quale territorio?⁴⁵⁹

Nella sezione che segue, cercheremo di rispondere a queste domande servendoci di alcune suggestive elaborazioni teoriche che l'antropologo brasiliano Viveiros de Castro sviluppa a partire dallo studio delle cosmologie amerindie.

3.3 Il “prospettivismo amerindio” di Viveiros de Castro: l'essere umano come punto di vista per una comprensione non antropocentrica del vivente

Nelle ultime pagine di questo capitolo intendiamo presentare la nozione di “prospettivismo amerindio” di Viveiros de Castro come un'affascinante proposta in grado di ridefinire l'umano come condizione di tutti gli esseri viventi; inoltre, tale nozione proporziona una potente critica dell'antropocentrismo reso ormai obsoleto dall'avvento della nuova epoca geologica. In effetti, per quel che concerne le relazioni tra umani e non-umani, nonché la messa in discussione dell'umano come unico agente del Globo, è probabilmente dalle cosmologie amerindie che arriva la critica più efficace all'*eccezionalità ontologica* che caratterizza l'*anthropos* della narrazione ufficiale dell'Antropocene.

Le principali elaborazioni teoriche dell'antropologo brasiliano – fortemente influenzato, per quel che concerne il pensiero filosofico, dalle figure di Foucault, Deleuze e Guattari –, vengono sviluppate in dialogo con Latour e Descola e sono contenute nella sua opera seminale, *Metafisiche cannibali*. Qui, le sue pluridecennali ricerche di campo confluiscono per descrivere l'ontologia di alcune cosmologie amerindie – in particolar modo quella della popolazione Araweté – ed eseguire, in questo modo, la «nuova missione» dell'antropologia, ovvero, «essere la teoria-pratica della *decolonizzazione permanente del pensiero*»⁴⁶⁰. Servendosi della comprensione non antropocentrica del mondo che tali cosmologie suggeriscono con l'intenzione di riformulare le aporie epistemologiche dell'antropologia nell'ambito dell'ontologia, il brasiliano sviluppa la

⁴⁵⁹ LATOUR, B., *La sfida di Gaia. Il nuovo regime climatico*, cit., Conferenza IV L'Antropocene e la distruzione (dell'immagine) del Globo [il corsivo è nostro].

⁴⁶⁰ VIVEIROS DE CASTRO, E., *Metafisiche cannibali. Elementi di antropologia post-strutturale*, cit. p. 8 [il corsivo è nostro].

nozione di “prospettivismo amerindio” a partire dalla loro peculiare maniera di intendere come umani, animali e spiriti entrano in relazione e vedono loro stessi:

In primo luogo, si tratta di una nozione in cui *il mondo è popolato da molte specie di esseri* (oltre agli umani veri e propri) *dotati di coscienza e cultura*. In secondo luogo, ciascuna di queste specie vede se stessa e le altre specie in un modo abbastanza singolare: ognuna si percepisce come umana, vedendo le altre come non-umane, cioè come una specie di animali o di spiriti.⁴⁶¹

Ciò non vuol dire che gli amerindi credessero che diverse specie osservano il mondo da diverse prospettive, ma che «tutti gli esseri vedono (“rappresentano”) il mondo *allo stesso modo*: ciò che cambia è *il mondo che essi vedono*»⁴⁶². Così, il prospettivismo amerindio può essere descritto come un’ontologia in cui il mondo viene compreso sotto diversi punti di vista da diversi esseri – ognuno di essi provvisto di coscienza e cultura – , che, a loro volta, si percepiscono come umani nello stesso momento in cui comprendono gli altri esseri come non-umani. In questa ontologia, quindi, la nozione di “punto di vista” ha un’importanza notevole e si riferisce all’insieme di disposizioni percettive e affettive “incorporate” in ogni soggetto:

Gli animali utilizzano le stesse “categorie” e “valori” degli umani [...] Ma le cose *che essi vedono*, quando le vedono *come noi* le vediamo, sono *altre*: ciò che per noi è sangue, per i giaguari è birra; ciò che per le anime dei morti è un cadavere putrefatto, per noi è manioca fermentata; ciò che noi vediamo come una pozza di fango, per i tapiri è una grande casa cerimoniale...⁴⁶³

In termini ampi, dunque, è possibile sostenere che la nozione di prospettivismo amerindio afferma che il mondo può essere compreso in maniera simile da diversi tipi di esseri e che differenti corpi creano punti di vista distinti: ciò che unisce umani e non-umani non è la natura ma la *cultura*, dal momento che umani, animali o spiriti abitano corpi differenti e configurano diversi tipi di natura. A emergere come postulato di questa nozione è, quindi, la *posizionalità del soggetto*, che presso le popolazioni amerindie era

⁴⁶¹ ID., *La mirada del jaguar: introducción al perspectivismo amerindio*, Buenos Aires, Tinta Limón 2013; trad. it. di C. Tamplenizza, *Lo sguardo del giaguaro: introduzione al prospettivismo amerindio*, Meltemi, Milano 2023, p. 32 [il corsivo è nostro].

⁴⁶² ID., *Metafisiche cannibali. Elementi di antropologia post-strutturale*, cit., p. 57.

⁴⁶³ Ibid.

«l'unico universale [...] che però circolava»⁴⁶⁴. Come precisato dallo stesso antropologo, con tale postulato non si vuole indicare una possibilità logica, ma una *potenza ontologica*: «la “personitudine” e la “prospettività” – la capacità di occupare un punto di vista – è una questione di grado, di contesto e di posizione piuttosto che una qualità distintiva di questa o di quella specie»⁴⁶⁵.

Un'ulteriore premessa fondamentale del prospettivismo di Viveiros de Castro risiede nella convinzione dei popoli amerindi, testimoniata da numerosi miti, che tutto ciò che esiste sia stato in origine umano e che solo in seguito, per ragioni contingenti, abbia subito un processo di diversificazione, giungendo al momento attuale dove ogni specie crede di essere umana:

Il mito, punto di fuga universale del prospettivismo, parla di uno stato dell'essere in cui i corpi e i nomi, le anime e le azioni, l'io e l'altro si compenetrano a vicenda, immersi in uno stesso ambiente pre-soggettivo e pre-oggettivo. [...] *La condizione comune agli uomini e agli animali non è l'animalità, ma l'umanità*. La grande divisione mitica non mostra tanto la cultura che si distingue dalla natura quanto la natura che si allontana dalla cultura: i miti raccontano come gli animali hanno perso gli attributi ereditati o conservati dagli umani.⁴⁶⁶

In maniera contraria a quanto la narrazione antropocentrica dell'epistemologia occidentale moderna ci ha insegnato a constatare, ovvero, che l'evoluzione della specie umana è consistita nel transito da un'animalità che condividiamo con gli animali non umani a una specificità dell'essenza umana che solo noi possediamo, il pensiero amerindiano ci invita a concepire il percorso opposto e a pensare che anche gli animali un tempo fossero umani. Questo stato di *indifferenziazione originaria* tra umani e animali non umani, quindi, consente di delineare una concezione del dualismo Natura/Cultura che in un certo senso “perturba” la maniera in cui noi occidentali abbiamo immaginato il rapporto ontologico tra l'umano e il mondo che lo circonda. In effetti, attraverso le sue ricerche, Viveiros de Castro sottolinea il carattere filosofico ed epistemologico di questa ontologia con l'obiettivo di sovvertire tale dualismo e prendere atto delle conseguenze che ciò comporta. È importante sottolineare che l'antropologo non vede nel prospettivismo semplicemente un modo di classificare l'esistente che si distingue dalla

⁴⁶⁴ ID., *Lo sguardo del giaguaro. Introduzione al prospettivismo amerindio*, cit., p. 218 [il corsivo è nostro].

⁴⁶⁵ ID., *Metafisiche cannibali. Elementi di antropologia post-strutturale*, cit., p. 44.

⁴⁶⁶ Ivi, p. 54.

maniera “classica” di concepire l’opposizione Natura/Cultura: «non ci troviamo davanti a un Sistema della Natura – a una tassonomia o una classificazione fissa – [...] il prospettivismo amerindio [...] non è una “forma di classificazione primitiva”»⁴⁶⁷. Queste considerazioni portano l’autore a introdurre la nozione di “multinaturalismo” proprio per dare atto del carattere epistemologicamente perturbante del prospettivismo. L’antropologo impiega tale nozione

[...] per indicare uno dei tratti distintivi del pensiero amerindiano rispetto alle cosmologie “multiculturaliste” moderne: mentre queste ultime si basano sulla reciproca implicazione tra l’unicità della natura e la molteplicità delle culture, – la prima garantita dall’universalità oggettiva dei corpi e della sostanza, la seconda generata dalla particolarità soggettiva degli spiriti e dei significati – la concezione amerindiana presupporrebbe al contrario *un’unità dello spirito e una diversità dei corpi*. La *cultura*, o il soggetto, rappresenterebbe la *forma dell’universale*, la *natura*, o l’oggetto, rappresenterebbe *la forma del particolare*.⁴⁶⁸

Il *multinaturalismo ontologico* amerindiano, quindi, contrariamente al multiculturalismo occidentale, afferma una *continuità metafisica*, o unità dello spirito, che accomuna tutto l’esistente, e una *discontinuità fisica*, basata sulle differenze tra le diverse specie viventi, che fa sì che non esista una sola natura, ma molte: è in questo senso, dunque, che a differenti corpi corrispondono mondi differenti. In quest’ottica, è importante sottolineare che la “sensibilità ontologica” che scaturisce dalla nozione di multinaturalismo implica anche una profonda differenza rispetto al paradigma epistemologico occidentale: è il *corpo*, e non la mente, la condizione a partire dalla quale è possibile “conoscere” il mondo. Per rendere più chiare le conseguenze teorico-pratiche di questa nozione, Viveiros de Castro evoca un curioso aneddoto riportato da Levi-Strauss⁴⁶⁹. Mentre da un lato, come sappiamo, gli europei si domandavano nella Junta de Valladolid se gli “indios” fossero umani, e, quindi, se possedessero o no un’*anima*, dall’altro, gli amerindi si chiedevano che tipo di umani fossero gli europei realizzando degli esperimenti in cui sommergevano in acqua per diverso tempo i loro corpi al fine di osservare se fossero soggetti alla putrefazione, ovvero, se avessero o no un *corpo*: «l’etnocentrismo degli europei consisteva nel dubitare che i corpi degli altri possano

⁴⁶⁷ ID., *Lo sguardo del giaguaro. Introduzione al prospettivismo amerindio*, cit., p. 66.

⁴⁶⁸ ID., *Metafisiche cannibali. Elementi di antropologia post-strutturale*, cit., p. 42 [il corsivo è nostro].

⁴⁶⁹ Ivi, p. 37.

contenere un'anima formalmente simile a quella presente nei loro stessi corpi; l'etnocentrismo amerindiano, al contrario, consisteva nel dubitare che le altre anime – o spiriti – possano essere dotate di un corpo materialmente simile ai corpi degli indigeni»⁴⁷⁰.

A partire da quanto esposto finora, possiamo ricapitolare brevemente l'apporto di Viveiros de Castro e intendere in che modo è possibile affermare che egli risponde all'esigenza imposta dall'avvento dell'Antropocene di dover riconsiderare la nostra definizione antropocentrica del vivente. In linee generali, abbiamo visto che il prospettivismo amerindio sostituisce l'antropocentrismo dell'ontologia occidentale moderna con un antropomorfismo in cui *essere umano* significa possedere la “potenzialità ontologica” di occupare un *punto di vista* a partire dal quale elaborare la prospettiva del proprio mondo. In questo modo, il prospettivismo amerindio suggerisce un'ontologia alternativa a quella della filosofia occidentale moderna, ovvero quella multiculturalista che afferma l'essere uno della Natura e la molteplicità delle culture, ed oppone ad essa un *multinaturalismo* che specularmente afferma un'unità metafisica, spirituale, tra gli esseri ed una discontinuità fisica, corporea: tutte le entità possiedono la stessa cultura ma non riconoscono, non vivono, non percepiscono la stessa natura; una sorta di biodiversità consapevole di se stessa che rivendica il *diritto all'esistenza*:

Vivere è pensare: e questo vale per tutti gli esseri viventi, siano essi amebe, alberi, tigri o filosofi. [...] Non è forse questo, infine, ciò che afferma il prospettivismo amerindio, cioè che ogni essere vivente è un pensante? Se Cartesio ha insegnato, a noi moderni, a dire “penso, quindi sono” – a dire cioè che l'unica vita o esistenza che riesco a pensare come certa è la mia – il prospettivismo amerindio inizia con l'affermazione doppiamente contraria: “l'altro esiste, quindi pensa”. [...] Basta esistere per *poter* essere pensato come (pensandosi come) un soggetto e quindi per pensarsi come un soggetto, cioè come il soggetto di una prospettiva. Ma attenzione a questo “di”: è il soggetto che appartiene a una prospettiva e non il contrario. La prospettiva è meno qualcosa che si possiede, e molto più qualcosa che possiede il soggetto e che lo porta (nel senso francese di *tenir*), cioè che lo costituisce come soggetto. “Il punto di vista crea il soggetto” – questa è una proposizione prospettivista per eccellenza, quella che distingue il prospettivismo dal relativismo o dal costruzionismo occidentale i quali, al contrario affermano che “il punto di vista crea l'oggetto”.⁴⁷¹

⁴⁷⁰ Ivi, p. 39.

⁴⁷¹ ID., *Lo sguardo del giaguaro. Introduzione al prospettivismo amerindio*, cit., pp. 64-65.

Così, in conclusione, riteniamo di aver dimostrato che le elaborazioni teoriche sviluppate da Viveiros de Castro rappresentino un ottimo punto di partenza per poter considerare il tema della *relazionalità del vivente* come *condizione* nell'epoca geologica dell'Antropocene con degli “strumenti ermeneutici” estranei ai presupposti filosofici della sua narrazione ufficiale. I concetti di *prospettivismo amerindio*, *indifferenziazione originaria e multinaturalismo* offrono, infatti, una definizione dell'umano, e più in generale del vivente, che “supera” il problema dell'*antropocentrismo* rendendo il mondo un incontrarsi di antropomorfe prospettive multiple in cui “basta esistere” per potersi considerare un “soggetto” detentore di diritti. A partire da un antropomorfismo a tratti quasi totalizzante, le cosmologie amerindie ci offrono gli strumenti per poter attribuire *agency* anche alle entità non-umane⁴⁷² e poter comprendere con premesse meno prometeiche i processi retroattivi che tengono insieme i diversi “abitanti” del nostro pianeta. Pertanto, il prospettivismo amerindio, a nostro parere, rappresenta il miglior punto di partenza per prendere atto del decentramento dell'umano paradossalmente segnalato dall'epoca geologica che porta il suo nome e poter delineare, in questo modo, una definizione del vivente che metta sotto scacco l'eccezionalità ontologica dell'essere umano:

[...] lì dove vediamo l'umano come una cosa speciale, come una sostanza che interviene nell'ordine della creazione, una posizione privilegiata all'interno dell'universo, gli indigeni vedono *l'umano come il punto di partenza, la sostanza di base, perché tutto è umano*.⁴⁷³

⁴⁷² VIGNOLA, P., *Antropocene e geofilosofia. Una lettura selvaggia della differenza*, cit., p.83.

⁴⁷³ VIVEIROS DE CASTRO, E., *Lo sguardo del giaguaro: introduzione al prospettivismo amerindio*, cit., p. 218.

CONCLUSIONI

In questo ultimo capitolo ci limiteremo a segnalare in maniera sintetica i risultati e le conclusioni emerse nello sviluppo del presente lavoro di ricerca.

Nel capitolo iniziale abbiamo presentato gli aspetti essenziali del concetto di Antropocene e argomentato la nostra scelta di affrontare questa tematica attraverso una prospettiva che tenesse conto dell'esperienza coloniale moderna. In un primo momento, da un esame di questa nozione nel suo ambito disciplinare di provenienza sono emerse non solo le “fragilità scientifiche” che ne hanno impedito il riconoscimento ufficiale come epoca nella scala geologica dei tempi – fra tutte, l'assenza di accordo unanime sulla proposta da porre al vaglio dello IUGS –, ma, anche, le “implicazioni politiche” dell'elezione della sua data di origine. In questa prospettiva, descrivendo l'ipotesi dell'*Orbis spike* abbiamo visto che è possibile rinvenire nei sedimenti geologici “l'impronta” lasciata sul nostro pianeta dal colonialismo della prima modernità e individuare, in questo modo, una data d'origine che restituisce un'interpretazione critica delle *cause dell'Antropocene* e, in generale, una comprensione più complessa delle sue conseguenze nel nostro ambito di studi.

In effetti, prendendo in considerazione la ricezione dell'Antropocene nel dibattito umanistico, è emerso che l'acquisizione dello *status* di forza geologica da parte dell'umanità mette in discussione una serie di nozioni “care” alla filosofia, come il *dualismo ontologico*, l'*antropocentrismo* e l'*etnocentrismo*. Così, descrivendo la narrazione ufficiale di questa epoca geologica, il “Buon Antropocene”, e i relativi presupposti filosofici – la costitutiva non appartenenza al mondo dell'*Homo Sapiens*, la natura come spazio passivo e governabile, la separazione di storia dell'umano e del pianeta – ne abbiamo messo in risalto il carattere “impolitico” dovuto all'attribuzione delle responsabilità sulle sue origini a un universale *anthropos*, nonché l'ingiustificato ottimismo nell'efficacia delle soluzioni di geoingegneria. D'altro canto, prendendo in considerazione l'idea di Capitalocene, abbiamo constatato la possibilità di adottare narrazioni che, per quanto riguarda la problematica ambientale, menzionano il ruolo del capitalismo e sottolineano come il colonialismo è stato essenziale per la sua conformazione come “regime ecologico”.

Infine, servendoci delle riflessioni di Missiroli e adottando le categorie di “origine” e “condizione”, abbiamo sottolineato non solo “l'ideologica impoliticità” della

narrazione ufficiale dell'Antropocene, ma, anche, l'inadeguatezza per far fronte alle sfide concettuali che il presente geologico ci pone – fra tutte, una comprensione adeguata dell'essenziale relazionalità degli esseri viventi. Inoltre, al fine di perseguire i nostri obiettivi, con la nozione di “abitare coloniale” di Ferdinand abbiamo dimostrato che il ruolo del colonialismo nella trasformazione del clima non è riducibile unicamente al suo contributo per l'accumulazione di capitale; piuttosto, l'esperienza coloniale ha dato forma a un *modello di rapporto con lo spazio e l'Alterità* che persiste nelle politiche odierne. Pertanto, affermare *la necessità di una decolonizzazione dell'Antropocene* è un invito a considerare non solo il peso storico-economico specifico del colonialismo rispetto alla crisi ecologica, ma, anche, le caratteristiche filosofiche del suo peculiare modo di “fare-mondo” che sta alla radice della tematica da noi indagata.

Nella seconda parte della tesi il nostro obiettivo è stato quello di dimostrare l'utilità di un'analisi della produzione delle identità razziali⁴⁷⁴ per lo sviluppo di tale decolonizzazione. In effetti, mediante i contributi di autrici e autori decoloniali, e in particolare della proposta di Quijano, abbiamo messo in evidenza che la categoria “razza” è uno *strumento di dominio* che a partire dalla colonizzazione delle Americhe ha avuto un ruolo strutturale nella configurazione dell'odierno modello economico e che continua a essere impiegato per giustificare lo sfruttamento massivo di determinate popolazioni. Inoltre, il riferimento alla celebre disputa della Junta de Valladolid e la ricostruzione delle ripercussioni dell'esperienza coloniale sulle trasformazioni del razzismo religioso e del discorso della “*limpieza de sangre*”, ci ha permesso di constatare che l'idea di “razza” non è una supposta evidenza genetica indagata dalla biologia nel XIX secolo, ma una *costruzione storica* che tende a naturalizzare i rapporti di potere.

La produzione di identità razziali, ad ogni modo, non è un fenomeno riconducibile unicamente alle dinamiche della macro-struttura economica. Il riferimento ad alcune opere di Fanon, infatti, ci è servito per dare luce ai molteplici registri attraverso cui la significazione razziale si ripercuote: che sia nel linguaggio, nella cultura o nel sapere

⁴⁷⁴ Come abbiamo accennato nelle pagine introduttive della tesi, le nostre riflessioni sui contributi del pensiero decoloniale e postcoloniale all'indagine del fenomeno della produzione di identità razziali fanno parte di un lavoro più specifico che abbiamo svolto facendo “dialogare” queste correnti di studio con l'analitica del potere foucaultiana. Questo lavoro ci ha condotti alla pubblicazione di un articolo in cui abbiamo dimostrato che il razzismo è una dimensione fondamentale del potere, dal momento che la significazione razziale agisce non solo come biopolitica, ma, anche, come anatomopolitica e nel potere di morte del sovrano. Tenendo conto che da un punto di vista filosofico ha rappresentato la fase embrionaria delle nostre indagini sull'idea di “razza”, abbiamo deciso di inserire il suddetto articolo, in lingua spagnola e italiana, nell'appendice della presente tesi dottorale.

psichiatrico, la categoria “razza” esprime la *dimensione sociale del corpo* della persona razzializzata, che inchioda a un’identità. Altresì, ricorrendo alla nozione di “ragione negra” di Mbembe, da un lato, abbiamo ribadito la pluridimensionalità di ambiti che l’attribuzione di un’identità razziale investe – quello dello statuto giuridico delle persone ridotte in schiavitù nelle piantagioni, o quello scolastico dei manuali destinati all’“educazione coloniale” del popolo francese, ad esempio –; dall’altro, abbiamo potuto affermare che l’idea di “razza” rappresenta la *forma radicalmente negativa di relazione con l’Alterità* sviluppatasi in seno alle avventure coloniali europee, in grado di trasformare l’umano in cosa, in “oggetto-merce” – in entità non-umana – e proiettare, nell’attualità, questa condizione su tutto l’orizzonte del vivente.

Nell’ultimo paragrafo del secondo capitolo abbiamo cercato di ricondurre le nostre analisi sulla categoria “razza” alla problematica antropocenica. Così, indulgiando sul funzionamento della significazione razziale nella dimensione del *linguaggio*, le riflessioni di Guillaumin e Wynter ci hanno consentito di mettere in risalto come le idee di “razza” e “umano” si presuppongono a vicenda per la loro definizione. Queste ultime, inoltre, detengono un potere performativo che si esplica nella percezione che abbiamo delle identità a cui si riferiscono: tanto “i soggetti di razza” quanto “gli umani” vengono considerati come identità “autoevidenti”, naturalmente tali. A partire dalla dimensione del linguaggio, quindi, abbiamo potuto sostenere che l’esame della produzione dei soggetti di razza consente, da un lato, di “smascherare” le specificità del gruppo dominante celate dal ricorso al generico *ἄνθρωπος*, dall’altro, di rendere visibile la *logica di tipo relazionale* che soggiace alla definizione delle identità razziali. Infine, per testimoniare il potenziale euristico della categoria “razza” abbiamo citato, in un primo momento, il caso del *razzismo ambientale*, in cui il fattore razziale è impiegato per individuare le zone in cui determinate popolazioni vengono deliberatamente “abbandonate” alla contaminazione da residui tossici; successivamente, attraverso la suggestiva linea di ricerca di Yusoff, abbiamo constatato che la produzione di identità razziali segue la stessa “grammatica estrattiva” che guida le definizioni della geologia: la nozione di “razza” rimanda, quindi, anche a una categorizzazione della materia e al non-umano. In questo modo, riteniamo di aver dimostrato tutta la legittimità di un lavoro di decostruzione della “razza” all’interno di un progetto di *decolonizzazione dell’Antropocene*.

Per finire, attraverso il terzo capitolo abbiamo articolato l'intero lavoro svolto attorno a tre *items* con il fine di giustificare gli scopi della nostra ricerca e attestarne il conseguimento. Così, in un primo momento, abbiamo ribadito le criticità legate alla *narrazione ufficiale* della nuova epoca geologica, che risulta essere inadeguata per far fronte tanto a una comprensione critica della nostra condizione di esseri relazionali, quanto alla progettazione di soluzioni affidabili per mitigare gli effetti del cambiamento climatico – il paradigma epistemologico della georingegneria, infatti, contraddice i presupposti del Sistema-Terra, trascurando in particolar modo l'imprevedibilità dei *feedback* retroattivi. Inoltre, questa prometeica narrazione fornisce una descrizione dell'"origine" dell'Antropocene che, individuando nella "natura" di un universale *anthropos* la sua causa, invisibilizza le *responsabilità politiche* del "tipo" di umanità e del suo peculiare modo di "fare-mondo" nei confronti della crisi ecologica. Come abbiamo dimostrato, le criticità appena segnalate possono essere eluse adottando una prospettiva decoloniale per analizzare la nostra epoca geologica. L'esperienza coloniale, che ha lasciato tracce nei sedimenti geologici, fu un fenomeno determinante, da un lato, per la nascita del "regime ecologico" capitalista e l'accelerazione delle trasformazioni antropogeniche dell'ambiente; dall'altro, per lo sviluppo di quel "fare-mondo" – "l'abitare coloniale" – dove l'abitabilità è determinabile in funzione dell'identificazione delle risorse e della compiutezza dell'altericidio e che rappresenta, a nostro parere, il principale responsabile della crisi ecologica.

In seguito, abbiamo argomentato che l'analisi della categoria "razza" dispensa un contributo imprescindibile per ricondurre le origini dell'Antropocene all'esperienza coloniale e al suo modo di abitare la Terra. In quest'ottica, gli apporti sviluppati nel secondo capitolo ci consentono di affermare che la produzione di "soggetti di razza" continua a possedere un *ruolo strutturale* per il capitalismo, anche se i suoi effetti non si limitano alla sfera economica. In effetti, riteniamo di aver dimostrato che questa categoria esemplifica la "logica estrattiva" utilizzata dal prometeico *Homo Sapiens* dell'Antropocene per rapportarsi a umani e non-umani. L'idea di "razza", pertanto, può essere intesa come *archetipo metafisico di una relazione radicale con l'Alterità* e, al tempo stesso, come la "premessa ontologica" che ha reso le alterità umane "combustibile fossile" impiegato per riprodurre l'abitare coloniale. Infine, tenendo in considerazione il fatto che l'Antropocene obbliga a pensare al tema della relazionalità, abbiamo rivendicato l'utilità di una decostruzione delle identità razziali nell'ambito del linguaggio: queste

ultime, una volta “denaturalizzate”, rivelano che tanto l’idea di “razza” quanto quella di “umano” sono espressione del processo relazionale che soggiace alla produzione di ogni identità. In questo modo, ci è stato possibile affermare che un ulteriore “pregio” di una tale decostruzione è quello di invitare a un lavoro di *disidentificazione dell’ontologia* al fine di poter immaginare un futuro più “umanamente” sostenibile.

Da ultimo, abbiamo concluso il terzo capitolo con il proposito di venire incontro all’esigenza, dettata dall’avvento dell’Antropocene, di adottare nuove prospettive per definire il vivente. Per conseguire tale obiettivo, abbiamo individuato nel *dualismo Natura/Cultura* e nell’*antropocentrismo* dell’ontologia moderna le principali caratteristiche che impediscono alla narrazione ufficiale di riconoscere la nostra essenziale dipendenza da altre entità che, come l’umano, interagiscono con gli equilibri del Sistema-Terra. In quest’ottica, abbiamo ritenuto opportuno rivolgerci ad alcuni autori dell’antropologia contemporanea per approssimarci a ontologie “altre”, in grado di comprendere l’interazione tra le diverse entità senza ricorrere alla supposta “eccezionalità ontologica” dell’umano. Così, in un primo momento, abbiamo descritto l’interpretazione dell’ipotesi Gaia fornita da Latour, dal momento che le sue riflessioni ci consentono di ribadire “l’obsolescenza” delle concezioni moderne di “Natura” e “Umano” per cogliere le dinamiche del nostro presente geologico. La proposta del francese, infatti, attribuendo *agency* al non-umano, illumina la rete di relazioni retroattive che ci legano al vivente. Infine, abbiamo presentato la nozione di “prospettivismo amerindio” delineata da Viveiros de Castro, in cui l’“umano” è definito essenzialmente come un “punto di vista” detenibile da una pluralità di esseri. In questo modo, abbiamo suggerito che il “prospettivismo amerindio”, tendendo a un’antropomorfizzazione dell’esistente, offre una comprensione più adeguata della *relazionalità del vivente* riconoscendo alle entità non-umane non solo *agency*, ma anche intenzionalità e diritti.

RESUMEN

El propósito general de nuestra tesis doctoral consistió en analizar el concepto de “Antropoceno” a la luz de los vínculos entre las cuestiones ambientales y la experiencia colonial de la modernidad. Con esta noción, se defiende que la llegada a la época geológica actual está vinculada a las acciones de los seres humanos sobre el medio ambiente. De forma extremadamente concisa, creemos que la cuestión del Antropoceno es de sumo interés porque, por un lado, pone de manifiesto los límites de la naturaleza y cuestiona las estrategias de desarrollo económico y, por otro, obliga a revisar la forma de entender el medio ambiente como un “mundo en común” en el que se relacionan entidades humanas y no-humanas. A continuación resumiremos las motivaciones, objetivos, metodología y contenidos que se desprenden de nuestro trabajo.

El lapso de tiempo transcurrido entre la segunda parte del beligerante siglo XX y la actualidad ha proporcionado al panorama filosófico varias cuestiones para colocar en el centro de su reflexión crítica; piénsese, por ejemplo, en el auge de la sociedad de consumo y su masificación, o en el desarrollo abrumador e implacable de las tecnologías, así como en la “desaparición” de las grandes ideologías. En términos generales, cada una de estas cuestiones tiene que ver con *cambios* profundos que “erosionan” y desbordan los límites en los que se habían estabilizado ciertas concepciones a lo largo del tiempo, socavando su adecuación a la “realidad” y sugiriendo nuevos horizontes de pensamiento. En las últimas décadas, entre estos cambios, el que concierne al *clima de la Tierra* también se ha ido abriendo paso en la disciplina filosófica, ya que el efecto de las acciones humanas sobre el medio ambiente y el equilibrio cambiante de éste ponen en tela de juicio toda una serie de nociones que conciernen sobre todo al ser humano y a su forma de relacionarse con el espacio que habita.

La transformación radical del clima de nuestro planeta, cuyas manifestaciones más tangibles se observan en fenómenos como el aumento de las temperaturas y la subida del nivel de los océanos, muestra claramente la *insostenibilidad* concreta del actual sistema económico globalizado y conlleva oleadas de extinciones masivas que podrían incluir también a los seres humanos. Esto ha llevado a las Naciones Unidas a incluir las cuestiones medioambientales en su agenda política desde el Summit de la Tierra celebrado en Río de Janeiro en 1992. Por lo que respecta a las llamadas “ciencias duras”, el paradigma teórico interdisciplinario del “Sistema Tierra”, verdadero “prerrequisito

epistemológico” para la investigación actual sobre el cambio climático, empezó a tomar forma en los años setenta; sin embargo, no fue hasta principios del nuevo milenio cuando el tema en cuestión entró por fin en el mundo académico y en los debates extra-académicos dominantes. En efecto, en 2000, los científicos Paul Crutzen y Eugene Stoermer, considerando que el impacto de las acciones humanas sobre el equilibrio de la Tierra era ya igual al de las fuerzas “naturales”, inventaron y propusieron la noción de “Antropoceno” para señalar el hecho de que el poder geológico adquirido por la humanidad determina la entrada de nuestro planeta en una nueva época geológica.

A partir de estos supuestos, comenzamos a esbozar el alcance general del tema que hemos investigado en esta tesis, a saber, las premisas y repercusiones del debate surgido en torno al concepto de Antropoceno. Aunque en el contexto de la disciplina científica de origen aún no se ha aceptado oficialmente la propuesta de la entrada en una nueva época geológica, esta noción se ha hecho cada vez más popular y ha demostrado ser un vehículo excepcional para una divulgación masiva de las cuestiones medioambientales. Incluso en el ámbito de las humanidades, el tema del Antropoceno ha generado numerosos debates y estimulantes controversias. Probablemente, lo que hace tan atractivo este concepto es que el Antropoceno nos ofrece, de hecho, un “diagnóstico”: el impacto de las acciones humanas sobre el planeta nos ha acercado a un umbral cuyo cruce tendría consecuencias fatales no solo para la especie humana, sino también para otros seres vivos que a lo largo de millones de años, interactuando activamente con los paisajes en los que arraigan, han participado en la creación y el mantenimiento de las complejas condiciones en las que es posible la aparición de la vida. Un concepto, por tanto, que no sólo pone de manifiesto los *límites de la naturaleza* y cuestiona las estrategias de desarrollo económico, sino que obliga a revisar la forma de entender el medio ambiente como un “mundo en común” en el que habitan y se relacionan entidades humanas y no-humanas.

Consideramos que la razón por la que el Antropoceno ha logrado generar un número tan grande y heterogéneo de debates a su en torno radica en su “paradójica” constatación de que hay que considerar el *aspecto relacional* de las condiciones que hacen posible la vida. En otras palabras, aunque esta noción atestigua efectivamente la adquisición por parte de la humanidad del estatus de *fuera geológica*, ello no representa la realización de la fantasía moderna de dominación sobre la naturaleza. Más bien indica que la propia existencia de la especie humana depende estrechamente de un conjunto de

factores no-humanos amenazados por nuestra forma de habitar la Tierra. Además, otra motivación para la proliferación de investigaciones sobre este tema se encuentra en la *interdisciplinariedad* que lo caracteriza y que exige en su tratamiento: no sólo porque el paradigma teórico en el que se inscribe es comprensible únicamente a través de la aportación de varias disciplinas, sino también porque nos “invita” a comprender los vínculos de las distintas lógicas que han producido este cambio de época. Esta característica, que en nuestra opinión representa una ventaja metodológica para la comprensión crítica de este asunto, nos ha llevado en el transcurso de este trabajo a recurrir a bibliografía de diferentes campos de estudio y a hacerla interactuar con la problemática ambiental a través de una mirada más filosófica.

El Antropoceno resulta ser un fascinante objeto de investigación, ya que expresa el síntoma de lo que constituye el “desafío existencial” más radical y compartido de la actualidad. El concepto en cuestión, de hecho, implica toda una serie de cuestiones que contribuyen a hacernos reflexionar sobre la cuestión medioambiental bajo una nueva luz. Es una noción que rompe “inadvertidamente” tanto el rígido dualismo naturaleza/cultura como el hermetismo de las identidades “cerradas en sí mismas” y nos invita a considerar los vínculos, a pensarnos imbricados en una *red de significaciones*. Incluso desde la elección del nombre de la nueva época geológica, es posible percibir las diversas cuestiones críticas que se le pueden imputar: ¿a qué se refiere la definición de humanidad? ¿Se considera a ésta en su conjunto la causa del cambio climático? Y si así fuera, ¿significaría esto que un plausible “apocalipsis medioambiental” sería una consecuencia necesaria de la “naturaleza” determinada del “ser humano”? Estas y otras preguntas llevaron a reflexionar sobre el entrelazamiento concreto de las historias humanas y no-humanas en este “presente terrenal”, suscitando respuestas que interactúan con diversas cuestiones conceptuales.

Una de las áreas de la filosofía que más ha investigado el Antropoceno es la dedicada al problema de la técnica⁴⁷⁵. En efecto, el desarrollo de la tecnología es un componente fundamental de la problemática medioambiental, no sólo en lo que se refiere a los aspectos relacionados con los *orígenes* del cambio climático antropogénico – piénsese en el uso de combustibles fósiles o en la energía nuclear –, sino también en lo

⁴⁷⁵ Para una “cartografía bibliográfica” de esta dirección de investigación, es de fundamental importancia un artículo de 2014 de Peter Sloterdijk: SLOTERDIJK, P., *The Anthropocene: A Process-State on the Edge of Geohistory?*, cit.

que se refiere al diseño de medidas encaminadas a su mitigación. De ahí que el tema en cuestión haya vuelto a dar que pensar, como lo hizo durante tanto tiempo en el siglo XX, sobre el poder y los límites de la tecnología en su particular relación con lo no-humano. Sin duda, esta dirección de investigación, tan cercana a lo que parecen ser los escenarios futuros imaginables más probables, debe tenerse en cuenta a la hora de reflexionar sobre el Antropoceno. Sin embargo, para la elaboración de nuestra investigación hemos adoptado otra perspectiva de investigación, tratando de poner de relieve el vínculo entre la *crisis ecológica* y el *colonialismo europeo*.

A primera vista, la conexión que estamos investigando no parece evidente. Y, sin embargo, lo que siguió a la llegada de los europeos al continente americano no sólo dejó huellas en los sedimentos geológicos y dirigió un proceso de homogeneización de las especies, sino que, sobre todo, resultó decisivo para configurar un modelo de *relación con el espacio* y la *Otredad* que persiste en las políticas de nuestro sistema económico global. Desde luego, episodios como la revolución industrial o el nacimiento de la propia agricultura tienen un papel más inmediatamente intuible en la transformación del medio ambiente, pero fue el colonialismo de la modernidad el que inauguró un mecanismo de explotación de la tierra y de las personas a una escala inédita hasta entonces; un proceso de apropiación brutal, indispensable para la acumulación del capital europeo. De ahí que una confrontación crítica con el concepto y la narrativa del Antropoceno sea una oportunidad para considerar bajo una luz menos conocida el legado del fenómeno colonial en las formas en que narramos, producimos, invisibilizamos y perpetuamos la emergencia climática. Poder “leer” este legado, cuya triste carga “contamina” hoy, por ejemplo, las minas de níquel y litio del Sur Global, significa también poder discernir el funcionamiento de la maquinaria ideológica que a través de la producción y naturalización de identidades cerradas – como las de Hombre, Negro, Judío, Naturaleza – localiza *zonas de sacrificio* de derechos y vidas humanas.

Por lo que se refiere específicamente al ámbito disciplinar de la filosofía, nuestra contribución se ha desarrollado principalmente en torno a la categoría de *raza* y al fenómeno del *racismo*. En efecto, en el curso de nuestra investigación sostuvimos que una reconstrucción genealógica de la noción de “raza” a partir del contexto colonial permite desplegar todo el potencial heurístico de esta categoría. Las atrocidades ocurridas en suelo europeo durante el siglo XX, y especialmente el genocidio de personas de confesión judía, han estimulado la producción de una importante literatura sobre el

fenómeno del racismo y sus posibles causas, como atestiguan grandes clásicos como Arendt y Foucault⁴⁷⁶. Sin embargo, nuestra trayectoria de investigación se ha nutrido de bibliografía procedente de corrientes de estudio – la *decolonial* y la *poscolonial* – que otorgan mayor importancia a las repercusiones del fenómeno colonial para deconstruir los fundamentos del pensamiento occidental. En efecto, creemos que semejante enfoque del colonialismo nos permite evitar la trampa del eurocentrismo y su lógica autorreferencial destinada a producir identidades ontológicas ficticias. Dicha trampa – en la que cae maliciosamente la narrativa dominante de la crisis ecológica – tiende a invisibilizar o subestimar una parte fundamental de la experiencia vivida por la humanidad. Al hacerlo, deja incompleto y parcial el análisis de varios “ejes conceptuales” clásicos de nuestra disciplina. Entre ellos, el tema de la raza y el racismo es probablemente aquel en el que la confrontación crítica con las vicisitudes coloniales restablece un análisis más amplio y coherente de sus legados.

La elección de una bibliografía orientada a los estudios sobre el colonialismo no implicó un desconocimiento de los antes mencionados estudios sobre el racismo; por el contrario, brindó la oportunidad de establecer un diálogo crítico y enriquecedor entre ellos, colmando sus respectivas carencias y potenciando las herramientas conceptuales que aportan. Concretamente, en el transcurso de nuestra investigación, hemos desarrollado una comparación crítica entre estas corrientes de estudio y la *analítica del poder foucaultiana* precisamente en relación con el tema del racismo. Aquí, hemos demostrado que el uso de las herramientas conceptuales de Foucault sobre el espacio colonial otorga a la categoría de raza un papel fundamental en la dimensión de la dominación, que no sólo se expresa como biopolítica, sino también como anatomopolítica y poder de muerte del soberano. Esta confrontación crítica representó la fase embrionaria de la investigación filosófica sobre la raza desarrollada en la tesis y dio lugar a la publicación por nuestra parte de un artículo – que hemos decidido incluir en el apéndice de la tesis, como testimonio del trabajo realizado.

El análisis de la raza y del racismo a partir del contexto colonial representa una etapa fundamental en la demostración de la hipótesis sostenida en la tesis. En efecto, al situar nuestro análisis en dicho contexto, hemos devuelto la descripción de una categoría cuya génesis y funcionalidades revelan la lógica subyacente a la producción de

⁴⁷⁶ Nos referimos a: ARENDT, H., *Le origini del totalitarismo*, cit.; FOUCAULT, M., *La volontà di sapere. Storia della sessualità I* cit.; ID., *Bisogna difendere la società*, cit.

identidades ontológicamente irreversibles y materialmente ancladas al cuerpo, como son las identidades raciales. Al investigar el mecanismo de producción de estas últimas – un mecanismo que implica numerosas dimensiones, como la económica, la psicológica y la lingüística – hemos intentado, por un lado, reafirmar que es la esfera de la explotación y no el aspecto biológico lo que desempeña un papel decisivo en la definición de la raza; por otro, poner de manifiesto ciertas características fundamentales: su *papel estructural* en el ejercicio del poder, su importancia tanto para la identificación de los “grupos minoritarios” como para la *naturalización de las peculiaridades* del “grupo mayoritario”, así como su condena de la Otredad a una existencia objetual, a una pertenencia ontológica a lo *no-humano*.

A partir de estas premisas podemos finalmente aclarar en qué consiste el interés específico de nuestra investigación. La hipótesis que planteamos es que un proceso de *descolonización del Antropoceno* debe necesariamente tener en cuenta un análisis de la categoría de *raza*, ya que ésta representa una categoría privilegiada para dar una interpretación plenamente crítica del *origen* de la nueva época geológica y de la condición existencial que prescribe para la humanidad.

Pensar la crisis ecológica a partir del fenómeno colonial y del fenómeno de la discriminación racial quiere ser un intento de apropiarse críticamente de la noción de Antropoceno y de proponer una narrativa no eurocéntrica que sea capaz, por un lado, de responsabilizar políticamente al tipo de humanidad – occidental – que ha generado este cambio epocal, y, por otro, de nombrar las historias silenciadas de las víctimas cuyos cuerpos fueron utilizados en la producción de dicha transformación. Además, mediante la deconstrucción de la categoría de raza, es posible subrayar el carácter relacional de la producción de identidades – siempre inscritas en una red de significaciones que presuponen una asimetría entre las diversidades – y en qué sentido el lenguaje de la geología, que aprisiona la materia en cualidades esenciales, comparte con el racismo la *gramática extractiva* que ha marcado el ritmo de la expoliación planetaria de lo viviente. Finalmente, siempre gracias a esta reconstrucción genealógica de la raza, que desnaturaliza y compromete la universalidad vacua del *ἄνθρωπος* abstracto que da nombre a nuestro presente geológico, se sientan las bases para entender lo humano como un ser descriptivo. De este modo, es posible tomar conciencia de que la occidental es sólo una de las formas de ser humano, del mismo modo que el “habitar colonial”, que ha propiciado el cambio climático, es sólo una de las posibles formas de relacionarse con lo

viviente. De ahí la necesidad de prestar atención a otras formas de relación de los seres humanos con lo viviente, en las que incluso a las entidades no-humanas se les reconoce la capacidad de interactuar con la humanidad y modelar el medio ambiente, como atestigua el concepto de Antropoceno y como nos oculta la narrativa de una humanidad prometeica y negadora de la naturaleza.

Por último, antes de pasar a resumir los contenidos desarrollados en esta tesis, es conveniente esbozar algunas aclaraciones metodológicas. En primer lugar, debe quedar claro que nuestro trabajo ha utilizado una serie de aportaciones procedentes de campos disciplinares e intereses heterogéneos con la intención de articularlos. No se trata de ignorar el ámbito curricular específico de nuestro curso de doctorado, sino que esta elección responde a las propias características del concepto de Antropoceno, que literalmente no puede formularse sino desde un *enfoque interdisciplinar*. Consideramos que dicho enfoque, por tanto, debe mantenerse no sólo para garantizar un análisis crítico de nuestro tema, sino también porque creemos que la filosofía no puede hacer otra cosa que “abrirse” a otros saberes, especialmente cuando, como en este caso, el objeto investigado está sumergido en la contemporaneidad y su definición está en ciernes. Por otra parte, la extrema actualidad del concepto de Antropoceno, un tema que sólo recientemente ha comenzado a discutirse en el panorama humanístico de la academia italiana, ha impuesto una continua actualización de la bibliografía de referencia.

A la luz de estas consideraciones sobre los objetivos y la metodología de la tesis, describiremos, a continuación y brevemente, la estructura concreta de nuestra investigación y el contenido elaborado en ella. El trabajo, además de la introducción, las conclusiones y los apéndices I y II, se estructura en torno a tres capítulos. En el capítulo inicial, presentamos los aspectos esenciales del concepto de *Antropoceno* y fundamentamos nuestra elección de abordar este tema a través de una perspectiva que tiene en cuenta la experiencia colonial moderna. Inicialmente, un examen de esta noción en su ámbito disciplinar de origen reveló no sólo las “fragilidades científicas” que han impedido su reconocimiento oficial como época en la escala del tiempo geológico -entre ellas, la falta de acuerdo unánime sobre la propuesta que se presentaría a la IUGS-, sino también las “implicaciones políticas” de la elección de su fecha de origen. En esta perspectiva, al describir la hipótesis del *Orbis spike*, hemos visto que es posible encontrar en los sedimentos geológicos “la huella” dejada en nuestro planeta por el colonialismo de la modernidad temprana e identificar, de este modo, una fecha de origen que restituya una

interpretación crítica de las *causas del Antropoceno* y, en general, una comprensión más compleja de sus consecuencias en nuestro campo de estudio.

En el segundo apartado, hemos tratado de destacar las principales cuestiones conceptuales que pueden rastrearse desde dicho concepto en el ámbito filosófico. En efecto, al examinar la recepción del Antropoceno en el debate humanístico, se ha puesto de manifiesto que la adquisición del estatus de fuerza geológica por parte de la humanidad pone en tela de juicio una serie de nociones familiares para la filosofía, como el *dualismo ontológico*, el *antropocentrismo* y el *etnocentrismo*. Así pues, en un primer momento, - sirviéndonos principalmente de los historiadores Bonneuil y Fressoz⁴⁷⁷ y del filósofo Missirolì⁴⁷⁸ - describimos la narrativa oficial de esta época geológica, el “Buen Antropoceno”, y sus presupuestos filosóficos – el constitutivo no pertenecer al mundo del *Homo Sapiens* y su acción “negadora” de la realidad, la naturaleza como espacio pasivo y gobernable, y la separación entre historia humana e historia del planeta. De ahí se desprende, por un lado, el carácter “impolítico” de esta narrativa del Antropoceno, debido a la atribución de la responsabilidad de sus orígenes a un *anthropos* universal; por otro, el *optimismo injustificado* en la eficacia de las soluciones de geoingeniería.

Posteriormente, señalamos la posibilidad de adoptar narrativas que, en relación con las cuestiones ambientales, mencionen el *papel del capitalismo* y enfatizen cómo el *colonialismo* fue esencial para su conformación. Para ello, hemos analizado el concepto de *Capitaloceno*, desarrollado por el sociólogo Moore⁴⁷⁹, en el que el capitalismo se concibe como un “régimen ecológico” que necesita “naturalezas baratas” para maximizar sus beneficios y que expande sus fronteras en busca de ellas. Esta noción no sólo aborda de forma más cuidadosa y crítica el hecho de que el actual desastre medioambiental es consecuencia de un sistema económico muy concreto, sino que nos ha permitido, en línea con nuestros intereses de investigación, poner de relieve el papel absolutamente decisivo de la experiencia colonial y la esclavitud del “largo” siglo XVI en la configuración de la estructura global del capitalismo.

Por último, en el tercer apartado, hemos elaborado un “balance filosófico” de los análisis realizados en el primer capítulo sobre la noción de Antropoceno y, a continuación, hemos intentado poner de manifiesto el “puente epistémico” que, más allá de un simple

⁴⁷⁷ BONNEUIL, C. – FRESSOZ, J.-B., *La Terra, la Storia e noi. L'evento Antropocene*, cit.

⁴⁷⁸ MISSIROLI, P., *Teoria critica dell'Antropocene. Vivere dopo la Terra, vivere nella Terra*, cit.

⁴⁷⁹ MOORE, J., *Antropocene o Capitalocene? Scenari di ecologia-mondo nell'era della crisi planetaria*, cit.

enfoque economicista, vincula la crisis ecológica y el colonialismo moderno. Así, utilizando de nuevo algunas de las ideas de Missiroli, nos centramos en los límites y los méritos de las narrativas del “Buen Antropoceno” y del “Capitaloceno” en relación con las cuestiones del *origen* y la *condición* de la época humana. Aquí surgieron algunos problemas conceptuales fundamentales que, en parte, ambas narrativas comparten, como la caracterización esencialmente negativa de la agencia humana, la relación acrítica con la técnica, la distinción entre historia humana e historia no-humana y una concepción “pasiva” de la naturaleza. Además, hemos hecho hincapié no sólo en la “impoliticidad ideológica” de la narrativa oficial del Antropoceno, sino también en su insuficiencia para hacer frente a los retos conceptuales que nos plantea el presente geológico – entre ellos, una comprensión adecuada de la esencial relacionalidad de los seres vivos.

Para cerrar el capítulo, hemos expuesto la reciente y sugerente *ecología decolonial* de Malcolm Ferdinand⁴⁸⁰ como un enfoque útil para reflexionar sobre el cambio climático en relación con la colonización occidental. Su noción de “habitar colonial”, que le lleva a nombrar provocativamente la época actual como “Negroceno”, identifica el modo específico de “hacer mundo” que está en la raíz de la cuestión que nos ocupa y pone de relieve el papel decisivo no de un *ἄνθρωπος* abstracto e ingenuo, sino de las identidades racializadas - por tanto de la relación con la Otredad - en la génesis de nuestro presente geológico. Así, para perseguir nuestros objetivos, con la noción de “habitar colonial” hemos mostrado que el papel del colonialismo en la transformación del clima no es reducible únicamente a su contribución en la acumulación de capital, sino que la experiencia colonial ha configurado un *patrón de relación con el espacio y la Otredad* que persiste en la política actual. Por lo tanto, afirmar la *necesidad de una descolonización del Antropoceno* es una invitación a considerar no sólo el peso histórico-económico específico del colonialismo con respecto a la crisis ecológica, sino también las características filosóficas de su peculiar forma de “hacer mundo” que se encuentra en la raíz de la cuestión que investigamos.

En la segunda parte de la tesis, también dividida en tres apartados, nuestro objetivo fue demostrar la utilidad de un *análisis de la producción de identidades raciales* para el desarrollo de dicha descolonización. En el primer apartado, nos centramos en las

⁴⁸⁰ FERDINAND, M., *Decolonial ecology. Thinking from the Caribbean World*, cit.

aportaciones de los autores decoloniales⁴⁸¹ y, en particular, en la propuesta de Quijano⁴⁸². Inicialmente, introdujimos la historia del grupo de investigación “modernidad/colonialidad” y sus conceptos básicos, a saber, la colonialidad del poder, del saber y del ser. Esta corriente de estudios nos ha permitido poner de relieve que la categoría “raza” es un *instrumento de dominación* que desde la colonización de América ha desempeñado un papel estructural en la configuración del modelo económico actual y sigue empleándose para justificar la explotación masiva de determinadas poblaciones. Además, al referirnos a la famosa disputa de la Junta de Valladolid y reconstruir las repercusiones de la experiencia colonial en las transformaciones del racismo religioso y del discurso de la “limpieza de sangre”, pudimos afirmar que la idea de “raza” no es una supuesta evidencia genética investigada por la biología en el siglo XIX, sino una *construcción histórica* que tiende a naturalizar las relaciones de poder. Además, este carácter histórico de la idea de raza hace que sea flexible y pueda variar en las formas de identificar a sus víctimas y persistir así en múltiples niveles del tejido social.

Para la elaboración del segundo apartado, sin dejar de remitirnos a los estudios sobre el colonialismo, hemos examinado el pensamiento de dos autores, Fanon y Mbembe⁴⁸³, que hoy en día se consideran clásicos dentro del panorama filosófico, sobre todo en lo que respecta a la cuestión de la “identidad negra”. En efecto, la producción de identidades raciales no es un fenómeno que pueda atribuirse únicamente a la dinámica de la estructura macroeconómica, como a veces parece desprenderse de las reflexiones de algunos autores decoloniales. Nuestra intención, por tanto, ha sido analizar la problemática de la raza desde un enfoque menos macroestructural, que no se limite, por tanto, a considerar su funcionamiento dentro de la lógica del sistema capitalista y que se caracterice por su *pluridimensionalidad*. En un primer momento, la referencia a algunas obras de Fanon, de hecho, nos sirvió para arrojar luz sobre los múltiples registros a través de los cuales la significación racial se afecta a sí misma. Así pudimos demostrar que, en consonancia con la perspectiva colonial, el racismo es un fenómeno cultural que se desarrolla necesariamente en un contexto de explotación de una población. Sin embargo, se puso de manifiesto cómo los efectos de la categoría “raza” van más allá de la opresión

⁴⁸¹ En particular modo: CASTRO-GÓMEZ, S. – GROSFUGUEL, R. (a cura di), *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, cit.

⁴⁸² QUIJANO, A., *La colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina*, cit.

⁴⁸³ FANON, F., *Pelle nera, maschere bianche*, cit.; MBEMBE, A., *Critica della ragione negra*, cit.

económica: ya sea en el lenguaje, la cultura o los conocimientos psiquiátricos, expresa la *dimensión social del cuerpo* de la persona racializada, que queda anclada a una identidad.

Asimismo, al recurrir a la noción de “razón negra” de Mbembe, por un lado, hemos reafirmado la pluridimensionalidad de las esferas afectados por la atribución de una identidad racial: la del estatuto jurídico de las personas esclavizadas en las plantaciones o la de los manuales escolares destinados a la “educación colonial” de los franceses, por ejemplo. Por otra parte, hemos podido afirmar que la idea de “raza” representa la *forma radicalmente negativa de relación con la Otridad* que se desarrolló en el seno de las aventuras coloniales europeas, capaz de transformar lo humano en una cosa, en una “mercancía-objeto” – en una entidad no-humana – y de proyectar, en la actualidad, esta condición sobre todo el horizonte de lo viviente.

En el último apartado del capítulo dos, hemos intentado remontar nuestro análisis de la categoría “raza” a la problemática antropocénica, con el fin de poner progresivamente de manifiesto la fecundidad de pensar la problemática ambiental también desde la racial. Para ello, nos hemos servido de la literatura de autoras y autores no directamente vinculadas a la disciplina de la filosofía, pero muy en sintonía con las exigencias de interdisciplinariedad dictadas por nuestro objeto de investigación. En la primera sección, examinamos el pensamiento de la feminista materialista Guillaumin⁴⁸⁴, que nos proporciona un sugestivo análisis de la raza desde la dimensión del *lenguaje*: éste, en el que tiene lugar el proceso de *naturalización* de las especificidades de los grupos minoritarios, atestigua que la significación racial remite siempre a una definición implícita, invisible y naturalizada del sujeto mayoritario, a una definición de lo humano, por tanto, que se perpetúa en un “juego” de relaciones. A continuación, recurrimos al pensamiento de Wynter⁴⁸⁵, autora polifacética vinculada en parte a los estudios decoloniales. Siguiendo la reconstrucción genealógica del concepto de lo humano como “Hombre”, esbozamos su propuesta de considerar lo humano esencialmente como *Homo Narrans*, es decir, como un ser que configura sus propias conductas y verdades a través de la capacidad de narrarse a sí mismo; esta propuesta, posibilita un trabajo de 'provincialización' del tipo de humano que ha dado nombre a la nueva época geológica.

⁴⁸⁴ GUILLAUMIN, C., *L'ideologia razzista. Genesi e linguaggio attuale*, cit.

⁴⁸⁵ WYNTER, S., *Unsettling the coloniality of Being/Power/Truth/Freedom: Towards the Human, After Man, Its Overrepresentation-An Argument*, cit.

De este modo, al detenernos en el funcionamiento de la *significación racial en la dimensión del lenguaje*, las reflexiones de Guillaumin y Wynter nos han permitido poner de relieve cómo las ideas de “raza” y “humano” se presuponen mutuamente para su definición. Estas ideas, además, detentan un poder performativo que se expresa en la percepción que tenemos de las identidades a las que se refieren: tanto los “sujetos de raza” como los “humanos” son considerados como identidades “autoevidentes”, “naturales”. Partiendo de la dimensión del lenguaje, por tanto, podríamos argumentar que el examen de la producción de sujetos raciales nos permite, por un lado, “desenmascarar” las especificidades del grupo dominante ocultas por el recurso al genérico *ἄνθρωπος* y, por otro, hacer visible la lógica relacional que subyace a la definición de las identidades raciales.

Por último, a través de la tercera sección hemos intentado aprovechar los análisis realizados en el segundo capítulo con el objetivo de reconocer el potencial heurístico de la categoría “raza” a la hora de abordar la cuestión ambiental. Así, en un primer momento, nos detuvimos en el caso del *racismo ambiental*⁴⁸⁶, una corriente de estudio, pero sobre todo un movimiento social, cuyas investigaciones han demostrado que el factor racial es sumamente decisivo para comprender la lógica a través de la cual se identifican las zonas de sacrificio en las que parte de la población está expuesta al envenenamiento por residuos tóxicos. A continuación, analizamos la fascinante línea de investigación de la geógrafa Yusoff⁴⁸⁷. Partiendo de una comparación crítica entre racismo y geología, la autora describe el funcionamiento de la *lógica extractiva* que en el lenguaje geológico guía la definición de lo no-humano para maximizar los beneficios. Así, hemos constatado que la producción de identidades raciales sigue la misma “gramática extractiva” que guía las definiciones de la geología: la noción de “raza”, por lo tanto, remite también a una categorización de la materia y de lo no-humano. De tal manera, creemos haber demostrado, por un lado, que la categoría “raza” puede entenderse como una noción privilegiada para mantener juntas las historias de lo humano y de lo no-humano con la del planeta; por otro, la necesidad de una deconstrucción de la “raza” dentro de un proyecto de *descolonización del Antropoceno*.

Para concluir, en el tercer capítulo de esta tesis hemos intentado mantener dar coherencia y unidad interna a las diferentes aportaciones que surgieron; el objetivo fue

⁴⁸⁶ BULLARD, R., *Environment and Morality: Confronting Environmental Racism in the United States*, cit.

⁴⁸⁷ YUSOFF, K., *A Billion Black Anthropocenes or None*, cit.

justificar los objetivos de nuestra investigación y certificar su consecución. Teniendo esto en cuenta, nos centramos en tres puntos concretos, desarrollando un apartado para cada uno de ellos. En el primero, defendimos las razones que nos llevan a afirmar la deseabilidad de una *descolonización del Antropoceno*. De tal forma, reiteramos las cuestiones críticas relacionadas con la *narrativa oficial* de la nueva época geológica, que resulta inadecuada para hacer frente tanto a una comprensión crítica de nuestra condición de seres relacionales como al diseño de soluciones fiables para mitigar los efectos del cambio climático – el paradigma epistemológico de la geoingeniería, de hecho, contradice los supuestos del Sistema-Tierra, descuidando en especial la imprevisibilidad de los *feedback* retroactivos. Además, esta narrativa prometeica proporciona una descripción del *origen* del Antropoceno que, al identificar la “naturaleza” de un *anthropos* universal como su causa, invisibiliza la *responsabilidad política* del “tipo” de humanidad y su peculiar forma de “hacer-mundo” por la crisis ecológica. Como hemos demostrado, las críticas que acabamos de señalar pueden eludirse adoptando una *perspectiva decolonial* para analizar nuestra época geológica. La experiencia colonial, que ha dejado huellas en los sedimentos geológicos, fue un fenómeno determinante, por un lado, para el nacimiento del “régimen ecológico” capitalista y la aceleración de las transformaciones antropogénicas del medio ambiente; por otro, para el desarrollo de ese “hacer-mundo” – el “habitar colonial” – donde la habitabilidad es determinable en función de la identificación de los recursos y la realización del altericidio y que es, en nuestra opinión, el principal culpable de la crisis ecológica.

Partiendo de estas consideraciones, en el segundo apartado argumentamos que el análisis de la categoría “raza” constituye una contribución indispensable para rastrear los orígenes del Antropoceno hasta la experiencia colonial y su forma de habitar la Tierra. Desde esta perspectiva, las aportaciones desarrolladas en el segundo capítulo nos permiten afirmar que la producción de “sujetos de raza” sigue poseyendo un *papel estructural* para el capitalismo, aunque sus efectos no se limiten a la esfera económica. De hecho, creemos haber demostrado que esta categoría ejemplifica la “lógica extractiva” utilizada por el *Homo Sapiens* prometeico del Antropoceno para relacionarse con los humanos y los no-humanos. La idea de “raza”, por tanto, puede entenderse como un *arquetipo metafísico de una relación radical con la Otredad* y, al mismo tiempo, como la “premisa ontológica” que hizo de la alteridad humana el “combustible fósil” empleado para reproducir el habitar colonial. Por último, teniendo en cuenta que el Antropoceno

nos obliga a reflexionar sobre el tema de la relacionalidad, hemos reivindicado la utilidad de deconstruir las identidades raciales en el ámbito del lenguaje: éstas, una vez “desnaturalizadas”, revelan que tanto la idea de “raza” como la de “humano” son expresiones del proceso relacional subyacente a la producción de toda identidad. De este modo, nos ha sido posible afirmar que otro “mérito” de dicha deconstrucción es que nos invita a un trabajo de *desidentificación de la ontología* para poder imaginar un futuro más “humanamente” sostenible.

Para cerrar el capítulo, en el tercer apartado, dividido a su vez en tres secciones, abordamos el tema de la *relacionalidad de lo viviente* y su definición, aspectos que la nueva época geológica nos obliga a tener en cuenta. Inicialmente, identificamos el *dualismo Naturaleza/Cultura* y el *antropocentrismo* de la ontología moderna como las principales características que impiden que la narrativa oficial reconozca nuestra dependencia esencial de otras entidades que, como la humana, interactúan con el equilibrio del Sistema-Tierra. Teniendo esto en cuenta, nos pareció oportuno recurrir a algunos autores de la antropología contemporánea para acercarnos a “otras” ontologías, capaces de comprender la interacción entre diferentes entidades sin recurrir al supuesto “excepcionalismo ontológico” de lo humano. Así, en la segunda sección, presentamos la famosa interpretación de Bruno Latour de la *hipótesis Gaia*⁴⁸⁸. Su reinterpretación de las teorías de Lovelock, de hecho, desafía las concepciones modernas de “Naturaleza” y “Humano” y descentra el papel de la humanidad en el marco más amplio de la geohistoria. La propuesta del francés, que también atribuye *agency* a las entidades no-humanas, es capaz de refutar el excepcionalismo ontológico del ser humano y captar la red de relaciones retroactivas que nos unen a lo viviente. Finalmente, la última sección está dedicada a la noción de “perspectivismo amerindio” esbozada por Viveiros de Castro a partir del estudio de ciertas cosmologías amerindias⁴⁸⁹. Las reflexiones del antropólogo brasileño nos aportarán una definición de lo humano – en la que lo “humano” se define esencialmente como un “punto de vista” sostenido por una pluralidad de seres – que va más allá del problema del antropocentrismo y de la división Naturaleza/Cultura que plantea el presente geológico. Así, hemos sugerido que el “perspectivismo amerindio”, al tender hacia una antropomorfización de lo existente, ofrece una comprensión más adecuada de la relacionalidad de los seres al reconocer a las entidades no-humanas no

⁴⁸⁸ LATOUR, B., *La sfida di Gaia. Il nuovo regime climatico*, cit.

⁴⁸⁹ VIVEIROS DE CASTRO, E., *Metafisiche cannibali. Elementi di antropologia post-strutturale*, cit.

sólo *agency*, sino también intencionalidad y derechos. De este modo, hemos argumentado que la hipótesis Gaia y el “perspectivismo amerindio” representan interpretaciones válidas para cumplir una de las tareas más urgentes impuestas por el Antropoceno, a saber, la de trazar *nuevas perspectivas para la definición de lo viviente*.

BIBLIOGRAFIA

§ 1. Bibliografia primaria:

- ABREU, M. – FALQUET, J.– FOUGEYROLLAS-SCHWEBEL, D. – NOÛS, C., *Colette Guillaumin. Penser la race et le sexe, hier et aujourd'hui*, in “Cahiers du Genre”, n. 68, 2020, pp. 15-53.
- ASCIONE, G., *A sud di nessun Sud Postcolonialismo, movimenti antisistemici e studi decoloniali*, Emil, Bologna 2009.
- BALDWIN, A., *Postcolonial Futures: Climate, Race, and the Yet-to-Come*, in “ISLE: Interdisciplinary Studies in Literature and Environment”, vol. 24, n. 2, 2017, pp. 292-305.
- BARCA, S., *L'Antropocene: una narrazione politica*, in “Riflessioni sistemiche”, n.17, 2017, pp. 56-67.
- BAUER, A. - ELLIS, E., *The Anthropocene Divide. Obscuring Understanding of Social-Environmental Change*, in “Current Anthropology”, n. 59, 2018, pp.209–227.
- BONNEUIL, C. – FRESSOZ, J.-B., *L'événement Anthropocène. La Terre, l'histoire et nous*, Seuil, Paris 2013; trad. it. di A. Accattoli e A. Grechi, *La Terra, la Storia e noi. L'evento Antropocene*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 2019, edizione Kindle.
- BRIONES, C. – LANATA, J. L., *El futuro del antropoceno*, in “Utopía y Praxis Latinoamericana”, anno 24, n. 84, 2019, pp. 19-31.
- BULLARD, R., *Environment and Morality: Confronting Environmental Racism in the United States*, United Nations Research Institute for Social Development, Ginevra 2004.
- CASTRO-GÓMEZ, S. – GROSFOGUEL, R. (a cura di), *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Siglo del Hombre Bogotá 2007.
- CASTRO-GÓMEZ, S. – GROSFOGUEL, R., *Prólogo. Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico*, in (a cura di) S. CASTRO-GÓMEZ – R. GROSFOGUEL, *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Siglo del Hombre, Bogotá 2007, pp. 9-24.
- CASTRO-GÓMEZ, S., *Decolonizar la universidad. La hybris del punto cero y el diálogo de saberes*, in (a cura di) S. CASTRO-GÓMEZ – R. GROSFOGUEL, *El giro*

decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global, Siglo del Hombre, Bogotá 2007, pp. 79-92.

- —, *Michel Foucault y la colonialidad del poder*, in “Tabula Rasa”, n. 6, 2007, pp. 153-172.
- —, *Scienze sociali, violenza epistemica e il problema dell’invenzione dell’altro*, trad. it. di M. di Girolamo in (a cura di) G. ASCIONE, *America latina e modernità. L’opzione decoloniale: saggi scelti*, Arcoiris, Salerno 2014, pp. 97-118.
- CHAKRABARTY, D., *La condizione umana nell’Antropocene*, in *La sfida del cambiamento climatico. Globalizzazione e Antropocene*, D. DE MICHELE (a cura di), ombre corte, Verona 2021.
- —, *The Climate of History: Four Theses*, in “Critical Inquiry”, vol. 35, n.2, 2009, pp. 197-222.
- —, *The Human Condition in the Anthropocene*, The Tanner Lectures in Human Values, Yale University, febbraio 18-19, 2015 pp. 139-188; trad. it. di C. De Michele, *La condizione umana nell’Antropocene*, in *La sfida del cambiamento climatico. Globalizzazione e Antropocene*, D. DE MICHELE (a cura di), ombre corte, Verona 2021, pp. 80-81.
- CRUTZEN, P. J. – STOEREMER, E., *The Anthropocene*, in “IGBP Global Change Newsletter”, n. 41, 2000, pp. 17-18.
- CRUTZEN, P. J., *Geology of mankind*, in “Nature”, n. 415, 2002, p. 23.
- DALBY, S., *Framing the Anthropocene: The good, the bad and the ugly*, in “The Anthropocene Review”, vol. 3, n. 1, 2016, pp. 37-43.
- DANOWSKI, D. – VIVEIROS DE CASTRO, E., *Há mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins*, ISA, Florianópolis 2014; trad. it. di A. Lucera e A. Palmieri, *Esiste un mondo a venire? Saggio sulle paure della fine*, Nottetempo, Milano 2017, edizione Kindle.
- DAVIS, H. – TODD, Z., *On the Importance of a Date, or, Decolonizing the Anthropocene*, in “ACME: An International Journal for Critical Geographies”, vol. 16, n. 4, pp. 761-780.
- DUSSEL, E., *El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*, ABYA-YALA, Quito 1994; trad. it. di U. Gervasoni, *L’occultamento dell’Altro. All’origine del mito della modernità*, La Piccola Editrice, Celleno 1993.
- —, *Europa, modernidad y eurocentrismo*, in (a cura di) E. LANDER, *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, CLACSO, Buenos Aires 2000, pp. 41-54.

- ELLIS, E., *Anthropocene. A Very Short Introduction*, Oxford University Press, Oxford 2018; trad. it. di C. Turrini, *Antropocene. Esiste un futuro per la terra dell'uomo?*, G. BOLOGNA (a cura di), Giunti, Firenze 2020, edizione Kindle.
- FANON, F., *La socialthérapie dans un service d'hommes musulmans. Difficultés méthodologiques*, in "L'Information Psychiatrique", vol. 30, n. 9. 1954, pp. 3943-361; trad. it. di L. Navone, *La terapia sociale in un servizio psichiatrico di uomini musulmani. Difficoltà metodologiche*, in FANON, F., *Decolonizzare la follia*, R. BENEDUCE (a cura di), ombre corte, Verona 2011, pp.137-156.
- —, *Le «syndrome nord-africain»*, in "Esprit", 1952; trad. it. di F. Del Lucchese, *La sindrome nordafricana*, in FANON, F., *Decolonizzare la follia*, R. BENEDUCE (a cura di), ombre corte, Verona 2011, pp. 125-136.
- —, *Les Damnés de la Terre*, Maspero, Parigi 1961; trad. it. di C. Cignetti, *I dannati della terra*, Einaudi, Torino 2007, edizione Kindle.
- —, *Peau Noire, masques blanches*, Éditions du Seuil, Parigi 1952; trad. it. di S. Chiletti, *Pelle nera, maschere bianche*, ETS, Pisa 2015.
- —, *Pour la Révolution africaine. Ecrits politiques, vol. I*, La Découverte, Paris 2001; trad. it. di F. Del Lucchese, *Scritti politici. Per la rivoluzione africana. volume I*, DeriveApprodi, Roma 2006.
- —, *Racisme et culture*, in *Pour la Révolution africaine. Ecrits politiques, vol. I*, La Découverte, Paris 2001, pp. 30-43; trad. it di F. Del Lucchese, *Razzismo e cultura*, in FANON, F., *Scritti politici. Per la rivoluzione africana. volume I*, DeriveApprodi, Roma 2006, pp. 45-58.
- FERDINAND, M., *La crisi climatica come una nave negriera: ecologia e anticolonialismo*, (intervista di) M. ARMIERO, per "Decolonizzare la crisi ecologica", Venice Climate Camp, 2020, disponibile su https://www.globalproject.info/it/in_movimento/la-crisi-climatica-come-una-nave-negriera-ecologia-e-anticolonialismo/23020, (consultato il 20/08/2022).
- —, *Pour une écologie décoloniale*, (intervista di) CHAILLOU, A.- ROBIN, L., 2020, disponibile su <https://www.revue-projet.com/articles/2020-04-ferdinand-pour-une-ecologie-decoloniale/10541> (consultato il 26/10/2020); trad. it. di F. Martone, *Per un'ecologia decoloniale*, disponibile su <https://www.lavoroculturale.org/ecologia-decoloniale/aurora-chaillo-e-louise-robin/> (consultato il 20/08/2023).
- —, *Une écologie décoloniale: Penser l'écologie depuis le monde caribéen*, Seuil, Paris 2019; trad. ing. di R. Miller, *Decolonial ecology. Thinking from the Caribbean World*, Polity, Cambridge 2022, edizione Kindle.

- FOUCAULT, M., *Il faut défendre la société*, Gallimard-Seuil, Paris 1997; trad. it. di M. Bertani e A. Fontana, *Bisogna difendere la società*, Feltrinelli, Milano 1998.
- —, *La volonté de savoir*, Gallimard, Paris 1976; trad. it. di P. Pasquino e G. Procacci, *La volontà di sapere. Storia della sessualità 1*, Feltrinelli, Milano 1978.
- GARBAGNOLI, S. – PERILLI, V. – RIBEIRO CROSSACZ, V., *Il pensiero antinaturalista di Colette Guillaumin*, in GUILLAUMIN, C., *Sesso, razza e pratica di potere. Idea di natura, Sesso, razza e pratica di potere. Idea di natura*, S. GARBAGNOLI – V. PERILLI – V. RIBEIRO COROSSACZ (a cura di), ombre corte, Verona 2020, pp. 7-30.
- GARBAGNOLI, S., *No, la razza non esiste. Sì la razza esiste, ma non è ciò che si crede. Note sull'antirazzismo femminista di Colette Guillaumin*, in GUILLAUMIN, C., *L'idéologie raciste. Genèse et langage actuel*, Mouton, Paris-La Haye 1972, trad. it. e curatela di S. GARBAGNOLI, *L'ideologia razzista. Genesi e linguaggio attuale*, il nuovo melangolo, Genova 2023.
- GROSFUGUEL, R., *Il concetto di "razzismo" in Michel Foucault e Frantz Fanon: teorizzare dalla zona dell'essere o del non-essere?*, trad. it. di R. Cetrangolo, in (a cura di) G. AVALLONE, *Rompere la colonialità. Razzismo, islamofobia, migrazioni nella prospettiva decoloniale*, Mimesis, Milano 2017, pp. 117-142.
- GUILLAUMIN, C., "Je sais bien mais quand même" ou les avatars de la notion "race", in EAD., *Pratique du pouvoir et idée de Nature*, in EAD., *Sexe, Race et Pratique du pouvoir*, cit., pp. 207-218, trad. it. di V. Perilli, "Lo so, ma..." o gli avatar della nozione di razza, in EAD., *Sesso, razza e pratica di potere. Idea di natura*, S. GARBAGNOLI – V. PERILLI – V. RIBEIRO COROSSACZ (a cura di), ombre corte, Verona 2020, pp. 212-221.
- —, *L'idéologie raciste. Genèse et langage actuel*, Mouton, Paris-La Haye 1972, trad. it. e curatela di S. GARBAGNOLI, *L'ideologia razzista. Genesi e linguaggio attuale*, il nuovo melangolo, Genova 2023.
- —, *Race et nature: système de marques, idée de groupe naturel et rapports sociaux*, in "Pluriel", vol. 11, 1977, pp. 39-55, trad. it. di V. Perilli, *Razza e Natura. Sistema di marchi, idea di gruppo naturale e rapporti sociali*, in EAD., *Sesso, razza e pratica di potere. Idea di natura*, S. GARBAGNOLI – V. PERILLI – V. RIBEIRO COROSSACZ (a cura di), ombre corte, Verona 2020, pp. 181-201.
- HARAWAY, D., *Anthropocene, Capitalocene, Plantationocene, Chthulucene: Making Kin*, in "Environmental Humanities", vol. 6, 2015, pp. 159-165.
- HARAWAY, D., *Staying with the Trouble - Making Kin in the Chthulucene*, Duke University Press, Durham 2016; trad. it. di C. Durastanti e C. Ciccioni,

Chthulucene. Sopravvivere su un pianeta infetto, Nero, Roma 2019, edizione Kindle.

- LATOUR, B., *Face à Gaïa. Huit conférences sur le nouveau régime climatique*, La Découverte, Paris 2015; trad. it. di D. Caristina, *La sfida di Gaia. Il nuovo regime climatico*, Meltemi, Milano 2020, edizione Kindle.
- LEWIS, S. – MASLIN, M. A., *The Human Planet. How we created the Anthropocene*, Penguin, London 2018; trad. it. di S. Frediani, *Il pianeta umano. Come abbiamo creato l'Antropocene*, Einaudi, Torino 2019, edizione Kindle.
- —, *Defining the Anthropocene*, in “Nature”, n. 519, 2015, pp. 171-80.
- MACHADO ARAÓZ, H., *El extractivismo y las raíces del “Antropoceno”*. *Regímenes de sensibilidad, régimen climático y derechos de la Naturaleza*, in “Revista de Direito e Práxis”, vol. 14, n. 1, pp.407-435
- MALDONADO TORRES, N., *AAR Centennial Roundtable: Religion, Conquest, and Race in the Foundations of the Modern/ColonialWorld*, in “Journal of the American Academy of Religion”, vol. 82, n.3, 2014, pp. 636–665.
- —, *El Caribe, la colonialidad, y el giro decolonial*, in “Latin American Research Review”, vol. 55, n. 3, pp. 560-573.
- —, *La descolonización y el giro des-colonial*, in “Tabula Rasa”, n. 9, 2008, pp. 61-72.
- —, *Sobre la colonialidad del ser. Contribuciones al desarrollo de un concepto*, in (a cura di) S. CASTRO-GÓMEZ – R. GROSFUGUEL, *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Siglo del Hombre, Bogotá 2007, pp. 127-168.
- MANCUSO, A., *Anropologia, “svolta ontologica”, politica. Descola, Latour, Viveiros de Castro*, in “Archivio antropologico Mediterraneo”, anno XIX, n.18, 2016.
- MBEMBE, A., *¿Qué es el pensamiento postcolonial?*, (intervista di) O. Mongine, N. Lempereur, J. L. Schlegel, trad. esp. di A. Pons, in “Pasajes: revista de pensamiento contemporáneo”, n. 26, 2008, pp. 51-61.
- —, *«Necropolitique» en «Traversées, diasporas, modernités»*, in “Raison politique”, n. 21, 2006, pp. 29-60, trad. it. di R. Beneduce e C. Vargas, *Necropolitica*, ombre corte, Verona 2016.
- —, *Critique de la raison nègre*, La Decouverte, Paris 2013; trad. it. di G. Lagomarsino, A. Spadolini e G. Valent, *Critica della ragione negra*, Ibis, Pavia 2016.
- MISSIROLI, P., *Teoria critica dell'Antropocene. Vivere dopo la Terra, vivere nella Terra*, Mimesis, Milano 2022, edizione Kindle.

- —, *Un popolo che abita*, 2020, disponibile su <http://effimera.org/un-popolo-che-abita-di-paolo-missiroli/> (consultato il 20/08/2023).
- MOORE, J. (a cura di), *Anthropocene or Capitalocene? Nature, History, and the Crisis of Capitalism*, PM Press, Oakland 2016.
- —, *Antropocene o Capitalocene? Scenari di ecologia-mondo nell'era della crisi planetaria*, ombre corte, Verona 2017, edizione Kindle.
- —, *Capitalism in the Web of Life: Ecology and the Accumulation of Capital*, Verso, New York 2015, edizione Kindle.
- —, *El auge de la ecología-mundo capitalista. Las fronteras mercantiles en el auge y decadencia de la apropiación máxima*, in “Laberinto”, n. 38, 2016, pp. 9-26.
- —, *El auge de la ecología-mundo capitalista. Las fronteras mercantiles en el auge y decadencia de la apropiación máxima*, in “Laberinto”, n. 39, 2013, pp. 21-29.
- —, *Feudalismo, Capitalismo, Socialismo, o Teoría y Política de las transacciones eco-históricas*, in “Laberinto”, n. 40, pp. 31-37.
- —, *The Rise of the Cheap Nature*, in J. MOORE (a cura di), *Anthropocene or Capitalocene? Nature, History, and the Crisis of Capitalism*, PM Press, Oakland 2016, pp. 78-115.
- PULIDO, L., *Flint, Environmental Racism, and Racial Capitalism*, in “Capitalism nature socialism”, vol. 27, n. 3, pp. 1-16.
- QUIJANO, A., *¡Que tal raza!*, in “Ecuador debate”, n. 48, 1999, pp. 141-151, pp. 142-143.
- —, *Colonialidad del poder y clasificación social*, in S. CASTRO-GÓMEZ – R. GROSFUGUEL (a cura di), *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Siglo del Hombre, Bogotá 2007, pp. 93-126.
- —, *Colonialidad y Modernidad/Racionalidad*, in “Perú Indígena”, n. 29, 1992, pp. 11-20.
- —, *Colonialità del potere ed eurocentrismo in America Latina*, trad. it. C. Ciccioni, in (a cura di) G. ASCIONE, *America latina e modernità. L'opzione decoloniale: saggi scelti*, Emil, Bologna 2009, pp. 73-96.
- —, *La colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina*, in (a cura di) E. LANDER, *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, CLACSO, Buenos Aires 2000, pp. 201-246.
- —, *Raza, etnia y nación en Mariátegui*, in (a cura di) D. A. CLÍMACO, *Aníbal Quijano. Antología esencial. De la Dependencia Histórico-Estructural a la Colonialidad/Descolonialidad del poder*, CLACSO, Buenos Aires 2014, pp. 757-776.

- RUFER, M., *La raza como efecto de conquista*, in “ArtCultura Uberlândia”, vol. 22, n. 41, 2020, pp. 20-49.
- SALOTTOLO, D., *Considerazioni sulla nozione di mondo e di rapporto al mondo nell’epoca dell’Antropocene: saggio sulla filosofia del XXI secolo*, in “S&F_scienzae filosofia.it”, n.22, 2019, pp. 200-250, disponibile su http://www.scienzae filosofia.com/wp-content/uploads/2019/12/SF_22.pdf. [consultato il 28/12/2023].
- —, *L’esperienza allargata. Riflessione sull’Antropocene*, in “S&F_scienzae filosofia.it”, n. 21, 2019, pp. 50-75, disponibile su <http://www.scienzae filosofia.com/2019/06/29/lesperienza-allargata-riflessioni-sullantropocene/> (consultato il 30/07/2022).
- SEGATO, R., *Raza es signo*, in, *La nación y sus otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempo de Políticas de la Identidad*, Prometeo, Buenos Aires 2007, pp. 137-150.
- SVAMPA, M., *El Antropoceno como diagnóstico y paradigma. Lecturas globales desde el Sur*, in “Utopía y Praxis Latinoamericana”, anno 24, n. 84, 2019, pp. 33-54.
- VIGNOLA, P., *Antropocene e geofilosofia. Una lettura selvaggia della differenza*, in “La Deleuziana”, n.4, 2016, pp. 80-97.
- —, *Figli di un Antropocene minore. Il «popolo a venire» come individuazione ecologica collettiva*, in (a cura di) I. PELGREFFI, *Teoria, natura, politica*, Kaiak, Pompei 2018, pp. 89-104.
- VIVEIROS DE CASTRO, E., *La mirada del jaguar: introducción al perspectivismo amerindio*, Buenos Aires, Tinta Limón 2013; trad. it. di C. Tamplenizza, *Lo sguardo del giaguaro: introduzione al prospettivismo amerindio*, Meltemi, Milano 2023.
- —, *Métaphisiques cannibale. Lignes d’anthropologie post-structurale*, Universitaires de France, Paris 2009; trad. it. di M. Galzigna e L. Liberale, *Metafisiche cannibali. Elementi di antropologia post-structurale*, ombre corte, Verona 2017.
- WYNTER, S. - MCKITTRICK, K., *Unparalleled Catastrophe for Our Species? Or, to Give Humanness a Different Future: Conversations*, in (a cura di) K. MCKITTRICK, *Sylvia Wynter: on being human as praxis*, Duke University Press, Durham e London 2015, pp. 9-89.
- WYNTER, S., *Unsettling the coloniality of Being/Power/Truth/Freedom: Towards the Human, After Man, Its Overrepresentation-An Argument*, in “CR. The New Centennial Review”, vol. 3, n. 3, 2003, pp. 257-337.

- YUSOFF, K, *The Inhumanities*, in “Annals of the American Association of Geographers”, n. 0, 2020, pp. 1-14.
- —, *A Billion Black Anthropocenes or None*, The University of Minnesota Press 2018, edizione Kindle.
- ZALASIEWICZ, J. A. ET AL., *The Working Group in the Anthropocene: Summary of evidence and interim recommendations*, in “Anthropocene”, n. 19, 2017, pp. 55-60.

§ 2. Bibliografia secondaria:

- ALIMONDA, H. – TORO PÉREZ, C. – MARTÍN, F. (a cura di), *Ecología política latinoamericana: pensamiento crítico, diferencia latinoamericana y rearticulación epistémica*, CLACSO, Buenos Aires 2017.
- ANDERS, G, *Patologia della libertà. Saggio sulla non identificazione*, (cura e trad. it. di) F. Fistetti, A. Stricchiola, R. Russo, Palomar, Bari 1993.
- ARENDT, H., *Race-Thinking Before Racism*, in “The Review of Politics”, vol. 6, n. 1, 1944, pp. 36-73; trad. it. di M. De Pascale, *Il razzismo prima del razzismo*, Castelvecchi, Roma 2018.
- —, *The Human Condition*, University of Chicago Press, Chicago 1958; trad. it. di S. Finzi, *Vita Activa. La condizione umana*, A. DEL LAGO (a cura di), Bompiani, Milano 2012, edizione Kindle.
- —, *The origins of totalitarianism*, Harcourt Brace Jovanovich, New York 1948; trad. it. di E. Filippini, *Le origini del totalitarismo*, Einaudi, Torino 2004.
- ASCIONE, G. (a cura di), *America latina e modernità. L’opzione decoloniale: saggi scelti*, Emil, Bologna 2009.
- AVALLONE, G., *Rompere la colonialità. Razzismo, islamofobia, migrazioni nella prospettiva decoloniale*, Mimesis, Milano 2017.
- AVELAR, I., *Amerindian perspectivism and non-human rights*, in “alter/nativas”, n. 1, 2013, pp. 1-21.
- BALIBAR, E., *Le retour de la race*, in “Mouvements”, vol. 2, n. 50, pp. 162-171.
- BARANZONI, S. – LUCCI, A. – VIGNOLA, P., *L’Antropocene. Fine, medium o sintomo dell’uomo?*, in “Lo Sguardo – Rivista di Filosofia”, vol. III, n. 22, 2016, pp. 5-9.
- BARANZONI, S. – VIGNOLA, P., *Ultima fermata: Antropocene. Accelerare o biforcare?*, in “Kaiak. A Philosophical Journey”, n. 2, 2015, disponibile su

<http://www.kaiak-pj.it/images/PDF/rivista/kaiak-2-apocalissi/BaranzoniVignola.pdf> (consultato il 18/10/2023).

- BATESON, G., *Conscious Purpose Versus Nature*, in (a cura di) D. COOPER, *The Dialectics of Liberation*, Verso, London 2015, edizione Kindle.
- BENEDUCE, R., *La tormenta onirica. Fanon e le radici di un'etnopsichiatria critica*, in FANON, F., *Decolonizzare la follia*, R. BENEDUCE (a cura di), ombre corte, Verona 2011, pp. 7-100.
- BOAVENTURA, S., *Para descolonizar Occidente. Más allá del pensamiento abismal*, CLACSO – Prometeo – UBA – FFYL UBA, Buenos Aires 2010.
- —, *Poscolonialismo, Descolonialidad y Epistemologías del Sur*, trad. esp. di L. Mosconi, CLACSO, Buenos Aires 2022.
- BRAIDOTTI, R., *Il postumano. La vita oltre l'individuo, oltre la specie, oltre la morte*, DeriveApprodi, Roma 2014.
- BRAUDEL, F., *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, Armand Colin, Paris 1949.
- CASTRO-GÓMEZ, S., *¿Qué hacer con los universalismos occidentales? Observaciones en torno al "giro decolonial"*, in "Analecta Política", vol. 7, n. 13, 2017, pp. 249-272.
- —, *La hybris del punto cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá 2005.
- CATELLI, L., *Arqueología del mestizaje. Colonialismo y racialización*, Ufru University Press/CLACSO, Temuco 2020.
- CERA, A., *Dall'Antropocene al Tecnocene. Prospettive etico-antropologiche dalla "terra incognita"*, in "S&F_scienzae filosofia.it", n. 21, 2019, pp.179-199. Disponibile su: <https://www.scienzae filosofia.com/2019/06/29/dallantropocene-al-tecnocene-prospettive-etico-antropologiche-dalla-terra-incognita/> [consultato il 29/06/2022].
- COHEN, T., *Make Anthropos Great Again! Notes on the Trumpocene*, in "Azimuth", n. 9, 2017, pp. 97-112.
- —, *Trolling "Anthropos" - Or, Requiem for a Failed Prosopopeia*, in (a cura di) T. COHEN – C. COLEBROOK – J. H. MILLER, *The twilight of the Anthropocene idols*, Open humanities press, London 2016, pp. 20-80.
- COMMISSION FOR RACIAL JUSTICE – UNITED CHURCH OF CHRIST, *Toxic Waste and Race in the United States: A National Report on the Racial and Socioeconomic Characteristics of Communities with Hazardous Waste Sites*, New York 1987.

- CONSIGLIERE, S., *Lettere persiane agli abitanti dell'antropocene*, in "Lo sguardo. Rivista di filosofia", n. 22, 2016, pp. 141-157, disponibile su <http://www.losguardo.net/it/lettere-persiane-agli-abitanti-dellantropocene/> (consultato il 28/10/2020).
- CRIST, E., *On the Poverty of Our Nomenclature*, in (a cura di) J. MOORE, *Anthropocene or Capitalocene? Nature, History, and the Crisis of Capitalism*, PM Press, Oakland 2016, pp. 14-33.
- CROSBY, A., *The Columbian Exchange. Biological and Cultural Consequences of 1492*, Praeger, London 2003.
- CRUTZEN, P. J., *Benvenuti nell'Antropocene. L'uomo ha cambiato il clima, la Terra entra in una nuova era*, Mondadori, Milano, 2015.
- DAVIES, J., *The birth of the Anthropocene*, California University Press, Oakland 2016.
- DENNIS L. MEADOWS ET AL., *The Limits to Growth*, Universe Books, New York 1972.
- DESCOLA, P., *Par-delà nature et culture*, Gallimard, Paris 2005.
- ELLIS, E. ET AL., *Involve social scientists in defining the Anthropocene*, in "Nature", n. 540. 2016, pp. 192-93.
- ENGELKE, P., *The Great Acceleration: An Environmental History of the Anthropocene since 1945*, Belknap, New York 2016.
- ESCOBAR, A., *El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar: ¿globalización o postdesarrollo?*, in (a cura di) E. LANDER, *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires, CLACSO, 2000, pp.68-87.
- FANON, F., *Decolonizzare la follia*, R. BENEDEUCE (a cura di), ombre corte, Verona 2011.
- FEDERICI, S., *Caliban and the Witch: Women, The Body and Primitive Accumulation*, Autonomedia, New York 2004; trad. it. di L. Vicinelli, *Calibano e la Strega: Le Donne, il Corpo e l'accumulazione originaria*, Mimesis, Milano-Udine 2015]
- —, *Revolution at point Zero: Housework, Reproduction, and Feminist Struggle*, PM Press, Oakland 2012; trad.it. e curatela di A. CURCIO, *Il punto zero della rivoluzione. Lavoro domestico, riproduzione e lotta femminista*, ombre corte, Verona 2014.

- FERREIRA DA SILVA, D., *A Dívida Impagável*, Oficina de Imagem Política y Living Commons, São Paulo 2019; trad. esp. di F. Carrizo, *La deuda impagable*, Tinta Limón, Buenos Aires 2023.
- GALEANO, E., *Las venas abiertas de América Latina*, Siglo XXI, Montevideo 1971.
- GJERGJI, I., “Uccidete Sartre!”. *Anticolonialismo e antirazzismo di un revenant*, ombre corte, Verona 2018.
- GORDON, L. R. – GORDON, J. A. (a cura di), *Not only the master’s tools. African-American Studies in Theory and Practice*, Routledge, New York 2006.
- GROSFUGUEL, R., *Del extractivismo económico al extractivismo epistémico y ontológico*, in “Revista Internacional de Comunicación y desarrollo”, n. 4, 2015, pp. 33-45.
- GUILLAUMIN, C., *Il corpo costruito*, R. SIEBERT (a cura di), in “Studi culturali”, n. 2, 2006, pp. 307-341.
- —, *Pratique du pouvoir et idée de Nature*, in EAD., *Sexe, Race et Pratique du pouvoir*, côté-femmes, Paris 1992, pp. 13-82, trad. it. di S. Garbagnoli, *Pratica del potere e idea di Natura*, in EAD., *Sesso, razza e pratica di potere. Idea di natura*, S. GARBAGNOLI – V. PERILLI – V. RIBEIRO COROSSACZ (a cura di), ombre corte, Verona 2020, pp. 37-100.
- —, *Sesso, razza e pratica di potere. Idea di natura*, S. GARBAGNOLI – V. PERILLI – V. RIBEIRO COROSSACZ (a cura di), ombre corte, Verona 2020.
- HAMILTON, C. – BONNEUIL, C. – GEMENNE, F. (a cura di), *The Anthropocene and the Global Environmental Crisis. Rethinking modernity in a new epoch*, Routledge, London e New York 2015.
- —, *Thinking the Anthropocene*, in (a cura di) ID., *The Anthropocene and the Global Environmental Crisis. Rethinking modernity in a new epoch*, Routledge, London e New York 2015, pp. 1-14.
- HARAWAY, D. – TSING, A., *Reflections on the Plantationocene. A Conversation with Donna Haraway and Anna Tsing moderated by Greg Mitman*, A. HOPES – L. PERRY (a cura di), Edge Effects Magazine, 2019; trad. it. di Collettivo Ortica, *Riflessioni sul Plantationocene. Conversazione tra Gregg Martin, Donna Haraway e Anna Tsing*, 2021, disponibile online su <http://www.collettivoepidemia.org/it/riflessioni-sul-plantationocene/> [ultima consultazione 06/15/2022].
- HARDT, M. – NEGRI, A., *Empire*, Harvard University Press, Cambridge 2000; trad. it. di A. Pandolfi e D. Didero, *Impero. Il nuovo ordine della globalizzazione*, Rizzoli, Milano 2013, edizione Kindle.

- HEEDE, R., *Tracing anthropogenic carbon dioxide and methane emissions to fossil fuel and cement producers, 1854-2010*, in “Climatic change”, n. 122, 2014, pp. 229-241.
- HEIDEGGER, M., *Bauen Wohnen Denken*, in *Vorträge und Aufsätze*, Verlag Günther Neske, Pfullingen 1957, pp. 145-164; trad. it. di G. Vattimo, *Costruire Abitare Pensare*, in *Saggi e Discorsi*, Mursia, Varese 1976, pp. 96-108.
- —, *Die Frage nach der Technik*, in *Vorträge und Aufsätze*, Verlag Günther Neske, Pfullingen 1957; trad. it. di G. Vattimo, *La questione della tecnica*, in *Saggi e Discorsi*, Mursia, Varese 1976, pp. 5-27.
- —, *Vorträge und Aufsätze*, Verlag Günther Neske, Pfullingen 1957; trad. it. di G. Vattimo, *Saggi e Discorsi*, Mursia, Varese 1976.
- HUSSERL, E., *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie: Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, Martinus Nijhoff, The Hague 1954; trad. it. di E. Filippini, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, il Saggiatore, Milano 2015.
- KOLBERT, E., *The Sixth Extinction: An Unnatural History*, Henry Holt & Co., New York 2014.
- LATOUR, B., *Anthropology at the Time of the Anthropocene – a personal view of what is to be studied*, in (a cura di) M. BRIHTMAN, – J. LEWIS, *The Anthropology of Sustainability. Beyond Development and Progress*, Palgrave Macmillan, London 2017, pp. 35-49.
- —, *Nous n’avons jamais été modernes*, La Découverte, Paris, 1991; trad. it. di G. Lagomarsino, *Non siamo mai stati moderni*, Elèuthera, Milano 1995.
- LEVANDER, C. – MIGNOLO, W., *The Global South and World Dis/Order*, in “*The Global South*”, n. 5, 2011, pp. 1-11.
- LÉVINAS, E., *Totalité et Infini*, Martinus Nijhoff, La Haye 1961; trad. it. di A. Dell’Asta, *Totalità e infinito*, Jaka Book, Milano 1980.
- LOVELOCK, J., *Gaia, a New Look at Life on Earth*, Oxford University Press, Oxford 1979.
- MACHADO ARÁOZ, H., *Sobre la naturaleza realmente existente, la entidad ‘América’ y los orígenes del capitaloceno. Dilemas y desafíos de especie*, in “*Actuel Marx*”, n. 20, 2016, pp. 205-230.
- MALM, A., *Fossil Capital. The Rise of Steam Power and the Roots of Global Warming*, Verso, London/New York 2016.
- MBEMBE, A., *Brutalisme*, La Découverte, Paris 2020, edizione Kindle.

- —, *Politiques de l'inimitié*, La Découverte, Paris 2016; trad. it. di Lagomarsino, G., *Nanorazzismo. Il corpo notturno della democrazia*, Laterza, Bari-Roma 2019, edizione Kindle.
- —, *Sortir de la grande nuit. Essai sur l'Afrique décolonisée*, La Decouverte, Paris 2010, trad. it e curatela di D. CONTADINI, *Emergere dalla lunga notte. Studio sull'Africa decolonizzata*, Meltemi, Milano 2018, edizione Kindle.
- MCBRIEN, J., *Accumulating extinction: Planetary catastrophism in the Necrocene*, in (a cura di) J. MOORE, *Anthropocene or Capitalocene? Nature, History, and the Crisis of Capitalism*, PM Press, Oakland 2016, pp. 116-137.
- MCKITTRICK, K. (a cura di), *Sylvia Wynter: on being human as praxis*, Duke University Press, Durham e London 2015.
- MEZZADRA, S., *Questione di sguardi. Du Bois e Fanon*, in (a cura di) M. MELLINO, *Fanon postcoloniale. I dannati della terra oggi*, ombre corte, Verona 2013, pp. 189-205.
- MIGNOLO, W., *The darker side of the Renaissance*, Ann Arbor, University of Michigan 1995.
- MIR RODRÍGUEZ, J., *Los sinuosos caminos del racismo ambiental en Argentina*, in “Revista de antropología experimental”, n. 12, pp. 43-59.
- MORENO PARRA, M., *Racismo ambiental: muerte lenta y despojo de territorio ancestral afroecuatoriano en Esmeraldas*, in “Íconos”, n. 64, pp. 89-109.
- NEYROZ, F., “Colonialismo climatico”: una lettura dell'attuale stato del climate law, in “BioLaw Journal – Rivista di BioDiritto”, n. 3, 2023, pp. 103-120, p. 105.
- PACHECO, T., *Desigualdad, injusticia ambiental y racismo: una lucha que trasciende el color de la piel*, in “Polis, Revista de la Universidad Bolivariana”, vol. 6, n. 16; pp. 1-15.
- PEROCCO, F. - ROSIGNOLI, F., “Sulla nostra pelle”: razzismo ambientale e disuguaglianze di salute, in “Socioscapes. International Journal of Societies, Politics and Cultures”, vol. 3, n. 1, 2022, pp. 7-36.
- QUIJANO, A. - WALLERSTEIN, I. M., *La Americanidad como concepto, o América en el moderno sistema mundial*, in “Revista internacional de ciencias sociales”, vol. XLIV, n. 4, 1992, pp. 183-191.
- QUIJANO, A., *Aníbal Quijano. Antología esencial. De la Dependencia Histórico-Estructural a la Colonialidad/Descolonialidad del poder*, D. A. CLÍMACO (a cura di), CLACSO, Buenos Aires 2014.
- —, *Raza, etnia y nación en Mariátegui*, in (a cura di) R. FORGUES, *José Carlos Mariátegui y Europa. El otro aspecto del descubrimiento*, Amauta, Lima 1993, pp. 167-189.

- RECCHIA LUCIANI, F. R., “Dare corpo” ai diritti e ai doveri: la vulnerabilità olistica come paradigma per la salvaguardia del “vivente”, in “Filosofi(e)Semiotiche”, vol. 7, n. 2, 2020, pp. 47-55.
- —, *Il racconto della Shoah per il XXI secolo*, Progedit, Bari 2020.
- —, *Saperi di genere. Dalla rivoluzione femminista all’emergere di nuove soggettività*, Zanichelli, Bologna 2017.
- ROBINSON, C. J., *Black marxism: the making of the Black radical tradition*, Zed Press, Londra 1983.
- ROCKSTRÖM, J. ET AL., *Planetary boundaries: exploring the safe operating space for humanity*, in “Ecology and Society”, n. 14 2009, art. n. 32.
- SÁNCHEZ, E. G. – VERDINI AGUILAR, M., in “Confluenze”, vol. XV, n. 2, 2023, pp. 591-609.
- SARTRE, J.-P., *L’Être et le néant: Essai d’ontologie phénoménologique*, Gallimard, Marseille 1943; trad. it. di G. Del Bo, *L’Essere e il Nulla*, il Saggiatore, Milano 1970.
- —, *Portrait d’un antisémite*, in “Temps Modernes”, n. 3, 1945, pp. 442-470, trad. it. e curatela di D. NAPOLI, *Ritratto di un antisemita, Parigi occupata, il melangolo*, Genova 2020, pp. 133-172.
- SCOTT, D., *The Re-Enchantment of Humanism: An Interview with Sylvia Wynter*, in “Small Axe: A Caribbean Journal of Criticism”, n. 8, 2000, pp. 119-207.
- SEGATO, R., *La guerra contra las mujeres*, Traficantes de sueños, Madrid 2016.
- SLOTERDIJK, P., *Sphären II – Globen, Makrosphärologie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1999.
- —, *The Anthropocene: A Process-State on the Edge of Geohistory?*, in (a cura di) H. DAVIS – E. TURPING, *Art in the Anthropocene: Encounters Among Aesthetics, Politics, Environments and Epistemologies*, Open Humanity Press, London 2015, pp. 327-340.
- STEFFEN, W. – CRUTZEN, P. J. – J. R. MCNEILL, J. R., *The Anthropocene: Are Humans Now Overwhelming the Great Forces of Nature*, in “AMBIO: A Journal of the Human Environment”, vol. 36, n. 8, 2007, pp. 614-621.
- STEFFEN, W. ET AL., *The trajectory of the Anthropocene: the Great Acceleration*, in “Anthropocene Review”, n. 2, 2015, pp. 81-98.
- ULLOA, A., *Dinámicas ambientales y extractivas en el siglo XXI: ¿es la época del Antropoceno o del Capitaloceno en Latinoamérica?*, in “desacatos: Revista de Ciencia Sociales”, n. 54, 2017, pp.58-73.

- WALLERSTEIN, I. – BALIBAR, E., *Race Nación Classe. Les Identités Ambigües*, La Découverte, Paris 1988; trad. it. Di M. Di Meglio, *Razza Nazione Classe. Le identità ambigue*, Asterios, Milano 2020.
- WALLERSTEIN, I., *World-Systems Analysis: An Introduction*, Duke University Press, Durham 2004.
- WEIL, S., *La colonizzazione e il destino dell'Europa*, G. F. Rosa (a cura di), Marietti, Genova-Milano 2009.
- WYNTER, S., *1492. Una nueva visión del mundo*, trad. esp. di S. Ley Valdés, in (a cura di) F. VALDÉS GARCÍA, *Antología del pensamiento crítico caribeño contemporáneo*, CLACSO, Buenos Aires 2017, pp. 367-430.
- —, *Novel and History, Plot and Plantation*, in “Savacou”, n. 5, 1971, pp. 95-102.
- —, *On How We Mistook the Map for the Territory, and Re-Imprisoned Ourselves in Our Unbearable Wrongness of Being, of Désêtre. Black Studies Toward the Human Project*, in (a cura di) L. R. GORDON – J. A. GORDON, *Not only the master's tools. African-American Studies in Theory and Practice*, Routledge, New York 2006, pp. 107-169.
- —, *Tras el “Hombre”, su última palabra: sobre el Posmodernismo, Les Damnes y el Principio Sociogénico*, trad. esp. di I. Corono-Gutiérrez, in “Nuevo texto crítico”, vol. IV, n. 7, 1991, pp. 43-83.
- ZALASIEWICZ, J. A. ET AL., *When did the Anthropocene begin? A mid-twentieth century boundary level is stratigraphically optimal*, in “Quaternary International”, n. 383, 2015, pp. 196-203.

APPENDICE I

El racismo como dimensión fundamental del dominio: la analítica del poder de Foucault a partir del contexto colonial

Bruno Osella¹

Resumen. Aunque la obra de Foucault haya influido en el pensamiento poscolonial y decolonial, a menudo se acusó al francés de eurocentrismo, renunciando, en algunos casos, a un diálogo enriquecedor entre su obra y estas corrientes de estudio. Con el racismo como eje de interés específico, en este trabajo analizaremos primero el curso de Foucault *Defender la sociedad* y luego las contribuciones del sociólogo decolonial Ramón Grosfoguel y de los pensadores Frantz Fanon y Achille Mbembe. La consulta del archivo colonial ofrece posibles cronologías de la aparición del racismo de Estado que difieren con la de Foucault, y sobre todo permite distinguir cómo el racismo actúa en los distintos mecanismos de la analítica del poder. Así, sostenemos que el racismo puede entenderse no solo como un dispositivo biopolítico, sino también como una dimensión fundamental del dominio que actúa al mismo tiempo como tecnología disciplinaria sobre el cuerpo del sujeto racializado y como poder de muerte del soberano.

Palabras clave. Racismo; Foucault; pensamiento decolonial; pensamiento poscolonial; analítica del poder.

Racism as a fundamental dimension of domination: Foucault's analytics of power from the colonial context

Abstract. Although Foucault's work has influenced postcolonial and decolonial thought, the Frenchman has often been accused of Eurocentrism, renouncing, in some cases, an enriching dialogue between his work and these currents of study. With racism as a specific interest, in this paper, we will first analyze Foucault's *Society Must Be Defended* and then the contributions of some decolonial thinkers, Frantz Fanon and Achille Mbembe. The

¹ Università degli studi di Bari "Aldo Moro"; bruno.osella@uniba.it.

consultation of the colonial archive offers possible chronologies about the emergence of state racism that differ from Foucault's and, above all, makes it possible to distinguish how racism acts in the different mechanisms of the analytics of power. In this way, we argue that racism can be understood not only as a biopolitical device but also as a fundamental dimension of domination that acts both as a disciplinary technology on the body of the racialized subject and as power of death of the sovereign.

Keywords. Racism; Foucault; decolonial thinking; postcolonial thinking; analytics of power.

Sumario. 1. Introducción 2. El racismo en *Defender la sociedad* 3. La conquista de las Américas y la biopolítica de la limpieza de sangre 4. Límite eurocéntrico y potencial decolonial del racismo en la analítica del poder 5. El espacio colonial: el racismo como anatomopolítica y dimensión fundamental del poder 6. Conclusiones. Bibliografía.

1. Introducción

Como es sabido, en *Defender la sociedad* Michel Foucault analiza el proceso que llevó a la conformación de la tecnología biopolítica que él nombra "racismo de Estado". En este texto, el filósofo asigna un papel marginal al colonialismo entre los fenómenos que influyeron en la gestación de dicha biopolítica; de ahí surge el interés por el objeto investigado en el presente artículo. A primera vista, la articulación del curso de 1976 pretende proporcionar una *comprensión histórico-racional* de los genocidios perpetuados en suelo europeo por las políticas de la Alemania nazi durante la Segunda Guerra Mundial; mediante esta comprensión, dichos fenómenos no resultarán contradictorios respecto al floreciente empleo de la lógica del biopoder en el desarrollo de las artes liberales del gobierno conocido por la modernidad occidental. Desde esta perspectiva, Foucault utiliza el método genealógico consultando fuentes procedentes del "viejo continente" y se despreocupa de una dimensión histórica con la cual, en tanto ciudadano de un Estado colonialista como la Francia, el filósofo estaba familiarizado. Este silencio es de difícil comprensión teniendo en cuenta no solo la militancia política de Foucault, sino también que, en la década anterior, el proceso de descolonización del imperio francés

había conocido picos de terror e inhumanidad como los registrados en la “vecina” guerra de independencia argentina.

¿El pensamiento de Foucault es eurocéntrico? En un principio, esta era la pregunta que nos planteábamos, y una respuesta afirmativa habría brindado la ocasión de corroborar las numerosas críticas que, en este sentido, le han dirigido las corrientes de estudio que ven en el colonialismo europeo los fundamentos del actual sistema económico-político capitalista. Sin embargo, la colección de pistas dispersas en algunos cursos y ensayos de los años setenta nos llevó a la idea de que, en lugar de darle la espalda en nombre de una lejanía inconciliable de puntos de vista, es posible articular un diálogo crítico y enriquecedor entre el pensamiento de Foucault y los enfoques decolonial y postcolonial. Así, al limitar el campo de análisis a la cuestión de la discriminación racial y recurrir al archivo colonial², la hipótesis que queremos desarrollar en este artículo es que el *racismo*, en el paradigma conceptual de la analítica del poder³, actúa no solo a través de los *dispositivos biopolíticos*, sino también en los *disciplinarios* y en el *derecho de espada* del soberano, y que se presenta, por tanto, como una dimensión fundamental del dominio. El marco de referencia de la hipótesis es la analítica del poder. Por lo tanto, para el desarrollo del presente trabajo recurriremos a las obras de Foucault de los años setenta y especialmente al curso titulado *Defender la sociedad*. Respecto a la bibliografía secundaria, los *foucauldian studies* han dado vida a una vasta literatura sobre la

² Para Foucault, el archivo es la condición de posibilidad de lo que constituye el establecimiento, dentro de un marco histórico, de ese conjunto de discursos que forman un saber compartido: “el archivo es en primer lugar la ley de lo que puede ser dicho, el sistema que rige la aparición de los enunciados como acontecimientos singulares. Pero el archivo es también lo que hace que todas esas cosas dichas [...] se compongan las unas con las otras según relaciones múltiples, se mantengan o se esfumen según regularidades específicas” [M. Foucault, *La arqueología del saber*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1970, pp. 219-220]. En línea con esta definición, por archivo colonial no nos referimos a una colección de textos o a una institución determinada, sino a ese conjunto complejo de saberes y acontecimientos que tienen en el fenómeno concreto del colonialismo su horizonte de verdad y su justificación discursiva.

³ Con esta expresión nos referimos generalmente al conjunto de investigaciones sobre el poder desarrolladas por Foucault en los años setenta tanto en sus textos (en particular *Vigilar y Castigar* y *La voluntad de saber*) como en los cursos impartidos por él en el *Collège de France*. La analítica del poder es un método que busca elaborar la “definición del dominio específico que forman las relaciones de poder y la determinación de los instrumentos que permiten analizarlo” [M. Foucault, *La voluntad de saber. Historia de la sexualidad. I*, Madrid, Siglo XXI, 2007, p. 100]. A través de esta tarea, desempeñada en clave genealógica, Foucault pretende discutir y superar la concepción “jurídico-discursiva” del poder propia de las teorías contractualistas y más en general de la modernidad, en la que el poder es pensado en un horizonte meta empírico y caracterizado negativamente como límite, represión. Lejos de querer elaborar una teoría abstracta y universal, el filósofo enfatiza el carácter relacional y abierto del poder, y se propone “analizar la manera en que, en los niveles más bajos, actúan los fenómenos, las técnicas, los procedimientos de poder; mostrar cómo se desplazan esos procedimientos, desde luego, cómo se extienden y se modifican” [M. Foucault, *Defender la sociedad*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2001, p.39].

biopolítica y su consulta continúa siendo imprescindible para el estudio de la temática que nos ocupa. De todas maneras, al escoger como horizonte de análisis los ámbitos ligados a las vicisitudes coloniales, en este artículo nos serviremos en particular de la bibliografía relativa a las corrientes de estudio postcolonial y decolonial.

Después de analizar la definición del racismo propuesta en el curso de 1976, intentaremos subrayar las criticidades imputables a una *visión eurocéntrica*, pero al mismo tiempo poner de relieve los elementos que establecen una sintonía con la perspectiva decolonial y atestiguar al menos una conciencia en Foucault del *peso histórico-político del colonialismo*. En ese sentido, a través de la contribución de Ramón Grosfoguel⁴, veremos que la consulta del archivo colonial puede llevar a una cronología del fenómeno del racismo de Estado distinta a la señalada por Foucault. Con Mario Rufer⁵, reivindicaremos como punto fundamental de su definición del racismo el *papel estructural del acontecimiento de la conquista* para la estigmatización racial. Además, con las reflexiones de Santiago Castro-Gómez⁶ e Orazio Irrera⁷, reconoceremos la utilidad que tienen para la agenda decolonial la *concepción heterárquica del poder* inherente a la obra de Foucault y su noción de “acumulación de hombres”⁸.

Por último, sostendremos que la *analítica del poder* constituye una herramienta muy útil para ampliar las perspectivas del ámbito decolonial. A través de las consideraciones de Frantz Fanon⁹ y Achille Mbembe¹⁰ intentaremos identificar, tanto en la metrópolis como en la colonia, la presencia de procesos de racialización asimilables a los que

⁴ R. Grosfoguel, “El concepto de «racismo» en Michel Foucault y Frantz Fanon: ¿teorizar desde la zona del ser o desde la zona del no-ser?”, *Tabula Rasa* 16, 2012, pp. 79-102.

⁵ M. Rufer, “La raza como efecto de conquista”, *ArtCultura Uberlândia* 41, 2020, pp. 20-49.

⁶ S. Castro-Gómez, “Michel Foucault y la colonialidad del poder”, *Tabula Rasa* 6, 2007, pp. 153-172.

⁷ O. Irrera, “Racisme et colonialisme chez Michel Foucault”, en J-F., Braunstein et al. (eds), *Foucault(s)*, Paris, Éditions de la Sorbonne, 2017, disponible en: <https://books.openedition.org/psorbonne/96292?lang=it#bodyftn1>.

⁸ Como veremos en las páginas siguientes, Foucault desarrolla esta noción en *Vigilar y Castigar* y en el curso en el *Collège de France* de 1973-1974 publicado bajo el título *El Poder Psiquiátrico*. De manera general, es posible afirmar que la acumulación de los hombres representa la lógica que afectó el perfeccionamiento de los mecanismos disciplinares en la sociedad occidental: “en paralelo con la acumulación de capital –y como necesidad de ésta, por otra parte–, fue preciso proceder cierta acumulación de hombres o, si lo prefieren, cierta distribución de la fuerza de trabajo que estaba presente en todas esas singularidades somáticas. [...] La extensión de las disciplinas, su desplazamiento, la migración de su función lateral a la función central y general que ejercen a partir del siglo XVIII, están ligados a esa acumulación de hombres y su papel en la sociedad capitalista” [M. Foucault, *El poder psiquiátrico*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2007, pp. 94-95].

⁹ En particular: F. Fanon, *Por la revolución africana*, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 1975; F. Fanon, *Piel negra, Máscaras Blancas*, Buenos Aires, Abraxas, 1973.

¹⁰ En particular: A. Mbembe, *Crítica de la razón negra*, Barcelona, NED, 2016, ed. digital; A. Mbembe, *Necropolítica seguido de Sobre el gobierno privado indirecto*, Santa cruz de Tenerife, Melusina, 2011.

Foucault llama *anatomopolíticas*; pero también mostraremos que, a diferencia de lo que Foucault describe para el contexto occidental, en las colonias y en el actual Sur Global¹¹, la capacidad mortífera del *derecho de espada* del soberano, en el que sigue interviniendo el factor racial, ocupa un lugar central para la articulación de las diferentes modalidades del ejercicio del poder.

2. El racismo en *Defender la sociedad*

Como es sabido, el pensamiento de Foucault ha condicionado notablemente el trabajo de autoras y autores que se remiten a la corriente de los *Postcolonial Studies*¹²; muestra de ello es el papel fundamental que desempeña la noción foucaultiana de “discurso” en la de “orientalismo” de Edward Said. Aunque los instrumentos conceptuales de Foucault forman parte del bagaje teórico de los estudios poscoloniales, a menudo ha sido criticado por contribuir a perpetuar una *idea abstracta de Occidente*, desvinculada de las colonias. Según esta postura, la perspectiva eurocéntrica actuaría como límite heurístico en la analítica del poder: el análisis genealógico de las transformaciones de los mecanismos de funcionamiento del poder en la sociedad moderna se limitaría al contexto europeo y omitiría las relaciones económico-políticas que los entonces nacientes Estado-nación europeos mantenían con sus colonias.

A partir de esta constatación, Said y Gayatri Chakravorty Spivak critican con rotundidad a Foucault. El primero sostiene que “no parece interesado en el hecho de que la historia no es un territorio francófono homogéneo sino una compleja interacción entre economías, sociedades, ideologías heterogéneas. [...] Parece no darse cuenta de cuánto

¹¹ Con el término “Sur Global” nos referimos “a las regiones y países periféricos y semiperiféricos del sistema mundo moderno, los cuales, tras la segunda guerra mundial, solían ser llamados el Tercer Mundo” [B. de Sousa Santos, *Para descolonizar occidente: más allá del pensamiento abismal*, Buenos Aires, CLACSO, 2010, p. 22]. Con esta noción se pretende superar una visión desarrollista de las relaciones internacionales y reconocer agentividad epistemológica y política a las naciones “periféricas” del sistema capitalista. Así, por “Sur Global” se entiende no solo “la ubicación del subdesarrollo y de las naciones emergentes que necesitan el «apoyo» del norte global (G7, FMI, Banco Mundial y similares)” sino también “el lugar donde están surgiendo nuevas visiones del futuro y donde la sociedad política y descolonial global está trabajando” [C. Levander y W. Mignolo, “The Global South and World Dis/Order”, *The Global South* 5, 2011, p. 3 (la traducción es nuestra)].

¹² Para un análisis exhaustivo de la relación crítica entre la obra de Foucault y los *Postcolonial Studies* remitimos a: W. Thijs, *Postcolonial Studies After Foucault: Discourse, Discipline, Biopower, and Governmentality as Travelling Concepts* [tesis doctoral], Gießen, Justus-Liebig Universität Gießen, 2012.

las ideas de discurso y disciplina son asertivamente europeas”¹³. La segunda, con tonos aun más severos, considera que

La *reinscripción topográfica del imperialismo* nunca informó de manera específica los presupuestos de Foucault [...] A veces parece como si la propia brillantez del análisis que hace Foucault de los siglos del imperialismo europeo produjera una versión en miniatura de ese fenómeno heterogéneo [...] La clínica, el manicomio, la cárcel, la universidad: todos parecen *alegorías* que hacen de pantalla, repudiando una lectura de los relatos más amplios del imperialismo¹⁴.

De hecho, en textos fundamentales como *Vigilar y castigar*¹⁵, las vicisitudes coloniales, si no ausentes, parecen periféricas y no influyen en los desarrollos de la modernidad europea. Este silencio es aún más patente si se consideran las reflexiones sobre el racismo hechas por Foucault en el último capítulo de *La voluntad de saber. Historia de la sexualidad. I*¹⁶, donde este fenómeno se considera exclusivamente dentro de las dinámicas políticas continentales como consecuencia de la aparición del biopoder. Hay que recordar, sin embargo, que los cursos impartidos por Foucault en los años setenta en el *Collège de France* no empezaron a publicarse hasta 1997, y que en este material, como trataremos de defender a continuación, es posible destacar algunas referencias al papel del colonialismo en su horizonte teórico. Por el momento, nos detendremos en el curso del 1976, publicado solo veinte años más tarde con el título *Defender la sociedad*, ya que esta obra tiene como objeto de investigación principal el funcionamiento del modelo de inteligibilidad en la que el racismo se expresa como fenómeno del poder.

Antes de continuar el análisis del curso, es necesario precisar que el trabajo de Foucault centrado en el racismo se distribuye de manera fragmentaria en sus obras. Esta temática, desarrollada en la época en que la finalidad genealógica adquiere un mayor protagonismo en las reflexiones del filósofo, permite aproximarse a la racionalidad política del poder y más específicamente a la del Estado moderno. En efecto, el tratamiento del racismo en Foucault se inscribe en el contexto más amplio de la descripción del funcionamiento y de los cambios de los mecanismos de dominación que han llevado a la afirmación del “biopoder”. Como es sabido, este último tipo de poder, opuesto al poder soberano, se

¹³ E. Said, “The problem of textuality”, *Critical Inquiry* 4, 1978, p. 711.

¹⁴ G. C. Spivak, *Crítica de la razón poscolonial. Hacia una historia del presente evanescente*, Madrid, Akal, 2010, p. 275 [la cursiva es nuestra].

¹⁵ M. Foucault, *Vigilar y castigar: Nacimiento de la prisión*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2006.

¹⁶ M. Foucault, *La voluntad de saber. Historia de la sexualidad. I*, op. cit., p.168.

ocupa de la “administración de los cuerpos y la gestión calculadora de la vida” con vistas a la adaptación productiva de “los fenómenos de la población a los procesos económicos”¹⁷. Para el desarrollo del biopoder será decisivo el florecimiento de las ciencias biológicas y demográficas, y más en general de todos esos saber-poder que, al ocuparse del ser humano como especie, incluyen la preocupación por el aspecto biológico de la población entre las estrategias políticas del Estado moderno: “por primera vez en la historia, sin duda, lo biológico se refleja en lo político [...] pasa en parte al campo de control del saber y de intervención del poder”¹⁸.

El tema del racismo es analizado por Foucault dentro de este amplio marco general, en el que el filósofo rastrea el funcionamiento de la racionalidad racista en diferentes mecanismos de dominio, que luego conducirán, como veremos, al peculiar racismo de Estado. En *La voluntad de saber*, Foucault investiga a fondo la regulación por parte del Estado moderno de algunos aspectos vitales de la existencia de la ciudadanía. Entre ellos, asume una importancia decisiva el de la sexualidad. Esto se debe a que el control y la gestión de la sexualidad es necesaria para garantizar el crecimiento de una población sana y genéticamente superior. En el desarrollo de esta tecnología política es posible observar el funcionamiento de lo que el filósofo entiende por racismo moderno:

El racismo se forma en este punto (el racismo en su forma moderna, estatal, biologizante): toda una política de población, de la familia, del matrimonio, de la educación, de la jerarquización social y de la propiedad, y una larga serie de intervenciones permanentes a nivel del cuerpo, las conductas, la salud y la vida cotidiana recibieron entonces su color y su justificación de la preocupación mítica de proteger la pureza de la sangre y llevar la raza al triunfo¹⁹.

Según Foucault, por lo tanto, la aparición del racismo moderno está estrechamente relacionada no solo con la presencia de un Estado central sino también con la proliferación de discursos sobre la sexualidad. Estos últimos conducen a la aplicación de políticas dirigidas a regular el conjunto de conductas vinculadas al sexo y a la procreación con el objetivo eugenético de aumentar la fuerza vital de la población. En las

¹⁷ *Ibidem*, pp. 169-170.

¹⁸ *Ibidem*, p. 172.

¹⁹ *Ibidem*, p. 181.

reconstrucciones del filósofo, el racismo, por lo tanto, pertenece principalmente a la “dimensión sexual”²⁰ del emergente biopoder.

Otro registro en el que Foucault encuentra el funcionamiento de una racionalidad racista es el del saber-poder psiquiátrico-jurídico. En el curso en el Collège de France de 1975, publicado posteriormente con el título *Los anormales*, el filósofo sostiene que el desarrollo de la psiquiatría ha sido decisivo a la hora de proporcionar al Estado moderno las herramientas para poder identificar a los “enemigos” internos de la población, aquellos que con su anormalidad pueden provocar la degeneración de la raza. Por lo tanto, siempre en el ámbito del biopoder, el funcionamiento de la psiquiatría está dictado por una racionalidad racista, que además de identificar a los portadores de degeneración de la especie justificará la eliminación de los mismos:

[...] la psiquiatría, a partir de la noción de degeneración, a partir de los análisis de la herencia, puede efectivamente engancharse o, mejor, dar lugar a un racismo, un racismo que fue en esa época muy diferente de lo que podríamos llamar el racismo tradicional, histórico, el *racismo étnico*. El racismo que nace en la psiquiatría de esos momentos es el racismo contra el anormal, contra los individuos que, portadores de un estado, de un estigma o de un defecto cualquiera, pueden transmitir a sus herederos, de la manera más aleatoria, las consecuencias imprevisibles del mal que llevan consigo o, más bien, de lo no-normal que llevan consigo²¹.

A través de la referencia al discurso sobre la sexualidad y al saber-poder psiquiátrico, hemos querido poner de relieve cómo el racismo que afecta a Foucault está estrechamente relacionado con la imposición del biopoder y de las instancias reguladoras de la población perpetuada por el Estado²².

En este trabajo, hemos privilegiado el análisis del racismo en *Defender la sociedad*. Ello se debe a que, en este curso, dedicado por entero a dicha problemática, el filósofo reconstruye la genealogía del modelo de inteligibilidad en el que se insertará el racismo, primero como discurso de guerra de las razas y, más tarde y como transcripción suya,

²⁰ J. Gómez Izquierdo, “La conceptualización del racismo en Michel Foucault”, *Interdisciplina* 4, 2014, pp. 121–142, p. 134.

²¹ M. Foucault, *Los anormales*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2000, p. 294.

²² En coherencia con los objetivos que nos hemos fijado, aquí no queremos desarrollar más el análisis de los múltiples registros a través de los cuales es posible constatar el funcionamiento de la racionalidad racista en los mecanismos de dominio que caracterizan el biopoder. Para más información sobre este tema, véase: J. Gómez Izquierdo, “La conceptualización del racismo en Michel Foucault”, *op. cit.*

como racismo de Estado. Foucault presenta este modelo de inteligibilidad como una alternativa a la concepción del poder desde la filosofía moderna del derecho, heredera de la antigüedad. Además, como veremos, tal modelo tiene connotaciones que resisten a sus diversas transcripciones y que garantizan un carácter metamórfico, y por eso siempre actualizable, al racismo.

De hecho, en *Defender la sociedad* Foucault pretende superar el discurso filosófico-jurídico acerca del poder subyacente a las teorías contractualistas, a las que opone un *discurso histórico-político* en el cual la guerra sirve de marco de inteligibilidad para encontrar la justificación del poder soberano: invirtiendo el aforismo de Clausewitz, la política consistirá en la continuación de la guerra por otros medios²³. Según el filósofo, este “principio histórico de funcionamiento del poder”²⁴ aparece en Occidente en los albores de la modernidad a través del discurso de la “lucha de razas”. Este discurso reemplaza el orden tripartito de la sociedad promovido por el derecho romano con una *estructura binaria* donde la autoridad de la ley no deriva del consenso de un sujeto neutro sino del conflicto entre dos grupos sociales, dos “razas” contrapuestas. Por lo tanto, el objetivo del discurso histórico-político de la “lucha de razas” es desenmascarar o justificar el *origen violento*, el acontecimiento de la conquista, que se encuentra detrás de la parcialidad del poder soberano.

En buena parte de las lecciones que componen el curso, Foucault analiza el funcionamiento de esta nueva red de inteligibilidad en el debate historiográfico a partir del siglo XVI, recurriendo sobre todo a fuentes de historiadores franceses e ingleses. A los efectos del tema investigado en este trabajo, nos limitamos a señalar algunas importantes aclaraciones hechas por el propio Foucault. En primer lugar, afirma que el término “raza”, en este nuevo discurso, denota “cierto clivaje histórico político, sin duda amplio, pero *relativamente fijo*”²⁵; se trataría de una pertenencia étnica que adquiere contornos más delimitados cuando se inserta en la mencionada estructura binaria de oposición política. En segundo lugar, la lucha de las razas es un discurso que posee “*polivalencia y movilidad*”²⁶: aunque inicialmente empleado por los oprimidos para cuestionar y deslegitimar el poder instituido, también los vencedores pueden beneficiarse

²³ M. Foucault, *Defender la sociedad*, op. cit., p. 29.

²⁴ *Ibidem*, p. 32.

²⁵ *Ibidem*, p.77 [la cursiva es nuestra].

²⁶ *Ibidem* [la cursiva es nuestra].

de este marco de inteligibilidad. No sorprende, por tanto, que, en los diversos casos examinados a lo largo del curso, el instrumento de la “guerra de las razas” se utilice tanto desde la óptica revolucionaria como desde la represiva y pueda encajar en las reivindicaciones de grupos políticos con intereses heterogéneos.

Las últimas precisiones sirven para diferenciar el *discurso de la guerra de las razas* de lo que será el tratamiento del *racismo*. En efecto, el objetivo de Foucault, del que se ocupa en la lección del 17 de marzo, es describir un determinado fenómeno: *el racismo de Estado*. Si tenemos en cuenta que el curso se impartió casi simultáneamente a la publicación de *La voluntad de saber*, es fácil comprender este interés. El problema es poder “volver inteligibles” fenómenos como la bomba atómica y los campos de exterminio nazis dentro de la lógica del biopoder que Foucault investigaba durante esos años:

[...] en esta tecnología de poder que tiene por objeto y objetivo la vida (y que me parece uno de los rasgos fundamentales de la tecnología del poder desde el siglo XIX), ¿cómo va a ejercerse el derecho de matar y la función del asesinato, si es cierto que el poder de soberanía retrocede cada vez más y que, al contrario, *avanza más y más el biopoder disciplinario o regulador?*²⁷

Si, como es sabido, en la analítica del poder el derecho de espada del soberano revierte en la prerrogativa de “hacer vivir y dejar morir” del biopoder²⁸, el *racismo* ofrecerá los parámetros para hacer justificable la *exposición a la muerte* de una parte de la población. Por lo tanto, de nuevo, es precisamente en el marco conceptual del biopoder donde se sitúa el tratamiento foucaultiano de la discriminación racial. Según Foucault, a partir del siglo XVIII, en Occidente comenzaron a perfeccionarse *dispositivos disciplinarios* que actuaban sobre el cuerpo para plasmar las subjetividades en función de las necesidades económico-políticas. En el siglo siguiente, sin embargo, se establecieron nuevas técnicas de poder, las *biopolíticas*: si “las disciplinas, por su parte, tenían relación práctica con el individuo y su cuerpo [...] La biopolítica tiene que ver con la población, y ésta como problema político, como problema a la vez científico y político, como problema biológico y problema de poder”²⁹.

²⁷ *Ibidem*, p. 230 [la cursiva es nuestra].

²⁸ *Ibidem*, p. 218.

²⁹ *Ibidem*, p. 222.

Al mismo tiempo que aparecen las biopolíticas, el discurso de la guerra de las razas padecerá dos *transcripciones* importantes: por una parte, aquella que en perspectiva *revolucionaria* eliminará el término raza para proclamar la “lucha de clases”; por otra, la *conservadora*, que de hecho surge como respuesta a los acontecimientos revolucionarios y que a partir de la biología y la fisiología elaborará la tristemente conocida teoría de las razas y de su degeneración. En la reconstrucción foucaultiana, el racismo aparece en la intersección entre la aparición del biopoder y la transcripción del discurso de la guerra, lo que implica un cambio importante en el principio de funcionamiento histórico que es objeto del curso: “el discurso de la lucha de razas —que en el momento en que apareció y empezó a funcionar, en el siglo XVII, era en esencia un instrumento de lucha para unos campos descentrados— va a recentrarse y convertirse, justamente, en el *discurso del poder*, de un poder centrado, centralizado y centralizador”³⁰. La otra transformación “completamente novedosa”³¹ producida por este racismo es el paso de una visión binaria a una *biológicamente monista* de la sociedad. La amenaza ya no está representada por una raza externa, o por una que ha “usurpado el palacio”, sino por una interna a la población, que corre el riesgo de obstaculizar su supervivencia³² y por la identificación de la cual el Estado del biopoder emplea sus dispositivos, como hemos visto con el caso del saber-poder psiquiátrico.

Finalmente, desde este panorama general, podemos comprender lo que Foucault entiende por *racismo de Estado*:

Sin duda, fue el surgimiento del biopoder lo que inscribió el racismo en los mecanismos del Estado [...] Ésa es la primera función del racismo, fragmentar, hacer cesuras dentro de ese *continuum* biológico que aborda el biopoder [...] Por otro lado, el racismo tendrá su segunda función: su papel consistirá en permitir establecer una relación positiva, por decirlo así, del tipo «cuanto más mates, más harás morir», o «cuanto más dejes morir, por eso mismo, más vivirás» [...] La muerte del otro, la muerte de la mala raza, de la raza inferior (o del degenerado o el anormal), es lo que va a hacer que la vida en general sea más sana; más sana y más pura³³.

Resumiendo lo expuesto hasta ahora, podemos entonces sostener que para el filósofo el racismo “moderno” es un *instrumento político* que deriva de la apropiación por parte

³⁰ *Ibidem*, p. 65 [la cursiva es nuestra].

³¹ *Ibidem*, p. 231.

³² *Ibidem*, pp. 80-81.

³³ *Ibidem*, pp.230-231.

del Estado de la transcripción conservadora y biológica del discurso de la “guerra entre las razas”; discurso que a su vez nació en el Occidente del siglo XVI y representa una dinámica red de inteligibilidad histórica en la que la guerra determina la autoridad del poder soberano. Más concretamente, el racismo es una tecnología vinculada a la aparición del biopoder que se consolidó en Europa en el siglo XIX; como biopolítica, afecta a la *población*, al hombre-especie, al distinguirla jerárquicamente en razas y hacer admisible la muerte de la raza inferior para el crecimiento vital del cuerpo social.

3. La conquista de las Américas y la biopolítica de la limpieza de sangre

A excepción de algunas referencias que mencionaremos en breve, el colonialismo no parece desempeñar un papel fundamental tampoco en el texto de Foucault que más a fondo se ocupa del tema del racismo³⁴. Como avanzábamos en la introducción, la ausencia de una elaboración adecuada del fenómeno colonial en Foucault ha llamado la atención crítica de algunos estudiosos cercanos a la corriente de estudio decolonial. Esto no sorprende si se considera que uno de los conceptos clave de esta perspectiva de investigación es el de “colonialidad del poder”, que, elaborado por Aníbal Quijano, se refiere a “ese específico elemento fundamental del nuevo esquema de poder basado en la idea de raza y la clasificación racial de la población mundial”³⁵ originado por la invasión europea de las Américas en el siglo XVI.

En lo que se refiere al racismo, el sociólogo Ramón Grosfoguel ha criticado severamente la concepción que se desprende del curso del *Collège de France* que venimos analizando. Como en el caso de Said y Spivak, reprocha a Foucault principalmente su *narración eurocéntrica*, en la que “el colonialismo no es constitutivo del racismo sino algo accidental y lejano”³⁶. Este descuido hacia los archivos coloniales, según Grosfoguel, induciría a Foucault a proporcionar una cronología del fenómeno del racismo

³⁴ En efecto, como se ha mencionado anteriormente, las reflexiones de Foucault sobre el racismo parecen verse afectadas por los acontecimientos de la Segunda Guerra Mundial, en particular los relacionados con la Alemania nazi. Consideremos este paso a continuación: “en la sociedad nazi tenemos, por lo tanto, algo que, de todas maneras, es extraordinario: es una sociedad que generalizó de manera absoluta el biopoder pero que, al mismo tiempo, generalizó el derecho soberano de matar. Los dos mecanismos [...] coincidieron exactamente” [M. Foucault, *Defender la sociedad*, *op. cit.*, p. 235; la cursiva es nuestra].

³⁵ A. Quijano, “Coloniality of Power and Eurocentrism in Latin America”, *International Sociology* 2, 2000, p. 218.

³⁶ R. Grosfoguel, *op. cit.*, p. 85.

de Estado no solo errónea sino también exclusivamente relacionada con las dinámicas políticas intra-europeas. De hecho, la tesis defendida por el sociólogo, que recurre a los análisis de las relaciones y las implicaciones entre la conquista de Andalucía y las Américas, pretende identificar el origen del racismo como tecnología biopolítica en el siglo XVI.

En particular, Grosfoguel se centra en las transformaciones de las discriminaciones religiosas y del discurso de la “limpieza de sangre” que tuvieron lugar después de 1492. Este discurso, que puede considerarse como un *instrumento biopolítico*, ya que tenía por objeto vigilar la efectiva conversión al catolicismo de la población judía y musulmana que quedaba en la península ibérica, formaba parte del proyecto más amplio de los reyes católicos de hacer coincidir la identidad de Estado y la de la población, plan que según Grosfoguel marca el inicio de la idea de Estado-nación en Europa³⁷. A través de algunas reconstrucciones históricas, principalmente la de Maldonado Torres³⁸, Grosfoguel señala que las discriminaciones religiosas utilizadas por el discurso de la corona española no ponían en cuestión la humanidad de las poblaciones que seguían al “Dios equivocado”: dicho cuestionamiento surgirá más bien a partir de la necesidad de emplear estos instrumentos sobre los seres humanos del “nuevo mundo”, “gente sin religión” como anotó Colón.

A mediados del siglo XVI, tras el debate celebrado en la Escuela de Salamanca, se manifestarán los iniciales efectos de retorno de la experiencia colonial sobre la discriminación religiosa. La célebre disputa de la Junta de Valladolid examinaba la posibilidad de que el *indio* poseyera un alma o no: la cuestión de fondo residía en si era justo, a los ojos de Dios, esclavizar a las poblaciones del “nuevo mundo”. Si hubiera sobresalido que carecía de ella, como defendía el humanista Sepúlveda, la pertenencia del indio al reino animal habría justificado su cautiverio; en el caso contrario, defendido por el fraile dominico de las Casas, habría sido necesario cristianizarlos:

Si bien la palabra «raza» no era usada en la época, sí era un debate racista en el sentido usado por el racismo científico del siglo XIX[...] es decir, era un debate acerca de la humanidad de unos y la animalidad de los otros articulado por las propias instituciones de estado que en la

³⁷ *Ibidem*, pp. 87-88

³⁸ N. Maldonado Torres, “AAR Centennial Roundtable: Religion, Conquest, and Race in the Foundations of the Modern/ColonialWorld”, *Journal of the American Academy of Religion* 3, 2014, pp. 636–665.

época era la monarquía católica castellana [...] Aquí se inauguran los dos discursos racistas usados por los imperialismos occidentales a través de los próximos 450 años de expansión colonial europea en el mundo: el discurso racista biológico y el discurso racista culturalista³⁹.

Entre estos dos discursos, la Junta se pronunció oficialmente a favor del segundo: los indios, al igual que los “bárbaros”, tenían que ser cristianizados. A partir de esta resolución, siguiendo la reconstrucción de Grosfoguel, el imperio español rearticuló la división internacional del trabajo mediante un *uso más sistemático del factor racial*: las poblaciones americanas no fueron esclavizadas sino sometidas al régimen laboral de la “encomienda”⁴⁰; la categoría de “gente sin alma” fue asignada a las africanas, “materia prima” para la trata atlántica: de este modo, el racismo religioso se solapaba con el racismo del color⁴¹.

Las repercusiones de la disputa teológica y jurídica de Valladolid no afectaron únicamente a la política exterior de la corona española. En la península ibérica durante el siglo XVI aumentaron en número e intensidad los episodios de discriminación hacia los neo-conversos: a pesar de la prohibición de poner en cautiverio a los cristianos, se desarrolló un mercado de esclavos moriscos⁴², quienes fueron finalmente expulsados en 1609. En este sentido, Grosfoguel sostiene que también el racismo religioso antisemita practicado en Europa cambió debido a la expansión colonial moderna: la discriminación ya no se referirá a la inferioridad de las religiones no cristianas, sino a la de los seres humanos que las practican. Esto lleva al sociólogo a afirmar que

[...] contario a la narrativa eurocéntrica de Foucault, que ubica en el siglo XIX la transmutación del antisemitismo religioso en racismo antisemita, el racismo antisemita de corte anti-judío y de corte anti-musulmán aparece ya en el siglo XVI español donde las viejas narrativas antisemitas medievales de discriminación religiosa se enredan con el nuevo imaginario racista que produce la conquista de las Américas en el siglo XVI resignificando el antisemitismo religioso en antisemitismo racial [...] El racismo científico del siglo XIX no es, como argumentaba Foucault, una rearticulación del viejo discurso de la «guerra de razas», sino

³⁹ R. Grosfoguel, *op. cit.*, pp. 90-91 [la cursiva es nuestra].

⁴⁰ Las “encomiendas” eran prestaciones laborales que los nativos de un territorio debían al encomendero español, que a su vez tenía la tarea de cristianizarlos y colonizar ese territorio.

⁴¹ R. Grosfoguel, *op. cit.*, p. 91.

⁴² Los términos *moriscos* y *marranos* indicaban a los neoconversos que procedían de las religiones islámica y judía respectivamente.

que es una rearticulación del racismo religioso de corte teológico cristiano de «pueblos sin alma» del siglo XVI y del racismo de color de fines del siglo XVI, de corte «biologizante»⁴³.

4. Límite eurocéntrico y potencial decolonial del racismo en la analítica del poder

El artículo de Grosfoguel es un ejemplo de cómo la consulta del archivo colonial no solo puede ayudar a aclarar los importantes vínculos entre las políticas coloniales y las continentales en la modernidad, sino que también puede ofrecer una cronología distinta del racismo de Estado entendido como tecnología biopolítica⁴⁴. Sin embargo, podría considerarse que el autor no entabla un “diálogo” justo con Foucault: aunque tiene el mérito de detectar la presencia de biopolíticas racistas anteriores al siglo XIX, no considera que el método genealógico no tiene por objeto identificar un origen preciso en el tiempo ni formular una teoría general del poder, sino describir el funcionamiento de sus mecanismos en contextos históricos determinados. De esta manera, hacer del filósofo un pensador eurocéntrico porque ha optado por utilizar su método sobre el archivo europeo nos parece al menos inexacto. Además, Grosfoguel descuida algunos, aunque breves, pasajes de *Defender la sociedad* que ponen en grave aprieto la afirmación de que la repercusión de los acontecimientos coloniales sobre el imaginario y el equilibrio político europeo es “totalmente ignorada”⁴⁵ por Foucault, o la que sostiene que, para él, “el racismo se moviliza como discurso contra poblaciones internas de Europa y accidentalmente a poblaciones coloniales”⁴⁶.

En la última lección del curso de 1976, por ejemplo, al introducir el racismo de Estado, Foucault afirma: “el racismo va a desarrollarse, en primer lugar, con la colonización, es decir, con el *genocidio colonizador*”⁴⁷. Por otro lado, en la lección del 4 de febrero, al analizar el discurso de la guerra de las razas que veía como contrapuestos a sajones y normandos, afirma que en su formulación a lo largo del siglo XVI se puede constatar la influencia de los acontecimientos coloniales sobre las dinámicas políticas europeas. En

⁴³ R. Grosfoguel, *op. cit.*, p. 92.

⁴⁴ Sin embargo, creemos que la identificación de un racismo de Estado en las políticas vinculadas a la ideología de la pureza de la sangre es, al menos desde el punto de vista de Foucault, cuestionable. En el momento histórico al que Grosfoguel hace referencia no solo el Estado de tipo moderno está en una fase embrionaria sino que, sobre todo, no se ha asistido a la proliferación de los saberes que tienen por objeto los fenómenos vitales de la población entendida como especie.

⁴⁵ R. Grosfoguel, *op. cit.*, p. 92.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 81.

⁴⁷ M. Foucault, *Defender la sociedad*, *op. cit.*, p. 232 [la cursiva es nuestra].

concreto, citando al historiador Adam Blackwood, quien al justificar la corona inglesa establecía una analogía entre las acciones de Guillermo el Conquistador y las de Carlos V, Foucault observa que el empleo del tema de la citada red de inteligibilidad histórica por parte del poder “centralizado” legitima un tipo de soberanía constituida en cualquier caso a partir del *hecho de la conquista*:

[...] los normandos tienen en Inglaterra el mismo derecho que nosotros tenemos en América, es decir, el derecho que corresponde a la colonización». En ese final del siglo XVI tenemos, si no por primera vez, sí al menos una primera vez, creo, una especie de *efecto de contragolpe de la práctica colonial sobre las estructuras jurídico-políticas de Occidente*⁴⁸.

Por último, contrariamente a la acusación de Spivak, según la cual Foucault tiene una concepción política de Europa completamente ajena a la “reinscripción topográfica del imperialismo”, es posible observar cómo en el curso en el *Collège de France* publicado bajo el título *Seguridad, territorio, población* el autor sostiene que la idea de Europa como continente —donde la pluralidad de Estados soberanos se desarrolla a través de la pacífica y libre competencia y donde es posible pasar de la brutalidad del poder soberano a la sutileza del biopoder— tiene como condición de posibilidad la relación de dominio sobre el resto del mundo, perpetuada por los europeos en la forma colonial:

[...] pero esa relación con el mundo entero marca la especificidad misma de Europa con respecto a él, porque el continente sólo debe tener y comienza a tener con el resto del planeta cierto tipo de relación, que es la *dominación económica o la colonización, o en todo caso la utilización comercial* [...] esta idea se forjó a fines del siglo XVI y comienzos del siglo XVII y se cristalizaría a mediados de esta última centuria con el conjunto de tratados firmados en ese momento, para constituir la realidad histórica de la que todavía no hemos salido⁴⁹.

Ciertamente, estamos ante breves referencias, pero a nuestro juicio atestiguan que Foucault era consciente de la importancia de la experiencia colonial tanto para los mecanismos de poder como para la economía europeos.

Volviendo al tema que nos ocupa y sirviéndonos de las reflexiones de Orazio Irrera, consideramos que, aunque el análisis del poder foucaultiano se centra en Europa en virtud de un criterio metodológico perfectamente justificado, “la articulación del biopoder y del racismo corre el riesgo de aparecer de modo muy reductivo si se piensa solo dentro de

⁴⁸ *Ibidem*, p. 100 [la cursiva es nuestra].

⁴⁹ M. Foucault, *Seguridad, territorio, población*, op. cit., p. 285.

una forma política que es la del Estado y en el único marco europeo”⁵⁰. Sin embargo, esto no debe conducir a un abandono de la herencia del filósofo, sino por el contrario, a “probar los instrumentos dejados por Foucault puede requerir una reformulación crítica (o incluso un rechazo) tanto de su funcionamiento conceptual como de su operatividad metodológica, o incluso una revisión de las cronologías [...] que desde Foucault afectaban exclusivamente a las sociedades occidentales”⁵¹.

Lo observado vale especialmente para la teoría decolonial y para el contexto latinoamericano, donde el uso crítico del pensamiento foucaultiano ha demostrado ser fecundo. En este sentido, señalamos brevemente tres ejemplos. A través de una interesante comparación entre las concepciones de la raza de Foucault e Immanuel Wallerstein —creador junto con Quijano y otros del paradigma histórico-político del sistema-mundo⁵²— Santiago Castro-Gómez sugiere que, al sustraerse a teorías generales del poder, el método genealógico puede “proteger” la investigación decolonial y el concepto de “colonialidad del poder” del peligro de caer en lógicas de tipo determinista. La concepción del poder de Foucault, que describe el funcionamiento de los dispositivos en varios niveles (cuerpo, población, Estados) no necesariamente subordinados entre sí, es, según Castro-Gómez, *heterárquica*⁵³ y esta característica debe ser utilizada para entender que

[...] la “colonialidad del poder” no es unívoca sino múltiple, y que en cualquier caso no se reduce a la relación molar entre capital y trabajo [...] el tema de la “decolonialidad” no puede seguir orientándonos hacia una reflexión *exclusivamente macroestructural* [...] eso conlleva una ignorancia respecto a las lógicas decoloniales que se dan en múltiples niveles y que en muchos casos se vinculan, sólo de forma residual, con la economía-mundo⁵⁴.

⁵⁰ O. Irrera, *op. cit.* [la traducción es nuestra].

⁵¹ *Ibidem*.

⁵² Para una síntesis eficaz sobre el papel de la conquista de las Américas en las dinámicas del sistema-mundo capitalista remitimos a: A. Quijano, I. M. Wallerstein, “La Americanidad como concepto, o América en el moderno sistema mundial”, *Revista internacional de ciencias sociales* 4, 1992, pp. 183-191.

⁵³ Castro-Gómez utiliza este término remitiéndose al trabajo del sociólogo griego Kyriakos Kontopoulos (K. Kontopoulos, *The Logics of Social Structure*, New York, Cambridge University Press, 1993) que identifica lógicas jerárquicas y lógicas heterárquicas en las teorizaciones de la sociología. Al trasladar este léxico al análisis de las relaciones de poder, Castro-Gómez afirma que las “teorías jerárquicas del poder sostienen que las relaciones más globales de poder «estructuran» a las menos globales”, mientras que “en una teoría heterárquica del poder (como la que nos ofrece Foucault), la vida social es vista como compuesta de diferentes cadenas de poder, que funcionan con lógicas distintas y que se hallan tan sólo parcialmente interconectadas” [S. Castro-Gómez, *op. cit.*, p. 166].

⁵⁴ S. Castro-Gómez, *op. cit.*, p. 171 [la cursiva es nuestra].

El antropólogo Mario Rufer, en cambio, dirige su atención a las primeras lecciones del curso de 1976 para enmarcar el funcionamiento de la discriminación racial en la actualidad latinoamericana. En efecto, si nos detenemos en el papel de la raza dentro de la red de inteligibilidad histórica del discurso de la guerra de las razas antes de su transcripción en racismo biológico, primero, y racismo de Estado, después, surgen los puntos fuertes del razonamiento foucaultiano. La citada “polivalencia y movilidad” de este discurso, por una parte, hace que en cada coyuntura histórica puedan tomar forma “razas” diferentes; por otra, como se indica en el valioso trabajo de Stoler⁵⁵, revela el *papel estructural de la raza* en la dinámica del poder-saber: debatir sobre las hipotéticas cronologías del racismo desvía la atención del hecho de que

[...] fue un relato sobre el propio acontecimiento de la conquista el que habilitó un doble movimiento que Foucault percibió: por un lado, la temprana subyugación del otro como *raza en tanto conjunto* (pueblo conquistado) y por eso –*por conquistado* (aún no por negro ni por indio ni por idólatra ni por hereje ni por perezoso)– susceptible de un discurso de inferiorización⁵⁶.

Entonces, en cierto modo se puede decir que *raza y conquista son elementos co-estructurales* de ese discurso del que luego surgirá el racismo como biopolítica. Al reconocer esta característica y utilizar las reflexiones de Rita Segato⁵⁷, Rufer sostiene que la actualidad latinoamericana puede ser pensada también a través del concepto de “conquistualidad”, concepto que no abarca “la lógica de exterminio como un proyecto colonial de asentamiento, sino la lógica de conquista como una frontera necesariamente re-editable”⁵⁸.

El último ejemplo de cómo la analítica del poder foucaultiana puede satisfacer los postulados decoloniales es la noción de proveniencia marxiana de *acumulación de hombres*, puesta de relieve por algunos estudiosos⁵⁹ para situar el funcionamiento del

⁵⁵ “[...] para Foucault, el racismo es más que una respuesta *ad hoc* a la crisis; es una manifestación de posibilidades preservadas, la expresión de un discurso de fondo de guerra social permanente, alimentada por las tecnologías biopolíticas de “purificación incesante”. El racismo no surge solo en los momentos de crisis, en las purgas esporádicas. Está dentro del Estado biopolítico, entrelazado con la trama del cuerpo social, roscado a través de su tejido” [A. L. Stoler, *Race and the Education of Desire. Foucault’s history of sexuality and the colonial order of things*, London, Duke University Press, 1995, p. 69].

⁵⁶ M. Rufer, *op. cit.*, p. 34 [la cursiva es nuestra].

⁵⁷ R. Segato, *La guerra contra las mujeres*, Madrid, Traficantes de sueños, 2016.

⁵⁸ M. Rufer, *op. cit.*, p. 42.

⁵⁹ Además de la ya mencionada obra de Irrera, remitimos a: A. Feldman, “The Genesis of Foucault’s Genealogy of Racism: Accumulating Men and Managing Illegalisms”, *Foucault Studies* 25, 2018, pp. 274-298.

racismo en el aparato teórico del filósofo. Este concepto, ya elaborado en los primeros cursos del *Collège de France* y presente en *Vigilar y castigar*, se refiere esencialmente a un dispositivo cuyo fin es maximizar la productividad de las personas y crear así una masa de desempleados que permita minimizar los salarios con una política a la baja. En la perspectiva foucaultiana, la importancia de este dispositivo, necesario para la apropiación de plusvalía, se deriva sobre todo del hecho de que “los métodos para dirigir la acumulación de los hombres han permitido un despegue político respecto de las formas de poder tradicionales, rituales, costosas, violentas, [...] sustituidas por toda una tecnología fina y calculada del sometimiento”⁶⁰. Sin embargo, este concepto también puede ser útil para trazar el marco en el que el racismo se desarrolla como mecanismo de poder: de hecho, si es cierto que en *Defender la sociedad* el racismo es analizado en la dimensión histórica e histórico-biológica, no hay que olvidar que en la analítica del poder los distintos mecanismos se ejercen en función de la acumulación de capital, consideración, esta última, no muy diferente del análisis decolonial de la discriminación racial.

5. El espacio colonial: el racismo como anatomopolítica y dimensión fundamental del poder

En la sección anterior hemos intentado “atenuar” las duras acusaciones de eurocentrismo dirigidas a Foucault por Grosfoguel. Aunque es innegable que *Defender la sociedad* y más en general sus escritos analizan exclusivamente el viejo continente hasta describir el racismo en su mayor parte como un fenómeno intra-europeo, el pensamiento del filósofo no solo no excluye a priori la importancia del colonialismo, sino que también puede resultar enriquecedor para la perspectiva de investigación decolonial. Ahora, en cambio, examinaremos brevemente cómo el uso de los instrumentos foucaultianos para consultar el archivo colonial o articular su espacio político ofrece la posibilidad de reconocer en la discriminación racial una anatomopolítica y, al mismo tiempo, de observar en el territorio colonizado, contrariamente al contexto europeo, la persistencia de la centralidad del poder soberano, un poder que se manifiesta más como dominación que como producción de subjetividad.

⁶⁰ M. Foucault, *Vigilar y castigar: Nacimiento de la prisión*, op. cit., p. 223.

Muchas de las reflexiones de Frantz Fanon, autor particularmente amado por la crítica poscolonial, se prestan a ser leídas a través de las lentes de la analítica del poder. Su concepción del racismo parece tener algunos elementos en común con la de Foucault: en una intervención en el primer Congreso de escritores y artistas negros en la *Sorbonne* de 1956, Fanon sostiene que, de las variantes más vulgares a las más sutiles de la biología, el racismo es un elemento cultural que caracteriza a una sociedad en su totalidad. Consistiría en un *proceso de desculturación* de las poblaciones invadidas y es parte de un más amplio *trabajo de esclavización económica* de los colonizados, de “explotación desvergonzada de un grupo de hombres por otro que ha llegado a un estado de desarrollo técnico superior. Debido a esto la opresión militar y económica precede la mayor parte del tiempo, hace posible, legítima, al racismo”⁶¹.

De este modo, vemos que, también para Fanon, raza y conquista conservan un vínculo inextricable, porque en sus consideraciones lo que induce y legitima la inferiorización racial es siempre el *momento fundacional de la sumisión*, de la conquista. Sin embargo, como elemento cultural, el racismo es dinámico y se expresa en diferentes niveles. Estudiante inmigrante negro en Francia y médico psiquiatra en un hospital psiquiátrico argelino, Fanon palpa la alienación del sujeto colonizado y la “paradoja biopolítica”⁶² de la medicina en ámbito colonial, la de herir y curar el mismo cuerpo. Con este bagaje de experiencias, ya en su célebre *Piel Negra Máscaras Blancas*, describe el funcionamiento del criterio racial a través de una serie de casos que en nuestra opinión podrían considerarse como *dispositivos disciplinarios* foucaultianos, en tanto que implican directamente el cuerpo y la construcción de la subjetividad.

Fanon se enfrenta a la pretendida científicidad con la que la psiquiatría colonial de la época elabora sus teorías sobre las causas de las patologías del colonizado, por ejemplo aquella relativa a la ausencia de integración cortical en sus cuerpos o a una predisposición innata al complejo de inferioridad⁶³: estas teorías, que ignoran por completo la condición material de explotación como posible origen de la patología, prueban que el conocimiento médico de las potencias coloniales opera a través de un criterio de *significación racial*.

⁶¹ F. Fanon, *Por la revolución africana*, op. cit., p.45.

⁶² Para este tema remitimos a la interesante colección de escritos de Fanon dedicados a la teoría y a la clínica psiquiátrica del colonizado curada e introducida por Roberto Beneduce: F. Fanon, *Decolonizzare la follia*, Verona, ombre corte, 2011.

⁶³ F. Fanon, *Piel negra, Máscaras Blancas*, op. cit., pp. 68-89.

Este último también interviene en dimensiones más “sutiles” como la educación en las colonias, en la que Fanon describe el fenómeno de la demonización de las lenguas criollas o, además, como la de los contenidos publicitarios o de las revistas infantiles donde “los negros tienen todos en la boca el *oui missié* de rigor”⁶⁴.

La moderna atención al lenguaje está dictada por un interés clínico, puesto que “todo pueblo colonizado –es decir, todo pueblo en cuyo seno haya nacido un complejo de inferioridad a consecuencia del enterramiento de la originalidad cultural local– se sitúa siempre, se encara, en relación con la lengua de la nación civilizadora, es decir, de la cultura metropolitana”⁶⁵. Ya sean teorías científicas o fenómenos lingüísticos, queremos señalar que estos procesos, de manera similar a las anatomopolíticas, actúan *a partir de y a través del cuerpo* del sujeto racializado, determinan su subjetividad y obstaculizan su emancipación. De hecho, a partir de este ser clavado del cuerpo a una imagen, Fanon elabora su noción de “epidermización de la inferioridad”, a la que el colonizado solo puede rebelarse con irrealizables “fantasías de lactación” a menudo causa de neurosis.

La analítica del poder no solo puede servir como criterio para interpretar la producción teórica a partir del archivo colonial, sino que también puede ser utilizada conscientemente para enriquecer su elaboración. En este sentido, resultan esenciales los escritos de Achille Mbembe, filósofo de relieve en los *postcolonial studies* y notablemente influenciado tanto por Fanon como por Foucault. Con una sensibilidad similar a la que hemos visto anteriormente en la perspectiva decolonial, en su *Crítica de la razón negra* también Mbembe sostiene que a partir del expansionismo europeo en el Atlántico el principio de raza ha sido un instrumento fundamental para la producción de “hombres-mercancía” al servicio del capitalismo: “en estas pilas bautismales de nuestra modernidad, por primera vez en la historia de la humanidad, el principio de raza y el sujeto del mismo nombre fueron obligados a trabajar bajo el signo del capital”⁶⁶. Este principio, que implica la producción de un “lazo social de sumisión y un *cuerpo de extracción*”⁶⁷ marca el ritmo del más amplio “devenir negro del mundo”, objeto del ensayo en cuestión.

En relación con el objeto de nuestro interés, hay que señalar que el autor analiza las dinámicas coloniales a través de archivos procedentes de diferentes zonas. Por ejemplo,

⁶⁴ *Ibidem*, p. 28.

⁶⁵ *Ibidem*, p. 15.

⁶⁶ A. Mbembe, *Crítica de la razón negra*, *op. cit.*, 1. El sujeto de raza, 1.1 Fabulación y clausura del espíritu.

⁶⁷ *Ibidem*.

a partir del espacio económico de la *plantación* en las colonias de América del Norte, reconstruye el trabajo legislativo que en el siglo XVII determina la *destitución civil* de las poblaciones de origen africano, momento sustancial para la producción de sujetos de raza, a partir del cual “dejan de ser considerados hombres *como todos*”⁶⁸. Mbembe, además, también recurre al espacio de la metrópolis para detectar el funcionamiento del principio racial. De este modo, describe “la educación colonial” recibida por la sociedad francesa a finales del siglo XIX, un proyecto promovido por el Estado, llamado por el autor “pedagogía de habituación al racismo”, que aspiraba a convertir el cuerpo político de la nación en un cuerpo imperial y en el que

la temática de la diferencia racial es objeto de una *normalización* en el seno de la cultura de masas a través del establecimiento de instituciones tales como museos y zoológicos humanos, la publicidad, la literatura, las artes, la conformación de archivos, la propagación de relatos fantásticos difundidos por la prensa popular⁶⁹.

La educación colonial, igualmente considerable como dispositivo disciplinario, no se limitaba a la cultura de masas, sino que tenía como objetivo intervenir en la educación: de manera similar a las reflexiones de Fanon, Mbembe presta atención a la literatura infantil prevista por este patrón regular de estudios, encontrando también en este material los gérmenes de la discriminación: “en todas estas obras, el africano se presenta no solamente como un niño, sino también como un niño idiota [...] esta idiotez es la consecuencia de un vicio congénito de la raza negra. La colonización es una manera de asistencia, de educación y de tratamiento moral de esta idiotez”⁷⁰.

Por último, mencionamos brevemente *Necropolítica*, artículo en el que Mbembe se enfrenta más directamente a la teoría del poder foucaultiana y cuestiona la adecuación de la noción de *biopoder* para explicar las políticas de muerte ejercidas hoy como entonces en las periferias del mundo. Al utilizar las aportaciones de Schmitt y Agamben y analizar el contexto de las plantaciones en las colonias de la modernidad a través de la perspectiva de la analítica del poder, el autor sostiene que las mismas representan el estado de excepción por excelencia, donde el esclavo se incluye solo como “*herramienta de trabajo*”⁷¹, y que poco importa

⁶⁸ *Ibidem*.

⁶⁹ *Ibidem*, 2 Un yacimiento de fantasías, 2.7 El nacional-colonialismo [la cursiva es nuestra].

⁷⁰ *Ibidem*.

⁷¹ A. Mbembe, *Necropolítica seguido de Sobre el gobierno privado indirecto*, op. cit., p. 34.

[...] que las tecnologías que han desembocado en el nazismo tengan su origen en la plantación y en la colonia o por el contrario –es la tesis de Foucault– que el nazismo y el estalinismo no hayan hecho más que ampliar mecanismos que ya existían en las formaciones sociales y políticas de Europa occidental [...] ello no quita que, en el pensamiento filosófico moderno, tanto como en la práctica y en el imaginario político europeo, la colonia representa el lugar en el que la soberanía consiste fundamentalmente en el ejercicio de un poder al margen de la ley⁷².

Como en la reconstrucción de *Defender la sociedad*, la función homicida del poder está justificada por el racismo, es decir, por la “negación racista de todo punto común entre el conquistador y el indígena”⁷³; sin embargo, a diferencia del contexto europeo, en las plantaciones o en algunas zonas del actual Sur Global, el derecho soberano a matar no está sujeto a limitación alguna y ocupa un lugar, si no predominante, ciertamente no marginal respecto a los otros mecanismos de poder. En particular, Mbembe tiene en mente el caso palestino, que testificaría cómo “la ocupación colonial de la modernidad tarda es un encadenamiento de poderes múltiples: disciplinar, «biopolítico» y «necropolítico»”⁷⁴. Con este último se refiere al conjunto de políticas que tienen como objetivo maximizar la muerte y por las que “numerosas poblaciones se ven sometidas a condiciones de existencia que les confieren el estatus de *muertos-vivientes*”⁷⁵.

No hemos mencionado estas consideraciones para discutir hasta qué punto es adecuada la interpretación que Mbembe hace de la analítica del poder⁷⁶, sino para dar ejemplo de cómo el empleo de las categorías foucaultianas en el espacio colonial permite captar una articulación de los mecanismos de dominación que difiere del contexto occidental y en la que el racismo se expresa en varios niveles asumiendo una *dimensión fundamental* para el poder. En efecto, si para Foucault en la historia de la modernidad europea las modalidades del poder soberano han desempeñado un papel cada vez más marginal entre las tecnologías utilizadas por los Estados-nación⁷⁷, esto no ocurre en los territorios

⁷² *Ibidem*, pp. 36-37.

⁷³ *Ibidem*, pp. 39-40.

⁷⁴ *Ibidem*, p. 52.

⁷⁵ *Ibidem*, p. 75.

⁷⁶ Este tema específico se aborda en el ya mencionado trabajo de Thijs, W., *op. cit.*, pp. 141-146.

⁷⁷ Consideren, por ejemplo, la siguiente afirmación: “ahora bien, el Occidente conoció desde la edad clásica una profundísima transformación de esos mecanismos de poder. Las «deducciones» ya no son la forma mayor, sino sólo una pieza entre otras que poseen funciones de incitación, de reforzamiento, de control, de vigilancia, de aumento y organización de las fuerzas que somete” [M. Foucault, *La voluntad de saber. Historia de la sexualidad. I, op. cit.*, pp. 164-165].

colonizados, donde los mismos Estados siguen recurriendo sistemáticamente al derecho de espada.

Por último, como testimonio de la fertilidad del diálogo crítico entre herencia foucaultiana y archivo colonial, precisamos que el hecho de que los dispositivos descritos por Foucault puedan articularse de manera diferente en el espacio colonial no contradice la noción de biopoder: según el filósofo, las diferentes modalidades del poder, aunque cada una de ellas desempeñe un papel más o menos relevante respecto a las otras, no se sustituyen recíprocamente sino que *coexisten*, representan “dos polos de desarrollo enlazados por todo un haz intermedio de relaciones”⁷⁸. De acuerdo con esto, consideramos que el arsenal metodológico foucaultiano, en sintonía con su rechazo de sistemas teóricos “cerrados”, se presta a ser utilizado en contextos geopolíticos poco explorados por él mismo, lo que insta, no a un abandono, sino a una ampliación de los horizontes de comprensión de la analítica del poder.

6. Conclusiones

Al reconstruir el análisis del racismo en *Defender la sociedad*, hemos observado el rol marginal del colonialismo en la determinación de las transformaciones de un fenómeno que Foucault analiza exclusivamente desde fuentes europeas. Esta elección, como hemos visto en la contribución de Grosfoguel, ignora una serie de archivos que podrían haber hecho más precisas las indicaciones cronológicas sobre la aparición de la discriminación racial entendida como racismo de Estado: el uso de biopolíticas relacionadas con la raza puede remontarse al siglo XVI, cuando para vigilar la conversión al catolicismo de los marranos y de los moriscos, la monarquía española recurría a la “limpieza de sangre”, ideología que también fue profundamente afectada por la aventura colonial. De todas maneras, vale precisar nuevamente que el método genealógico no pretende individuar una fecha concreta de comienzo de los fenómenos que indaga; además, opinamos que las susodichas consideraciones no son suficientes para afirmar que Foucault ignoraba por completo las relaciones entre la modernidad europea y los acontecimientos coloniales. Más bien, las breves y poco detalladas reflexiones del curso de 1976 demuestran que Foucault, a pesar de renunciar a investigar su dinámica, era por los menos consciente de

⁷⁸ *Ibidem*, p.168.

su impacto. Por lo tanto, creemos que un análisis crítico de los textos del filósofo llevado a cabo de manera superficial corre el paradójico riesgo de perder de vista la relevancia de algunas reflexiones foucaultianas para la comprensión del archivo colonial.

De hecho, el debate sobre la identificación errónea del origen del racismo desvía la atención de toda una serie de elementos que pueden salir al encuentro de la perspectiva de investigación decolonial, o ayudarla a liberarse de concepciones deterministas del poder, como señala Castro-Gómez. Entre aquellos, cabe destacar el *papel estructural* desempeñado por la *discriminación racial* en la red de inteligibilidad histórica delineada por Foucault: el racismo no es un fenómeno ocasional dentro de las sociedades europeas, sino un discurso que *legitima el poder*. Además, tal discurso no afecta a un número definido de “razas”, ya que este último término no indica una determinada cualidad que legitime la inferiorización del cuerpo de quien la posee, sino el haber sido vencido: la raza, en palabras de Rufer, se presenta como *efecto de la conquista*. En nuestra opinión, este rol estructural y esta capacidad de transformación perpetua de sus víctimas, que se desprende de la concepción de racismo de Foucault, proporcionan una herramienta fundamental para permanecer alerta ante los crecientes episodios de discriminación racial que atenazan no sólo el Sur Global, sino también los países del primer mundo; pensemos, por ejemplo, en la gestión del fenómeno migratorio.

Además de esto, las breves referencias que hemos hecho a las otras obras de los años setenta de Foucault desmienten al menos en parte la acusación a él dirigida por Said y Spivak de reproducir una idea de Occidente desvinculada de las colonias: el paso de *Seguridad, territorio, población* atestigua que Foucault considera que las transformaciones del biopoder y la estabilidad política del continente europeo han tenido como condición de posibilidad su dominio sobre el resto del mundo. El material de esta década, además, proporciona claves de lectura para comprender mejor la inserción del racismo como biopolítica en la analítica del poder. Entre ellas, en sintonía con la sensibilidad decolonial, la noción de *acumulación de hombres* nos ayuda a entender que, aunque durante el año 1976 se describe principalmente como red de inteligibilidad histórica para el debate historiográfico, el racismo, como dispositivo de poder, es siempre un instrumento que apunta a la *acumulación de capital*. En este sentido, la obra de Foucault es un recurso fundamental para oponerse a definiciones del racismo que solo ven en él una actitud que determinadas sociedades adquieren ocasionalmente como

respuesta frente a una crisis. Bien al contrario, refiere a una racionalidad política que se expresa con regularidad en múltiples registros y dispositivos, entre los cuales está el sistema económico.

Por otro lado, al dirigirnos hacia el horizonte poscolonial a través de las contribuciones de Fanon y Mbembe, hemos puesto de manifiesto que la analítica del poder no solo se presta a ser instrumento de lectura de la producción teórica procedente del espacio colonial, sino que también se utiliza conscientemente para articular las dinámicas de poder específicas de ese contexto. Las reflexiones de estos dos autores nos devuelven un tratamiento del racismo como el instrumento político que mejor describe su *agarre sobre el cuerpo del sujeto racializado*, y no solo sobre la población como se describe en *Defender la sociedad*. La aplicación del principio de significación racial, ya sea en la psiquiatría, en el lenguaje, en la literatura infantil o en la educación escolar, implica directamente al cuerpo: esto nos permite afirmar que el racismo actúa también como *dispositivo disciplinario* y no solamente como biopolítica.

Además, a través de *Necropolíticas*, hemos visto que en las colonias la coexistencia de poder soberano y biopoder se expresa en una articulación del poder que difiere del contexto europeo: si, a partir de la modernidad en Occidente, predominan entre las tecnologías políticas las que apuntan a “optimizar un estado de vida”⁷⁹, esto no puede decirse para algunos espacios del Sur Global, donde, como en el caso de Palestina, el ejercicio del “lejano” derecho de espada no solo tiene una importancia central, sino que también continúa a trabajar a través de un criterio de discriminación racial para la identificación de sus víctimas. De este modo, y al tener en cuenta el rechazo de Foucault de los sistemas teóricos cerrados, consideramos que una de las ventajas de optar por un análisis del archivo colonial haciendo uso de las herramientas conceptuales de Foucault es la posibilidad de encontrarse con nuevos modelos de inteligibilidad y líneas de investigación.

A través del material examinado, hemos querido recoger la invitación de Irrera a probar la herencia conceptual foucaultiana en aquellos espacios excluidos del análisis de Foucault. En este sentido, creemos haber demostrado que la analítica del poder, lejos de deber ser abandonada por el controvertido eurocentrismo de Foucault, puede ser utilizada

⁷⁹ M. Foucault, *Defender la sociedad*, op. cit., p. 223.

para pensar en el contexto colonial y, así, entablar un diálogo crítico y enriquecedor entre las corrientes de estudio postcolonial, decolonial y la obra del filósofo. Este esfuerzo, como hemos visto al analizar el tema del racismo, puede conducir, si no a una revisión, por los menos a una ampliación de los campos de acción de la discriminación racial en la analítica del poder: la experiencia colonial revela que el racismo puede entenderse no solo como una biopolítica, sino también como una *dimensión fundamental* del dominio que actúa al mismo tiempo como tecnología disciplinaria sobre el cuerpo del sujeto racializado y en el poder de muerte del soberano.

Bibliografía

- Castro-Gómez, S., “Michel Foucault y la colonialidad del poder”, *Tabula Rasa* 6, 2007, pp. 153-172.
- Fanon, F., *Piel negra, Máscaras Blancas*, Buenos Aires, Abraxas, 1973.
- —, *Por la revolución africana*, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 1975.
- Feldman, A., “The Genesis of Foucault’s Genealogy of Racism: Accumulating Men and Managing Illegalisms”, *Foucault Studies* 25, 2018, pp. 274-298, DOI: <https://doi.org/10.22439/fs.v25i2.5584>.
- Foucault, M., *Defender la sociedad*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2001.
- —, *El poder psiquiátrico*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2007.
- —, *La voluntad de saber. Historia de la sexualidad. 1*, Madrid, siglo XXI, 2007.
- —, *Los anormales*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2000
- —, *Seguridad, territorio, población*, Madrid, Akal, 2008.
- —, *Vigilar y castigar: Nacimiento de la prisión*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2006.
- Gómez Izquierdo, J., “La conceptualización del racismo en Michel Foucault”, *Interdisciplina* 4, 2014, pp. 121–142.
- Grosfoguel, R., “El concepto de «racismo» en Michel Foucault y Frantz Fanon: ¿teorizar desde la zona del ser o desde la zona del no-ser?”, *Tabula Rasa* 16, 2012, pp. 79-102.

- Hering Torres, M. S., “La limpieza de sangre. Problemas de interpretación: acercamientos históricos y metodológicos”, *Historia Crítica* 45, 2011, pp. 32-55.
- Huguet, M. G., “El análisis del poder: Foucault y la teoría decolonial”, *Tabula Rasa* 16, 2012, pp. 59-77.
- Irrera, O., “Racisme et colonialisme chez Michel Foucault”, en J-F., Braunstein et al. (eds), *Foucault(s)*, Paris, Éditions de la Sorbonne, 2017, disponible en: <https://books.openedition.org/psorbonne/96292?lang=it>.
- Mbembe, A., *Crítica de la razón negra*, Barcelona, NED, 2016, ed. digital.
- —, *Necropolítica seguido de Sobre el gobierno privado indirecto*, Santa cruz de Tenerife, Melusina, 2011.
- Quijano, A., “Coloniality of Power and Eurocentrism in Latin America”, *International Sociology* 2, 2000, pp. 215-232.
- Quijano, A., Wallerstein, I. M., “La Americanidad como concepto, o América en el moderno sistema mundial”, *Revista internacional de ciencias sociales* 4, 1992, pp. 183-191.
- Rufer, M., “La raza como efecto de conquista”, *ArtCultura Uberlândia* 41, 2020, pp. 20-49.
- Said, E., “The problem of textuality”, *Critical Inquiry* 4, 1978, pp. 673-714.
- Spivak, G. C., *Crítica de la razón poscolonial. Hacia una historia del presente evanescente*, Madrid, Akal, 2010.
- Stoler, A. L., “Una lettura coloniale di Foucault. Corpi borghesi e sé razziali”, *Materiali foucaultiani* 2, 2011, pp. 19-48.
- —, *Race and the Education of Desire. Foucault’s history of sexuality and the colonial order of things*, London, Duke University Press, 1995.
- Thijs, W., *Postcolonial Studies After Foucault: Discourse, Discipline, Biopower, and Governmentality as Travelling Concepts* [tesis doctoral], Gießen, Justus-Liebig Universität Gießen, 2012.
- Young, R. J. C., “Foucault on Race on Colonialism”, *New Formations* 25, 1995, pp. 57-65.

APPENDICE II

Il razzismo come dimensione fondamentale del dominio: l'Analitica del Potere di Foucault a partire dal contesto coloniale

Bruno Osella¹,

Riassunto. Sebbene l'opera di Foucault abbia influenzato il pensiero postcoloniale e decoloniale, spesso il francese è stato accusato di eurocentrismo, rinunciando, in alcuni casi, a un dialogo arricchente tra la sua opera e queste correnti di studio. Assumendo il razzismo come asse di interesse specifico, in questo lavoro analizzeremo prima il corso di Foucault *Bisogna difendere la società* e poi i contributi del sociologo decoloniale Ramón Grosfoguel e dei pensatori Frantz Fanon e Achille Mbembe. Il ricorso all'archivio coloniale offre possibili cronologie dell'apparizione del razzismo di Stato che differiscono da quella di Foucault, e soprattutto permette di distinguere la maniera in cui il razzismo agisce nei diversi meccanismi dell'analitica del potere. Pertanto, sosteniamo che il razzismo può essere inteso non solo come un dispositivo biopolitico, ma anche come una dimensione fondamentale del dominio che agisce allo stesso tempo come tecnologia disciplinare sul corpo del soggetto razzializzato e come potere di morte del sovrano.

Parole chiave. razzismo-Foucault-pensiero decoloniale-pensiero postcoloniale-analitica del potere

El racismo como dimensión fundamental del dominio: la analítica del poder de Foucault a partir del contexto colonial

Resumen. Aunque la obra de Foucault haya influido en el pensamiento poscolonial y decolonial, a menudo se acusó al francés de eurocentrismo, renunciando, en algunos casos, a un diálogo enriquecedor entre su obra y estas corrientes de estudio. Con el racismo como eje de interés específico, en este trabajo analizaremos primero el curso de Foucault *Defender la sociedad* y luego las contribuciones del sociólogo decolonial

¹ Università degli studi di Bari "Aldo Moro"; bruno.osella@uniba.it.

Ramón Grosfoguel y de los pensadores Frantz Fanon y Achille Mbembe. La consulta del archivo colonial ofrece posibles cronologías de la aparición del racismo de Estado que difieren con la de Foucault, y sobre todo permite distinguir cómo el racismo actúa en los distintos mecanismos de la analítica del poder. Así, sostenemos que el racismo puede entenderse no solo como un dispositivo biopolítico, sino también como una dimensión fundamental del dominio que actúa al mismo tiempo como tecnología disciplinaria sobre el cuerpo del sujeto racializado y como poder de muerte del soberano.

Palabras clave. racismo-Foucault-pensamiento decolonial-pensamiento poscolonial-analítica del poder

Sommario. 1. Introduzione 2. Il razzismo in *Bisogna difendere la società* 3. La conquista delle Americhe e la biopolitica della “limpieza de sangre” 4. Limite eurocéntrico e potenziale decoloniale nell’analitica del potere 5. Lo spazio coloniale: il razzismo come anatomopolitica e dimensione fondamentale del potere 6. Conclusioni Bibliografia

1. Introduzione

Com’è noto, in *Bisogna difendere la società* Michel Foucault analizza il processo che condusse alla conformazione della tecnologia biopolitica da lui chiamata “razzismo di Stato”. In questo testo, il filosofo assegna un ruolo marginale al colonialismo tra gli avvenimenti che influirono nella nascita di tale biopolitica; a radice di ciò sorge l’interesse per l’oggetto indagato nel presente articolo. A un primo sguardo, l’articolazione del corso del 1976 sembra avere la finalità di poter dare una comprensione storico-razionale dei genocidi perpetuati in suolo europeo dalle politiche della Germania nazista durante la Seconda Guerra mondiale senza che questa entri in contrasto con il fiorente sviluppo delle arti di governo liberali conosciuto dalla modernità occidentale. In quest’ottica, il metodo genealogico viene impiegato per consultare fonti provenienti dal “vecchio continente”, lasciando nelle ombre una dimensione storica che, da cittadino di uno Stato imperialista, sorprende il filosofo abbia trascurato. Questo silenzio è di difficile comprensione se, oltre alla militanza politica di Foucault, teniamo a mente che, nella decade precedente, il processo di decolonizzazione dell’impero francese aveva conosciuto picchi di terrore e disumanità come quelli registrati nella “vicina” guerra d’indipendenza algerina.

Quello di Foucault è un pensiero eurocentrico? Inizialmente, era questa la domanda che ci ponevamo e una eventuale risposta affermativa avrebbe fornito l'occasione per dare manforte alle già numerose critiche che in tal senso gli sono state rivolte dalle correnti di studio che vedono nel colonialismo europeo le fondamenta dell'attuale sistema economico-politico capitalista. Tuttavia, la raccolta di "indizi disseminati" in alcuni corsi e saggi degli anni Settanta ci ha condotto all'idea che, in luogo di voltare le spalle in nome di una inconciliabilità di vedute, sia possibile articolare un dialogo critico e arricchente tra il pensiero di Foucault e quello decoloniale e postcoloniale. Così, restringendo il campo d'analisi al tema della discriminazione razziale e ricorrendo all'archivio coloniale², l'ipotesi che vorremo sviluppare in quest'articolo è che il *razzismo*, nel paradigma concettuale dell'Analitica del Potere³, agisce non solo attraverso i *dispositivi biopolitici*, ma anche in quelli *disciplinari* e nel *diritto di spada* del sovrano, presentandosi, pertanto, come una dimensione fondamentale del potere. Il paradigma teorico di riferimento dell'ipotesi è l'Analitica del Potere, quindi, per lo sviluppo del presente lavoro ricorreremo alle opere di Foucault degli anni Settanta e specialmente al corso intitolato *Bisogna difendere la società*. Per quel che riguarda la bibliografia secondaria, i *foucauldian studies* hanno dato vita a una vasta letteratura sulla biopolitica, a cui continua ad essere imprescindibile ricorrere per lo studio della tematica che ci riguarda. Ad ogni modo, avendo scelto come orizzonte d'analisi gli ambiti legati alle

² Per Foucault, l'archivio è la condizione di possibilità di ciò che costituisce l'istituzione, in un quadro storico, di quell'insieme di discorsi che formano un sapere condiviso: «l'archivio è anzitutto la legge di ciò che può essere detto, il sistema che governa l'apparizione degli enunciati come avvenimenti singoli. Ma l'archivio è anche ciò che fa sì che tutte queste cose dette [...] si compongano le une con le altre secondo molteplici rapporti, si conservino o si attenuino secondo regolarità specifiche» [Foucault, M., *L'archeologia del sapere. Una metodologia per la storia della cultura*, Milano, BUR, 2013, ed. Kindle, L'enunciato e l'archivio, V L'a priori storico e l'archivio]. In linea con questa definizione, per archivio coloniale non intendiamo una raccolta di testi o una determinata istituzione, ma quell'insieme complesso di conoscenze ed eventi che hanno nel fenomeno concreto del colonialismo il loro orizzonte di verità e la loro giustificazione discorsiva.

³ Con quest'espressione ci riferiamo generalmente all'insieme delle indagini sul potere sviluppate da Foucault negli anni Settanta tanto nei testi (in particolar modo *Sorvegliare e Punire* e *La Volontà di Sapere*) quanto nei corsi tenuti dallo stesso presso il Collège de France. Nello specifico, l'analitica del potere è un metodo indirizzato verso «la definizione del campo specifico che formano le relazioni di potere e la determinazione degli strumenti che permettono di analizzarlo» [Foucault, M., *La volontà di sapere. Storia della sessualità I*, trad. it. di P. Pasquino e G. Procacci, Feltrinelli, Milano 2013, ed. digitale, IV Il dispositivo di sessualità, I Posta in gioco]. Attraverso questo compito, svolto in chiave genealogica, Foucault intende opporsi e superare la concezione «“giuridico-discorsiva”» del potere propria delle teorie contrattualiste e più in generale della modernità, in cui il potere viene pensato in un orizzonte metaempirico e caratterizzato negativamente come limite, repressione. Lontano dal voler elaborare una teoria astratta e universale, il filosofo fa emergere il carattere relazionale ed aperto del potere, sforzandosi di «analizzare la maniera in cui i fenomeni, le tecniche, le procedure di potere funzionano ai livelli più bassi; [...] mostrare come queste procedure si spostano, si estendono, si modificano» [Foucault, M., *Bisogna difendere la società*, (a cura di M. Bertani e A. Fontana), Feltrinelli, Milano 1998, p. 34].

vicende coloniali, in questo articolo ci serviremo in particolar modo di bibliografia relativa alle correnti di studio postcoloniale e decoloniale.

Dopo aver analizzato la definizione di razzismo contenuta nel corso del 1976, cercheremo di sottolinearne le criticità addebitabili a una *visione eurocentrica* ma allo stesso tempo di metterne in risalto gli elementi in sintonia con la prospettiva decoloniale e attestare per lo meno una consapevolezza in Foucault del *peso storico-politico del colonialismo*. In quest'ottica, attraverso il contributo di Grosfoguel⁴ vedremo che la consultazione dell'archivio coloniale può portare a una cronologia del fenomeno del razzismo di Stato diversa da quella segnalata dal filosofo. Con Rufer⁵, invece, rivendicheremo come punto di forza della sua definizione di razzismo il *ruolo strutturale dell'evento della conquista* per la stigmatizzazione razziale. Inoltre, servendoci delle riflessioni di Castro-Gómez⁶ e Irrera⁷, daremo atto dell'utilità per l'agenda decoloniale della *concezione eterarchica del potere* implicata dal francese e della sua nozione di *“accumulazione degli uomini”*⁸.

Infine, spostandoci sul “versante” degli studi postcoloniali, daremo testimonianza di come l'impiego dell'Analitica del Potere per leggere la produzione teorica di autrici/autori legati allo spazio coloniale e articolarne le dinamiche politiche possa condurre a un ampliamento delle sue prospettive. Infatti, attraverso le considerazioni di

⁴ Grosfoguel, R., *El concepto de «racismo» en Michel Foucault y Frantz Fanon: ¿teorizar desde la zona del ser o desde la zona del no-ser?*, en “Tabula Rasa”, n. 16, 2012, pp. 79-102.

⁵ Rufer, M., *La raza como efecto de conquista*, in “ArtCultura Uberlândia”, v. 22, n. 41, 2020, pp. 20-49.

⁶ Castro-Gómez, S., *Michel Foucault y la colonialidad del poder*, en “Tabula Rasa”, n. 6, 2007, pp. 153-172.

⁷ Irrera, O., *Racisme et colonialisme chez Michel Foucault*, in (a cura di) J-F. Braunstein et al., *Foucault(s)*, Éditions de la Sorbonne, Paris 2017, disponibile su: <https://books.openedition.org/psorbonne/96292?lang=it#bodyftn1>.

⁸ Come vedremo nelle pagine seguenti, Foucault sviluppa questa nozione in *Sorvegliare e Punire* e nel corso del 1973-1974 al Collège de France pubblicato con il titolo *Il Potere Psichiatrico*. In generale, è possibile affermare che l'accumulazione degli uomini rappresenta la logica che ha influenzato il perfezionamento dei meccanismi disciplinari nella società occidentale: «en paralelo con la acumulación de capital –y como necesidad de ésta, por otra parte–, fue preciso proceder cierta acumulación de hombres o, sí lo prefieren, cierta distribución de la fuerza de trabajo que estaba presente en todas esas singularidades somáticas. [...] La extensión de las disciplinas, su desplazamiento, la migración de su función lateral a la función central y general que ejercen a partir del siglo XVIII, están ligados a esa acumulación de hombres y su papel en la sociedad capitalista» [Foucault, M., *El poder psiquiátrico*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2007, pp. 94-95].

Fanon⁹ e Mbembe¹⁰ cercheremo, da un lato, di identificare tanto nella metropoli quanto nella colonia la presenza di *processi di razzializzazione* assimilabili a quelle che il francese chiama *anatomopolitiche*; dall'altro, di segnalare che, a differenza da quanto descritto da Foucault per il contesto occidentale, nelle colonie e nell'odierno Sud globale¹¹ la capacità mortifera del *diritto di spada* del sovrano, in cui continua a intervenire il fattore razziale, occupa un luogo centrale nell'articolazione delle diverse modalità di esercizio del potere.

2. Il razzismo in *Bisogna difendere la società*

Com'è noto, il pensiero di Foucault ha influenzato notevolmente il lavoro di autrici e autori che si richiamano alla corrente dei *Postcolonial Studies*¹²; basti pensare all'essenzialità del ruolo ricoperto dalla nozione foucaultiana di "discorso" per "l'orientalismo" di Said. Sebbene gli strumenti concettuali del francese rientrino nel bagaglio teorico degli studi postcoloniali, spesso Foucault è stato criticato da importanti componenti del gruppo poiché contribuirebbe a perpetuare un'*idea astratta di Occidente*, svincolata dalle colonie. In particolar modo, è nell'Analitica del Potere che si celerebbe e agirebbe come limite euristico la supposta prospettiva eurocentrica di Foucault: l'analisi genealogica delle trasformazioni dei meccanismi di funzionamento del potere nella società moderna è limitata al contesto europeo, tacendo sorprendentemente sui rapporti economico-politici che gli allora nascenti Stato-nazione europei intrattenevano con le loro colonie.

⁹ In particolar modo: Fanon F., *Scritti politici. Per la rivoluzione africana, Volume I*, (a cura di Miguel Mellino), DeriveApprodi, Roma 2006; Fanon, F., *Pelle nera, maschere bianche*, trad. it. di S. Chiletto, Pisa, ETS, 2015.

¹⁰ In particolar modo: Mbembe, A., *Critica della ragione negra*, trad. it. di G. Lagomarsino, A. Spadolini e G. Valent, Ibis, Pavia 2016; Mbembe, A., *Necropolitica*, trad. it. di R. Beneduce e C. Vargas, ombre corte, Verona 2016.

¹¹ Con il termine "Sud Globale" ci riferiamo «alle regioni e ai paesi periferici e semiperiferici del sistema mondo moderno, i quali, dopo la seconda guerra mondiale, di solito venivano chiamati il Terzo Mondo» [B. de Sousa Santos, *Para descolonizar occidente: más allá del pensamiento abismal*, Buenos Aires, CLACSO, 2010, p. 22]. Questa nozione intende superare una visione sviluppatista delle relazioni internazionali e riconoscere l'agentività epistemologica e politica delle nazioni "periferiche" del sistema capitalista» [Levander y W. Mignolo, "The Global South and World Dis/Order", *The Global South* 5, 2011, p. 3 (la traducción es nuestra)].

¹² Per un'esauritiva analisi del rapporto critico tra l'opera del francese e i Postcolonial Studies rimandiamo a: Thijs, W., *Postcolonial Studies After Foucault: Discourse, Discipline, Biopower, and Governmentality as Travelling Concepts* [tesi dottorale], Gießen, Justus-Liebig Universität Gießen 2012.

A partire da questa constatazione, Said e Spivak hanno mosso dure critiche nei confronti del francese; il primo sostiene che Foucault «non sembra interessato al fatto che la storia non è un omogeneo territorio francofono ma una complessa interazione tra economie, società, ideologie disomogenee. [...] Sembra non si renda conto di quanto le idee di discorso e disciplina siano assertivamente Europee»¹³. La seconda, con toni ancor più severi, considera che

[...] sebbene Foucault sia un brillante teorico dell'organizzazione-del-potere-nello-spazio, non vi è traccia nelle sue premesse della consapevolezza della *reinscrizione topografica dell'imperialismo*. Egli è tutto preso dalla ristretta versione dell'Occidente prodotta da quella reinscrizione: in questo modo, egli contribuisce a consolidarne gli effetti. [...] Talvolta sembra che proprio la brillantezza dell'analisi dei secoli dell'imperialismo europeo che Foucault compie produca una versione miniaturizzata di quel fenomeno eterogeneo [...] la clinica, l'asilo, la prigione, l'università, sembrano *allegorie-schermo* che impediscono una lettura delle più ampie narrazioni dell'imperialismo.¹⁴

In effetti, in testi cardine come *Sorvegliare e punire*¹⁵, le vicende coloniali, se non assenti, paiono essere periferiche e ininfluenti sugli sviluppi della modernità europea. Questo silenzio diviene ancor più assordante se pensato in relazione alle brevi riflessioni sul razzismo fatte da Foucault nell'ultimo capitolo di *La volontà di sapere*¹⁶, dove questo fenomeno viene considerato esclusivamente all'interno delle dinamiche politiche continentali come conseguenza dell'emergere del biopotere. Va ricordato, tuttavia, che i corsi tenuti dal filosofo francese negli anni Settanta presso il Collège de France iniziarono ad essere pubblicati solo a partire dal 1997 e che in questo materiale, come cercheremo di sostenere in seguito, è possibile scorgere qualche riferimento al ruolo del colonialismo nel suo orizzonte teorico. Per il momento, ci soffermeremo sul corso del 1976, pubblicato solo venti anni più tardi con il titolo *Bisogna difendere la società*, dal momento che quest'opera ha come oggetto d'indagine il funzionamento del modello di intellegibilità in cui il razzismo si esprime come fenomeno del potere.

¹³ Said, E., *The problem of textuality*, in "Critical Inquiry", Vol. 4, N. 4, 1978, p. 711 [dove non segnalato diversamente, le traduzioni sono dell'autore del presente articolo].

¹⁴ Spivak, G. C., *Subaltern studies: decostruire la storiografia*, in (a cura di) R. Guha – G. C. Spivak, *Subaltern Studies. Modernità e (post)colonialismo*, trad. it. di G. Giuliani, ombre corte, Verona 2002, p. 124 [il corsivo è nostro].

¹⁵ Foucault, M., *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, trad. it. di A. Tarchetti, Giulio Einaudi, Torino 2013, ed. digitale.

¹⁶ Foucault, M., *La volontà di sapere. Storia della sessualità I*, cit.

Prima di proseguire l'analisi del corso, è necessario precisare che il lavoro di Foucault incentrato sul razzismo è distribuito in maniera frammentaria nelle sue opere. Questa tematica, sviluppata nell'epoca in cui nelle riflessioni del filosofo acquisisce un maggior protagonismo la finalità genealogica, consente di approssimarsi alla razionalità politica del potere e più nello specifico a quella dello Stato moderno. In effetti, la trattazione del razzismo in Foucault si inserisce nel più ampio contesto della descrizione del funzionamento e dei mutamenti dei meccanismi di dominio che hanno condotto all'affermarsi del "biopotere". Com'è noto, quest'ultimo tipo di potere, in maniera opposta al potere sovrano, si occupa della «amministrazione dei corpi e dalla gestione calcolatrice della vita» al fine di adeguare produttivamente i «fenomeni di popolazione ai processi economici»¹⁷. Per lo sviluppo del biopotere risulterà decisivo il fiorire delle scienze biologiche e demografiche, e più in generale di tutti quei potere-sapere che occupandosi dell'umano in quanto specie fanno rientrare la preoccupazione per l'aspetto biologico della popolazione tra le strategie politiche dello Stato moderno: «per la prima volta probabilmente nella storia, la realtà biologica si riflette in quella politica [...] passa, almeno in parte, nel campo di controllo del sapere e d'intervento del potere»¹⁸.

Il tema del razzismo viene dunque analizzato da Foucault all'interno di questo ampio quadro generale, in cui il filosofo rintraccia il funzionamento di razionalità razziste in diversi dispositivi del sapere-potere, che in seguito condurranno, come avremo modo di vedere, al peculiare razzismo di Stato. In *La volontà di sapere*, Foucault indaga a fondo la regolazione da parte dello Stato moderno di alcuni aspetti vitali dell'esistenza della cittadinanza. Tra essi, assume un'importanza decisiva quello della sessualità. Ciò si deve al fatto che il controllo e la gestione della sessualità risulta necessaria per assicurare la crescita di una popolazione sana e geneticamente superiore. Nello sviluppo di questa tecnologia politica è possibile osservare il funzionamento di ciò che il filosofo intende per razzismo moderno:

Il razzismo si forma a questo punto (il razzismo nella sua forma moderna, statale, biologizzante): tutta una politica della popolazione, della famiglia, del matrimonio, dell'educazione, della gerarchizzazione sociale, della proprietà ed una lunga serie di interventi permanenti a livelli del corpo, dei comportamenti, della salute, della vita

¹⁷ Foucault, M., *La volontà di sapere. Storia della sessualità I*, cit., V Diritto di morte e potere sulla vita.

¹⁸ *Ibidem*.

quotidiana, hanno ricevuto allora il loro carattere e la loro giustificazione dalla preoccupazione mitica di proteggere la purezza del sangue e di far trionfare la razza.¹⁹

Secondo Foucault, dunque, l'apparizione del razzismo moderno è strettamente connessa non solo alla presenza di uno Stato centrale ma anche al proliferare dei discorsi sulla sessualità. Questi ultimi conducono alla messa in atto di politiche tese a regolare l'insieme di condotte vincolate al sesso e alla procreazione con l'obiettivo eugenetico di incrementare la forza vitale della popolazione. Nelle ricostruzioni del filosofo il razzismo, dunque, appartiene principalmente alla "dimensione sessuale"²⁰ dell'emergente biopotere.

Un ulteriore registro in cui Foucault riscontra il funzionamento di una razionalità razzista è quello del sapere-potere psichiatrico-giuridico. Nel corso al Collège de France del 1975, pubblicato in seguito con il titolo *Gli anormali*, il filosofo sostiene che lo sviluppo della psichiatria è stato decisivo all'ora di fornire allo Stato moderno degli strumenti per poter identificare i "nemici" interni alla popolazione, coloro che con la loro anormalità possono provocare la degenerazione della razza. È sempre nell'ambito del biopotere, dunque, che il funzionamento della psichiatria è dettato da una razionalità razzista, che oltre a identificare i portatori di degenerazione della specie giustificherà l'eliminazione degli stessi:

[...] la psichiatria ha potuto - a partire dalla nozione di degenerazione e dalle sue analisi dell'ereditarietà - dare luogo a "un" razzismo. Si tratta di un razzismo molto diverso da quello tradizionale, storico. Cioè dal "razzismo etnico". Il razzismo che nasce dalla psichiatria di quest'epoca è il razzismo contro l'anormale, il razzismo contro gli individui che, in quanto portatori di uno stato, di uno stigma, di un difetto qualsiasi, possono trasmettere alla loro discendenza, nel modo più incerto, le conseguenze imprevedibili del male, o piuttosto del non-normale, che recano in sé.²¹

Attraverso il richiamo al discorso sulla sessualità e al sapere-potere psichiatrico, abbiamo voluto mettere in evidenza come il razzismo che interessa Foucault è

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ Gómez Izquierdo, J., *La conceptualización del racismo en Michel Foucault*, in "Interdisciplina", n. 4, 2014, pp. 121-142, p. 134.

²¹ Foucault, M., *Gli anormali*, Milano, Feltrinelli, 2000, ed. Kindle, Lezione del 19 marzo 1975.

strettamente connesso all'imporsi del biopotere e delle istanze regolatrici della popolazione perpetuate dallo Stato²².

Ad ogni modo, se per il nostro lavoro abbiamo optato per l'analisi di *Bisogna difendere la società* è perché in questo corso, dedicato per intero al tema del razzismo, il filosofo ricostruisce la genealogia del modello di intelligibilità su cui si inseriranno il razzismo, prima, e, in seguito, il razzismo di Stato. Quest'ultimo, infatti, prenderà forma come trascrizione di un discorso sul potere, il discorso sulla "guerra delle razze", che agli albori della modernità si presenta come alternativo a quello ereditato dall'antichità e che secondo Foucault introduce un importante mutamento nella concezione della società. Inoltre, come avremo modo di osservare, questo modello d'intelligibilità possiede delle connotazioni che resistono alle sue varie trascrizioni che garantiscono un carattere metamorfico, e per questo sempre atualizzabile, al razzismo.

In effetti, in *Bisogna difendere la Società* Foucault si propone di superare il discorso filosofico-giuridico sul potere sotteso alle teorie contrattualiste opponendo ad esse un *discorso storico-politico* in cui la guerra funge da quadro d'intelligibilità ove individuare la giustificazione del potere sovrano: rovesciando l'aforisma di Clausewitz, la politica consisterà nel proseguimento della guerra con altri mezzi²³. Secondo il francese, questo «principio storico di funzionamento del potere»²⁴ appare in Occidente agli albori della modernità attraverso il discorso della "lotta delle razze". Tale discorso rimpiazza l'ordine tripartito della società promosso dal diritto romano con una *struttura binaria* dove l'autorità della legge non deriva dal consenso di un soggetto neutro ma dal conflitto tra due gruppi sociali, due "razze", contrapposti: l'obiettivo del discorso storico-politico della "lotta delle razze" è, dunque, smascherare, o giustificare, l'*origine violenta*, l'evento della conquista, dietro la parzialità del potere sovrano.

In buona parte delle lezioni che compongono il corso Foucault analizza il funzionamento di questa nuova griglia d'intelligibilità nel dibattito storiografico a partire dal XVI secolo in poi, ricorrendo principalmente a fonti di storici francesi e inglesi. Ai

²² In linea con gli obiettivi che ci siamo posti, in questa sede non intendiamo sviluppare ulteriormente l'analisi dei molteplici registri attraverso i quali è possibile accertare il funzionamento della razionalità razzista nei meccanismi di dominio che caratterizzano il biopotere. Per approfondire questo argomento, si veda: J. Gómez Izquierdo, *La conceptualización del racismo en Michel Foucault*, op. cit.

²³ Foucault, M., *Bisogna difendere la società*, cit., pp. 22-23.

²⁴ Ivi, p. 25.

fini del tema indagato in questo lavoro, ci limitiamo a segnalare alcune importanti precisazioni fatte dal francese stesso. In primo luogo, il filosofo chiarisce che il termine “razza” in questo nuovo discorso denota «una certa dissociazione storico-politico senza dubbio ampia, ma *relativamente fissa*»²⁵; si tratterebbe, per lo più, di un’appartenenza etnica che assume contorni più delimitati quando inserita nella menzionata struttura binaria di opposizione politica. In secondo luogo, quello della lotta delle razze è un «*discorso mobile e polivalente*»²⁶: benché inizialmente impiegato dagli oppressi per contestare e delegittimare il potere istituito, anche i vincitori possono avvalersi di questo quadro d’intelligibilità. Non sorprende, dunque, che nei vari casi esaminati lungo il corso lo strumento della “guerra delle razze” venga adoperato in ottica sia rivoluzionaria che repressiva e possa “calzare” le rivendicazioni di gruppi politici dagli interessi eterogenei.

Le ultime precisazioni servono a differenziare il *discorso della guerra delle razze* da quella che sarà la trattazione del *razzismo*. In effetti, l’obiettivo di Foucault, a cui viene dedicata la lezione del 17 marzo, è quello di descrivere un determinato fenomeno: *il razzismo di Stato*. Se teniamo a mente che il corso venne impartito quasi simultaneamente alla pubblicazione di *La volontà di sapere* è facile comprendere questo interesse: il problema è quello di poter “rendere intellegibili” fenomeni come la bomba atomica e i campi di sterminio nazisti all’interno della logica del biopotere, che stava venendo indagata dal francese proprio in quegli anni.

All’interno di una tecnologia di potere che ha come oggetto e come obiettivo la vita (mi sembra che sia appunto questo a costituire uno dei tratti fondamentali della tecnologia del potere a partire dal XIX secolo), in che modo verranno esercitati il diritto di uccidere e la funzione omicidiale, se è vero che il potere di sovranità retrocede sempre di più e il biopotere, disciplinare o regolatore, avanza invece sempre di più?²⁷

Se, come noto, nell’Analitica del Potere il diritto di spada del sovrano viene “ribaltato” nella prerogativa del “far vivere e lasciar morire” del biopotere²⁸, sarà il *razzismo* a offrire i parametri per rendere giustificabile l’*esposizione alla morte* di una parte della popolazione. Pertanto, è nel quadro concettuale del biopotere che va compresa la trattazione foucaultiana della discriminazione razziale. In questa sede ci limiteremo a

²⁵ Ivi, p.71 [il corsivo è nostro].

²⁶ Ivi, p.70 [il corsivo è nostro].

²⁷ Ivi, p. 219.

²⁸ Ivi, p. 207.

ricordare schematicamente che secondo Foucault a partire dal Settecento in Occidente iniziarono a essere perfezionati dei *dispositivi disciplinari* che agendo sul corpo miravano a plasmare le soggettività in funzione delle necessità economico-politiche. Nel secolo successivo, invece, si affermarono nuove tecniche di potere, le *biopolitiche*: se «le discipline avevano a che fare praticamente solo con l'individuo e con il suo corpo [...] la biopolitica ha a che fare con la popolazione [...] in quanto problema al contempo scientifico e politico, come problema biologico e come problema di potere»²⁹.

Contemporaneamente all'apparire delle biopolitiche, il discorso della guerra delle razze subirà due importanti *trascrizioni*: da un lato, quella in ottica *rivoluzionaria* che eliminerà il termine razza per proclamare la “lotta di classe”; dall'altra, quella *conservatrice*, che a partire dalla biologia e dalla fisiologia elaborerà la tristemente nota teoria delle razze e della loro degenerazione. Nella ricostruzione foucaultiana, è nell'intersezione tra emergere del biopotere e trascrizione del discorso della guerra che appare il razzismo, comportando un importante mutamento nel principio di funzionamento storico oggetto del corso: «il discorso della lotta delle razze che all'epoca in cui è apparso e ha cominciato a funzionare, nel secolo XVII, costituiva essenzialmente uno strumento di lotta per dei campi decentrati verrà ricentrato e diventerà esattamente *il discorso del potere*, di un potere centrato, centralizzato e centralizzatore»³⁰. L'ulteriore trasformazione indotta da questo razzismo «del tutto nuovo»³¹ è il passaggio da una visione binaria a una *biologicamente monista* della società, in cui la minaccia non è rappresentata da una razza esterna, o da una che ha “usurato il palazzo”, ma da una interna alla popolazione, che rischia di ostacolare la sopravvivenza della stessa³² e per la cui identificazione lo Stato del biopotere impiega i suoi dispositivi, come abbiamo visto nel caso del sapere-potere psichiatrico.

A partire da questo quadro generale, è infine possibile cogliere cosa intende Foucault per *razzismo di Stato*:

Ciò che ha consentito l'iscrizione del razzismo all'interno dei meccanismi dello stato è risultata essere, invece, proprio l'emergenza del bio-potere [...] È questa dunque la prima funzione del razzismo: frammentare, istituire delle cesure all'interno di quel *continuum*

²⁹ Ivi, pp. 211-212.

³⁰ Ivi, p. 58 [il corsivo è nostro].

³¹ Ivi, p. 223.

³² Ivi, p. 73.

biologico che il bio-potere per l'appunto investe. La seconda funzione del razzismo sarà, d'altro canto, quella di permettere di stabilire una relazione positiva del tipo: "più ucciderai, più farai morire", o: "più lascerai morire, più, per ciò stesso, tu vivrai" [...] Esso consentirà di dire: "più le specie inferiori tenderanno a scomparire, più gli individui anormali saranno eliminati, meno degenerati rispetto alla specie ci saranno [...] La morte dell'altro, la morte della cattiva razza, della razza inferiore (o del degenerato, o dell'anormale), è ciò che renderà la vita in generale più sana; più sana e più pura.³³

Ricapitolando quanto esposto sinora, possiamo dunque sostenere che per il filosofo francese il razzismo “moderno” è uno *strumento politico* che deriva dall’appropriazione da parte dello Stato della trascrizione conservatrice e biologica del discorso della “guerra tra le razze”; discorso che a sua volta ha i natali nell’Occidente del XVI secolo e rappresenta una dinamica griglia d’intelligibilità storica in cui è la guerra a determinare l’autorità del potere sovrano. Più precisamente, il razzismo è una tecnologia legata all’emergere del biopotere e affermata in Europa nel XIX secolo; in quanto biopolitica, agisce sulla *popolazione*, sull’uomo-specie, distinguendola gerarchicamente in razze e rendendo ammissibile la morte della razza inferiore ai fini dell’accrescimento vitale del corpo sociale.

3. La conquista delle Americhe e la biopolitica della “*limpieza de sangre*”

A eccezione di qualche riferimento che menzioneremo a breve, il colonialismo sembra non giocare un ruolo fondamentale anche nel testo di Foucault che più approfonditamente prende in esame il tema del razzismo³⁴. L’assenza di un’elaborazione adeguata del fenomeno coloniale in Foucault ha richiamato le attenzioni anche di alcuni studiosi vicini alla corrente di studio decoloniale, producendo un questionamento critico delle categorie foucaultiane. Ciò non sorprende se si considera che uno dei concetti chiave di questa prospettiva d’indagine è quello di “colonialità del potere”, che, elaborato da Quijano, si riferisce a «quello specifico elemento fondamentale del nuovo schema di potere basato

³³ Ivi, pp.219-221.

³⁴ In effetti, come accennato più sopra, le riflessioni del filosofo francese sul razzismo paiono essere occasionate dagli avvenimenti della Seconda Guerra Mondiale, in particolar modo quelli legati alla Germania nazista. Si consideri questo passaggio: «la cosa comunque straordinaria che troviamo nella società nazista è il fatto che si tratta di una società che ha generalizzato in modo assoluto il bio-potere, ma che ha *insieme generalizzato il diritto sovrano di uccidere*. I due meccanismi [...] si trovano esattamente a coincidere» [Foucault, M., *Bisogna difendere la società*, cit., p. 225; il corsivo è nostro].

sull'idea di *razza* e sulla classificazione razziale della popolazione mondiale»³⁵ originatosi a causa dell'invasione europea delle Americhe del XVI secolo.

Per quel che concerne il razzismo, il sociologo portoricano Grosfoguel ha mosso severe critiche alla concezione che ne emerge dal corso presso il Collège de France. Come nel caso di Said e Spivak, al francese viene contestata principalmente la sua “*narrazione eurocentrica*”, in cui «il colonialismo non è parte costitutiva del razzismo bensì un qualcosa di accidentale e remoto»³⁶. Tale trascuratezza nei confronti degli archivi coloniali, secondo Grosfoguel, indurrebbe Foucault a fornire una cronologia del fenomeno del razzismo di stato non solo errata ma anche esclusivamente afferente alle dinamiche politiche intra-europee. Difatti, la tesi difesa dal sociologo, che ricorre alle analisi delle relazioni e delle implicazioni tra conquista dell'Andalusia e delle Americhe, pretende individuare l'origine del razzismo come tecnologia biopolitica nel XVI secolo.

In particolar modo, Grosfoguel si focalizza sulle trasformazioni delle discriminazioni religiose e del discorso della “*limpieza de sangre*” avvenute in seguito al 1492, anno in cui viene prima terminata la *reconquista* con la presa di Granada e poi compiuto il celebre viaggio di Colombo. Tale discorso, che può essere considerato uno *strumento biopolitico* poiché mirava a vigilare l'effettiva conversione al cattolicesimo della popolazione ebraica e musulmana rimasta sulla penisola iberica, rientrava nel più ampio progetto dei re cattolici di far coincidere l'identità dello Stato e quella della popolazione, piano che secondo il portoricano segna l'inizio dell'idea di Stato-nazione in Europa³⁷. Attraverso alcune ricostruzioni storiche, principalmente quella di Maldonado Torres³⁸, il portoricano segnala che le discriminazioni religiose utilizzate dal discorso della corona spagnola non contestavano l'umanità delle popolazioni che seguivano il “Dio sbagliato”: fu piuttosto la necessità di impiegare questi strumenti sugli *indios*, gente “senza religione” come annotò il marinaio genovese, a determinare un mutamento in tal senso.

³⁵ Quijano, A., *Colonialità del potere ed eurocentrismo in America Latina*, trad. it. di C. Ciccioni, in (a cura di) G. ASCIONE, *America Latina e modernità. L'opzione decoloniale: saggi scelti*, Arcoiris, Salerno 2014, p. 77.

³⁶ Grosfoguel, R., *El concepto de «racismo» en Michel Foucault y Frantz Fanon: ¿teorizar desde la zona del ser o desde la zona del no-ser?*, cit. p. 85.

³⁷ Ivi, pp. 87-88

³⁸ Maldonado Torres, *AAR Centennial Roundtable: Religion, Conquest, and Race in the Foundations of the Modern/ColonialWorld*, en “Journal of the American Academy of Religion”, vol. 82, n.3, 2014, pp. 636–665.

A metà del Cinquecento, in seguito al dibattito tenutosi presso la Scuola di Salamanca, si manifesteranno gli iniziali effetti di ritorno dell'esperienza coloniale sulla discriminazione religiosa. La celebre disputa de la Junta de Valladolid vagliava la possibilità che l'*indio* possedesse un'anima o meno: la questione di fondo era se fosse giusto, agli occhi di Dio, schiavizzare le popolazioni del “nuovo mondo”. Qualora fosse emerso che ne era sprovvisto, come sostenuto dall'umanista Sepúlveda, l'appartenenza dell'indio al regno animale avrebbe giustificato la sua messa in cattività; nel caso contrario, difeso dal frate domenicano Las Casas, sarebbe risultato necessario cristianizzarli:

Sebbene la parola “razza” non venisse usata all'epoca, era un dibattito razzista nel senso usato dal razzismo scientifico del XIX [...] ovvero, era un dibattito sull'*umanità* degli uni e sull'*animalità* degli altri articolato dalle stesse istituzioni di stato che all'epoca era la monarchia cattolica castigliana [...] in questo momento, vengono inaugurati i due discorsi razzisti usati dagli imperialismi occidentali durante i seguenti 450 anni di espansione coloniale europea nel mondo: il discorso razzista biologico e il discorso razzista culturalista.³⁹

Tra questi due discorsi, la *Junta* si espresse ufficialmente a favore del secondo: gli *indios*, alla stregua di “barbari”, andavano cristianizzati. A partire da questa risoluzione, seguendo la ricostruzione del portoricano, l'impero spagnolo riarticolò la divisione internazionale del lavoro attraverso un *uso più sistematico del fattore razziale*: le popolazioni amerinde non furono rese schiave ma sottoposte al regime lavorativo della “*encomienda*”⁴⁰; la categoria di “gente senz'anima” venne invece assegnata a quelle africane, “materia prima” per la tratta atlantica: al razzismo religioso venne così a sovrapporsi quello legato al colore⁴¹.

Le ripercussioni della disputa teologica e giuridica di Valladolid non riguardarono solo la politica estera della corona spagnola. Sulla penisola iberica nel corso del Cinquecento aumentarono in numero e intensità gli episodi di discriminazione verso i neo-conversi: nonostante il divieto di mettere in cattività i cristiani, si sviluppò un mercato di schiavi

³⁹ Grosfoguel, R., *El concepto de «racismo» en Michel Foucault y Frantz Fanon: ¿teorizar desde la zona del ser o desde la zona del no-ser?*, cit., p. 90-91 [il corsivo è nostro].

⁴⁰ Le “encomiendas” erano prestazioni lavorative che i nativi di un territorio dovevano all'*encomendero* spagnolo, che a sua volta aveva il compito di cristianizzarli e colonizzare quel territorio.

⁴¹ Grosfoguel, R., *El concepto de «racismo» en Michel Foucault y Frantz Fanon: ¿teorizar desde la zona del ser o desde la zona del no-ser?*, cit., p. 91.

*moriscos*⁴², che vennero definitivamente espulsi nel 1609. In quest'ottica, Grosfoguel sostiene che anche il razzismo religioso antisemita praticato in Europa mutò a causa dell'espansione coloniale moderna: la discriminazione non riguarderà più l'inferiorità delle religioni non-cristiane, ma quella degli esseri umani che le praticano. Ciò induce il sociologo ad affermare che

inversamente alla narrazione eurocentrica di Foucault, che colloca nel XIX secolo la trasmutazione dell'antisemitismo religioso in razzismo antisemita, il razzismo antisemita di tipo anti-ebreo e anti-musulmano appare già nel XVI secolo spagnolo dove le vecchie narrative antisemite medievali di discriminazione religiosa si intrecciano con il nuovo immaginario razzista prodotto dalla conquista delle Americhe nel XVI secolo, risignificando l'antisemitismo religioso in antisemitismo razziale [...] Il razzismo scientifico del XIX secolo non è, come sosteneva Foucault, una riarticolazione del vecchio discorso della "guerra delle razze", ma una riarticolazione del razzismo religioso di tipo teologico cristiano di "popoli senz'anima" del XVI secolo e del razzismo di colore della fine del XVI secolo, di tipo "biologizzante".⁴³

4. Límite eurocentrico e potenziale decoloniale del razzismo nell'analitica del potere

L'articolo di Grosfoguel è un esempio di come la consultazione dell'archivio coloniale possa non solo far emergere i legami tra politiche coloniali e continentali nella modernità ma offrire anche una cronologia distinta del razzismo di Stato inteso come tecnologia biopolitica⁴⁴. Tuttavia, potrebbe ritenersi che l'autore non intavoli un "dialogo" sincero con il francese: sebbene abbia il merito di riscontrare la presenza di biopolitiche razziste antecedenti al XIX secolo, non considera che il metodo genealogico non mira a individuare un'origine precisa nel tempo né a formulare una teoria generale del potere ma a descriverne il funzionamento dei suoi meccanismi in contesti storici determinati.

⁴² I termini *moriscos* e *marranos*, indicavano i neo-conversi che provenivano, rispettivamente, dalla religione islamica e da quella ebraica.

⁴³ Grosfoguel, R., *El concepto de «racismo» en Michel Foucault y Frantz Fanon: ¿teorizar desde la zona del ser o desde la zona del no-ser?*, cit., p. 92.

⁴⁴ Ad ogni modo, crediamo che l'identificazione di un razzismo di Stato nelle politiche vincolate all'ideologia della purezza del sangue è, almeno dal punto di vista Foucault, contestabile. Nel momento storico a cui Grosfoguel fa riferimento non solo lo Stato di tipo moderno è in una fase embrionale ma, soprattutto, non si è assistiti alla proliferazione di quei saperi che hanno per oggetto i fenomeni della popolazione intesa come specie. In questa sede non riteniamo opportuno sviluppare in profondità questa analisi; tuttavia, i due aspetti appena menzionati sono sufficienti per evidenziare le criticità dell'identificazione fatta da Grosfoguel.

Inoltre, il portoricano trascura alcuni, seppur brevi, passaggi di *Bisogna difendere la società* che rendono più problematica la condivisione di critiche relative al fatto che il francese «ignori totalmente»⁴⁵ le ripercussioni delle vicende coloniali sull'immaginario e sull'equilibrio politico europeo o di affermazioni del tipo «[secondo Foucault] il razzismo si mobilita come discorso contro popolazioni interne all'Europa e accidentalmente alle popolazioni coloniali»⁴⁶.

In effetti, nel corso del 1976 sono presenti alcuni spunti sorprendentemente non citati dal sociologo. Nell'ultima lezione, ad esempio, introducendo il razzismo di Stato Foucault afferma: «il razzismo si è sviluppato in primo luogo con la colonizzazione, vale a dire con il *genocidio colonizzatore*»⁴⁷. Oppure, in quella del 4 febbraio, dove analizza il discorso della guerra delle razze che vedeva contrapposti sassoni e normanni e sostiene che nella sua elaborazione del XVI è riscontrabile l'influsso delle vicende coloniali sulle dinamiche politiche europee. Nello specifico, citando lo storico Adam Blackwood, che nel giustificare la corona inglese distingue un'analogia tra le azioni di Guglielmo il Conquistatore e quelle di Carlo V, Foucault osserva che l'impiego del tema della suddetta griglia d'intelligibilità storica da parte del potere "centralizzato" legittima un tipo di *sovranità* costituitasi in ogni caso a partire dal *fatto della conquista*:

[...] «i normanni si sono installati in Inghilterra sulla base dello stesso diritto in forza del quale noi ci siamo stabiliti in America, vale a dire un diritto che è quello della colonizzazione». Credo vi sia stato alla fine del XVI secolo, se non per la prima volta almeno una prima volta, una specie di *effetto di ritorno della pratica coloniale sulle strutture giuridico-politiche dell'Occidente*.⁴⁸

Infine, contrariamente all'accusa rivoltagli da Spivak di possedere una concezione politica dell'Europa completamente ignara della "reiscrizione topografica dell'imperialismo", è possibile segnalare come in *Sicurezza, territorio, popolazione* Foucault afferma che l'idea di Europa quale continente in cui la pluralità di Stati sovrani si sviluppa attraverso la pacifica e libera competizione e in cui è possibile il passaggio dalla brutalità del potere sovrano alla sottigliezza del biopotere, vede la sua condizione di

⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁶ Grosfoguel, R., *El concepto de «racismo» en Michel Foucault y Frantz Fanon: ¿teorizar desde la zona del ser o desde la zona del no-ser?*, cit., p. 81.

⁴⁷ Foucault, M., *Bisogna difendere la società*, cit., p.222 [il corsivo è nostro].

⁴⁸ *Ivi*, p. 91 [il corsivo è nostro].

possibilità nel rapporto di dominio sul resto del mondo che gli europei perpetuano con il colonialismo:

l'Europa come regione geografica di molteplici stati, senza unità ma con dislivelli tra piccoli e grandi, che stabilisce col resto del mondo un *rapporto di sfruttamento, di colonizzazione, di dominazione*: è questo il pensiero che si è formato [alla] fine [del] XVI e del XVII secolo e che si cristallizzerà verso la metà del secolo con la firma dei trattati, dando luogo a una realtà storica da cui non siamo ancora usciti.⁴⁹

Questi brevi passi non vengono ulteriormente approfonditi nei testi di appartenenza, ma attestano che il francese era consapevole della rilevanza dell'esperienza coloniale tanto per i meccanismi di potere quanto per l'economia europea. Tornando al tema in esame e servendoci delle riflessioni di Orazio Irrera, riteniamo che, per quanto l'Analitica del Potere foucaultiana sia centrata sull'Europa anche in virtù di un criterio metodologico, il limite principale è rappresentato dal fatto che «l'articolazione del biopotere e del razzismo rischia di apparire in modo molto riduttivo se la si pensa solo all'interno di una forma politica che è quella dello Stato e nel solo quadro europeo»⁵⁰. Ad ogni modo ciò non deve condurre ad un abbandono dell'eredità del filosofo, al contrario, «testare gli strumenti lasciati da Foucault può richiedere una riformulazione critica (o addirittura un rifiuto) sia del loro funzionamento concettuale che della loro operatività metodologica, o ancora una revisione delle cronologie [...] che da Foucault riguardavano esclusivamente le società occidentali»⁵¹.

Quanto osservato vale specialmente per la teoria decoloniale e per il contesto latinoamericano, dove l'impiego critico del pensiero foucaultiano ha dimostrato di poter essere fecondo. In quest'ottica segnaliamo brevemente tre esempi. Attraverso un interessante paragone tra la concezione foucaultiana della razza e quella di Wallerstein, ideatore insieme a Quijano e altri/e del paradigma storico-politico del sistema-mondo⁵², Castro-Gómez suggerisce che nel suo sottrarsi a teorie generali del potere il metodo

⁴⁹ Foucault, M., *Sicurezza, territorio, popolazione. Corso al Collège de France (1977-1978)*, Feltrinelli, Milano 2005, pp. 216-217 [il corsivo è nostro].

⁵⁰ Irrera, O., *Racisme et colonialisme chez Michel Foucault*, in (a cura di) J-F. Braunstein et al., *Foucault(s)*, Éditions de la Sorbonne, Paris 2017, disponibile su: <https://books.openedition.org/psorbonne/96292?lang=it#bodyftn1>.

⁵¹ *Ibid.*

⁵² Per un efficace sintesi del ruolo della conquista delle Americhe nelle dinamiche del sistema-mondo capitalista rimandiamo a: Quijano, A., Wallerstein, I. M., *La Americanidad como concepto, o América en el moderno sistema mundial*, in "Revista internacional de ciencias sociales", vol. XLIV, n. 4, 1992, pp. 183-191.

genealogico può “proteggere” l’indagine decoloniale e il concetto di “colonialità del potere” dal pericolo di cadere in logiche di tipo deterministico. La concezione del potere del francese, che descrive il funzionamento di dispositivi su vari livelli (corpo, popolazione, stati) non necessariamente subordinati uno all’altro, è, secondo Castro-Gómez, *eterarchica*⁵³ e questa caratteristica dev’essere utilizzata per intendere che

la “colonialità del potere” non è univoca ma molteplice, e che in ogni caso non si riduce al rapporto molare tra capitale e lavoro [...] il tema della “decolonialità” non può continuare ad orientarci verso una riflessione *esclusivamente macrostrutturale* [...] ciò comporta un’ignoranza delle logiche decoloniali che si verificano a più livelli e che in molti casi si collegano, solo marginalmente, all’economia mondiale.⁵⁴

L’antropologo Mario Rufer, invece, rivolge le proprie attenzioni alle prime lezioni del corso del 1976 per inquadrare il funzionamento della discriminazione razziale nell’attualità latinoamericana. In effetti, se ci si sofferma sul ruolo della razza all’interno della griglia d’intelligibilità storica del discorso della guerra delle razze anteriormente alla trascrizione in “razzismo biologizzante”, prima, e razzismo di Stato, poi, emergono punti di forza del ragionamento foucaultiano. La sopra citata “mobilità polivalente” di questo discorso, da un lato, fa sì che in ogni congiuntura storica possano prendere forma “razze” diverse; dall’altro, come indicato nel prezioso lavoro di Stoler⁵⁵, rivela il *ruolo strutturale della razza* nelle dinamiche del potere-sapere: dibattere sulle ipotetiche cronologie del razzismo devia le attenzioni dal fatto che

è stato un racconto sull’evento stesso della conquista che ha permesso un doppio movimento percepito da Foucault: da un lato, l’iniziale soggiogazione dell’altro come *razza in quanto insieme* (popolo conquistato) e quindi *in quanto conquistato* (non ancora in

⁵³ Castro-Gómez utilizza questo termine facendo riferimento al lavoro del sociologo greco Kyriakos Kontopolus (K. Kontopoulos, *The Logics of Social Structure*. Cambridge University Press, New York 1993) che individua logiche gerarchiche e logiche eterarchiche nelle teorizzazioni della sociologia. Trasponendo questo lessico all’analisi delle relazioni di potere, Castro-Gómez afferma che le «teorías jerárquicas del poder sostienen que las relaciones más globales de poder “estructuran” a las menos globales», mentre «en una teoría heterárquica del poder (como la que nos ofrece Foucault), la vida social es vista como compuesta de diferentes cadenas de poder, que funcionan con lógicas distintas y que se hallan tan sólo parcialmente interconectadas» [Castro-Gómez, S., *Michel Foucault y la colonialidad del poder*, cit., p. 166].

⁵⁴ Castro-Gómez, S., *Michel Foucault y la colonialidad del poder*, cit., p. 171 [il corsivo è nostro].

⁵⁵ «Per Foucault, il razzismo è più di una risposta *ad hoc* alla crisi; è una manifestazione di possibilità preservate, l’espressione di un discorso di fondo di guerra sociale permanente, alimentata dalle tecnologie biopolitiche di “purificazione incessante”. Il razzismo non emerge solo nei momenti di crisi, nelle purghe sporadiche. È interno allo Stato biopolitico, intrecciato alla trama del corpo sociale, infilato attraverso il suo tessuto» [Stoler, A. L., *Race and the Education of Desire. Foucault’s history of sexuality and the colonial order of things*, Duke University Press, London 1995, p. 69].

quanto nero né indiano né idolatra né eretico né pigro) suscettibile di un discorso di inferiorizzazione.⁵⁶

In un certo qual modo può dirsi allora che *razza e conquista sono elementi co-strutturali* di quel discorso da cui poi emergerà il razzismo come biopolitica. Riconoscendo tale caratteristica e servendosi delle riflessioni di Rita Segato⁵⁷, Rufer sostiene che l'attualità latinoamericana possa essere pensata anche attraverso il concetto di "conquistalità", nozione che contempla non «la logica di sterminio come progetto coloniale di insediamento, ma la logica di conquista come frontiera necessariamente ri-editabile»⁵⁸.

L'ultimo esempio di come l'Analitica del Potere foucaultiana possa venire incontro ai postulati decoloniali è dato dalla nozione di provenienza marxiana di "*accumulazione degli uomini*", messa in risalto da alcuni studiosi⁵⁹ per ubicare il funzionamento del razzismo nell'apparato teorico del francese. Tale concetto, già elaborato nei primi corsi al Collège de France e presente in *Sorvegliare e punire*, si riferisce essenzialmente a un dispositivo il cui fine è massimizzare l'utilizzabilità degli individui creando così una massa di disoccupati attraverso cui minimizzare i salari con una politica al ribasso. Nella prospettiva foucaultiana, la rilevanza di questo dispositivo, necessario all'appropriazione di plusvalore, deriva soprattutto dal fatto che «i metodi per gestire l'accumulazione degli uomini hanno permesso un decollo politico in rapporto a forme di potere tradizionali, rituali, costose, violente [...] sostituite da tutta una tecnologia sottile e calcolata dell'assoggettamento»⁶⁰. Questo concetto, tuttavia, può essere utile anche per tracciare il quadro in cui il razzismo si sviluppa come meccanismo di potere: infatti, se è vero che in *Bisogna difendere la società* il razzismo viene analizzato nella dimensione storica e storico-biologica, non va dimenticato che nell'Analitica del Potere i vari dispositivi vengono esercitati in funzione dell'accumulazione di capitale. Considerazione, quest'ultima, non dissimile dall'analisi decoloniale della discriminazione razziale.

⁵⁶ Rufer, M., *La raza como efecto de conquista*, in "ArtCultura Uberlândia", cit., p. 34 [il corsivo è nostro].

⁵⁷ Segato, R., *La guerra contra las mujeres*, Traficantes de sueños, Madrid 2016.

⁵⁸ Rufer, M., *La raza como efecto de conquista*, cit., p. 42.

⁵⁹ Oltre al già menzionato lavoro di Irrera, rimandiamo a: Feldman, A., *The Genesis of Foucault's Genealogy of Racism: Accumulating Men and Managing Illegalisms*, in "Foucault Studies", n. 25, 2018, pp. 274-298.

⁶⁰ Foucault, M., *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, cit., Parte terza. Disciplina, Capitolo terzo. Il panoptismo.

5. Lo spazio coloniale: il razzismo come anatomopolitica e dimensione fondamentale del potere

Nella sezione precedente abbiamo cercato di “smorzare” le dure accuse di eurocentrismo rivolte a Foucault da Grosfoguel: benché sia innegabile che *Bisogna difendere la società* e più in generale i suoi scritti analizzino esclusivamente il vecchio continente sino a descrivere il razzismo per lo più come un fenomeno intra-europeo, il pensiero del francese non solo non esclude a priori l’importanza del colonialismo ma può anche rivelarsi arricchente per la prospettiva d’indagine decoloniale. Adesso, invece, esamineremo in breve come l’impiego degli strumenti foucaultiani per “leggere” l’archivio coloniale o articolarne lo spazio politico offra la possibilità di riconoscere nella discriminazione razziale un’anatomopolitica e di osservare nel territorio colonizzato, contrariamente al contesto europeo, il persistere della centralità del potere sovrano.

Molte delle riflessioni di Frantz Fanon, autore particolarmente amato dalla critica postcoloniale, si prestano ad essere lette attraverso le lenti dell’Analitica del Potere. La concezione stessa di razzismo, in aggiunta, pare possedere alcuni elementi in comune con quella del francese: in un intervento al primo congresso di Scrittori e Artisti neri alla Sorbonne del 1956, il martinicano sostiene che dalle varianti più volgari a quelle più sottili della biologia il razzismo è un elemento culturale che caratterizza una società nella sua interezza. Esso consisterebbe in un *processo di deculturazione* delle popolazioni invase ed è il lato negativo di un più ampio *lavoro di asservimento economico* dei colonizzati, di «sfruttamento spudorato di un gruppo di uomini da parte di un altro gruppo che ha raggiunto uno stadio di sviluppo tecnico più avanzato. Ecco perché l’oppressione militare ed economica quasi sempre precede, prepara e legittima il razzismo»⁶¹.

In questo modo, vediamo come anche per Fanon razza e conquista conservino un legame inestricabile: a indurre e legittimare l’inferiorizzazione razziale è sempre il *momento fondativo della sottomissione*, della conquista. In quanto elemento culturale, ad ogni modo, il razzismo è dinamico e si esprime in diversi livelli. Studente immigrato di colore in Francia e medico psichiatra in un ospedale psichiatrico algerino, il martinicano tocca con mano l’alienazione del soggetto colonizzato e il “paradosso biopolitico” della

⁶¹ Fanon F., *Scritti politici. Per la rivoluzione africana, Volume I*, cit., p. 50.

medicina in ambito coloniale⁶², quello del ferire e del curare lo stesso corpo. Forte di questo bagaglio di esperienze, già nel celebre *Pelle Nera Maschere Bianche*, Fanon descrive il funzionamento del criterio razziale attraverso una serie di casi che a nostro avviso potrebbero essere considerati alla stregua di foucaultiani *dispositivi disciplinari*, dal momento che coinvolgono direttamente il corpo e la costruzione della soggettività.

Il martinicano si confronta con la pretesa scientificità con cui la psichiatria coloniale dell'epoca elabora le proprie teorie sulle cause delle patologie del colonizzato, ad esempio quella relativa all'assenza d'integrazione corticale nei loro corpi o di una predisposizione innata al complesso d'inferiorità⁶³: tali teorie, che ignorano per completo la condizione materiale di sfruttamento come possibile origine della patologia, provano che il sapere medico delle potenze coloniali opera attraverso un criterio di *significazione razziale*. Quest'ultimo interviene anche in dimensioni più "sottili" come quella dell'istruzione nelle colonie, in cui Fanon descrive il fenomeno della demonizzazione delle lingue creole o, ancora, come quella dei contenuti pubblicitari o le riviste infantili dove «i negri hanno tutti in bocca il "Sì badrone" rituale»⁶⁴. La moderna attenzione al linguaggio è dettata da un interesse clinico, dal momento che

ogni popolo colonizzato ovvero ogni popolo all'interno del quale ha preso forma un complesso d'inferiorità a seguito della soppressione dell'originalità culturale si pone di fronte al linguaggio della nazione civilizzatrice, ovvero della cultura della metropoli. Il colonizzato si sarà tanto più allontanato dalla sua giungla quanto più avrà fatto suoi i valori culturali della metropoli.⁶⁵

Che siano teorie scientifiche o fenomeni linguistici, ci preme segnalare che questi processi, in modo simile alle anatomopolitiche, agiscono *a partire da e attraverso il corpo* del soggetto razzializzato, determinandone la soggettività e ostacolando la sua emancipazione. Infatti, da questo essere inchiodato del corpo a un'immagine procede quel che il martinicano chiama "*epidermizzazione dell'inferiorità*", alla quale il colonizzato solo può ribellarsi con irrealizzabili "fantasie di lattificazione" spesso causa di nevrosi.

⁶² Per questo tema rimandiamo all'interessante raccolta di scritti di Fanon dedicati alla teoria e alla clinica psichiatrica del colonizzato curata e introdotta da Beneduce: Fanon, F., *Decolonizzare la follia*, R. BENEDEUCE (a cura di), ombre corte, Verona 2011.

⁶³ Fanon, F., *Pelle nera, maschere bianche*, cit., pp. 87-108.

⁶⁴ Ivi, p. 47.

⁶⁵ Ivi, p. 34.

L'Analitica del Potere può non solo fungere da criterio per interpretare la produzione teorica di autrici/autori dell'archivio coloniale, ma essere anche consapevolmente impiegata per arricchirne l'elaborazione. In tal senso, risultano essenziali gli scritti di Mbembe, filosofo di rilievo dei *postcolonial studies* notevolmente influenzato sia da Fanon che da Foucault. Con una sensibilità simile a quella che abbiamo precedentemente riscontrato nella prospettiva decoloniale, nel suo *Critica della ragione negra* anche il camerunense sostiene che a partire dall'espansionismo europeo nell'Atlantico il principio di razza sia stato uno strumento fondamentale per la produzione di "uomini-merce" al servizio del capitalismo: «in quelle fonti battesimali della nostra modernità, per la prima volta nella storia umana, il principio della razza e il soggetto con lo stesso nome sono messi al lavoro sotto il segno del capitale»⁶⁶. Tale principio, che implica la produzione di un «legame sociale di sudditanza e un corpo di sfruttamento»⁶⁷ "segna" il ritmo del più ampio "divenire negro del mondo", oggetto del saggio in questione.

Tornando ai nostri interessi, va segnalato che l'autore analizza le dinamiche coloniali ricorrendo ad archivi provenienti da diverse zone. Ad esempio, a partire dallo spazio economico della *piantagione* nelle colonie del Nord America ricostruisce il lavoro legislativo che nel XVII secolo determina la *destituzione civile* delle popolazioni di origine africana, momento sostanziale per la produzione dei soggetti di razza, a partire dal quale «non sono più esseri umani come tutti gli altri»⁶⁸. Mbembe, inoltre, si rivolge anche allo spazio della *metropoli* per rilevare il funzionamento del principio razziale. In tal modo descrive "l'educazione coloniale" ricevuta dalla società francese sul finire dell'Ottocento, un progetto voluto dallo Stato, chiamato dall'autore «pedagogia di assuefazione al razzismo», che ambiva a convertire il corpo politico della nazione in un corpo imperiale e in cui

la tematica della differenza di razza è fatta oggetto di una *normalizzazione* all'interno della cultura di massa, con la creazione di istituti come i musei e gli zoo umani, con la pubblicità, la letteratura, le arti, la formazione di archivi, la diffusione di racconti fantastici per mezzo della stampa popolare [...] l'organizzazione di esposizioni internazionali.⁶⁹

⁶⁶ Mbembe, A., *Critica della ragione negra*, cit., p. 34.

⁶⁷ Ivi, p. 43

⁶⁸ Ivi, p. 45.

⁶⁹ Ivi, p. 114 [il corsivo è nostro].

L'educazione coloniale, ugualmente considerabile quale dispositivo disciplinare, non si limitava alla cultura di massa ma andava a intervenire nell'istruzione: in modo simile alle riflessioni di Fanon, il camerunense pone attenzione alla letteratura infantile prevista da questo schema regolare di studi, rinvenendo anche in questo materiale i germi della discriminazione: «in tutte queste opere l'Africano è presentato non solo come un bambino, ma come un bambino stupido [...] quella stupidità è la conseguenza di un vizio congenito della razza nera. La colonizzazione è una forma di assistenza, di educazione e di formazione morale di tale stupidità»⁷⁰.

Infine, menzioniamo brevemente *Necropolitica*, articolo in cui Mbembe si confronta più direttamente con la teoria del potere foucaultiana contestando l'adeguatezza della nozione di biopotere per dar conto delle politiche di morte esercitate oggi come allora nelle periferie del mondo. Servendosi degli apporti di Schmitt e Agamben e analizzando il contesto delle piantagioni nelle colonie della modernità attraverso la prospettiva dell'Analitica del Potere, l'autore sostiene che esse rappresentano lo stato di eccezione per eccellenza, in cui lo schiavo è incluso solo come «*strumento di lavoro*»⁷¹, e che poco importa

determinare se le tecnologia che finirono per produrre il nazismo ebbero origine nelle piantagioni e nel colonialismo o se, come sostiene Foucault, il nazismo e lo stalinismo non fecero altro che amplificare una serie di meccanismi che già esistevano nelle formazioni politiche e sociali dell'Europa occidentale [...] Tuttavia rimane il fatto che, nel pensiero filosofico moderno, nella pratica politica europea e nell'immaginario, la colonia rappresenta il luogo dove la sovranità consiste fondamentalmente nell'esercizio del potere al di fuori della legge.⁷²

Come nella ricostruzione di *Bisogna difendere la società*, la funzione omicida del potere è giustificata dal razzismo, ovvero dalla «negazione di ogni di tipo di legame razziale fra il conquistatore e il nativo»⁷³; tuttavia, a differenza del contesto europeo, nelle piantagioni, o in alcune zone dell'odierno Sud globale, il diritto sovrano di uccidere non è soggetto ad alcuna limitazione ed occupa un luogo, se non predominante, sicuramente non marginale rispetto agli altri meccanismi di potere. In particolar modo, Mbembe ha in

⁷⁰ Ivi, p. 116.

⁷¹ Mbembe, A., *Necropolitica*, cit., p. 24.

⁷² Ivi, pp. 27-28.

⁷³ Ivi, p. 30.

mente il caso palestinese, che testimoniarebbe come «l'occupazione coloniale della tarda modernità è una concatenazione di molteplici poteri: disciplinare, biopolitico e necropolitico»⁷⁴, dove con quest'ultimo intende l'insieme di politiche che hanno come obiettivo massimizzare la morte e per cui «popolazioni intere sono assoggettate a condizioni di vita che equivalgono a collocarle in una condizione di "morte in vita"»⁷⁵.

Non abbiamo riportato queste considerazioni per entrare nel merito dell'adeguatezza dell'interpretazione che Mbembe compie dell'Analitica del Potere⁷⁶, ma per dare esempio di come l'impiego delle categorie foucaultiane nello spazio coloniale permette di cogliere un'articolazione dei meccanismi di dominazione che differisce dal contesto occidentale e in cui il razzismo si esprime in diversi livelli assumendo una *dimensione fondamentale* per il potere. In effetti, se per Foucault nella storia della modernità europea le modalità del potere sovrano hanno ricoperto un ruolo sempre più marginale tra le tecnologie impiegate dagli stati-nazione⁷⁷, ciò non avviene nei territori colonizzati, dove gli stessi stati continuano a fare sistematicamente ricorso al diritto di spada.

Da ultimo, come testimonianza della fertilità del dialogo critico tra eredità foucaultiana e archivio coloniale, precisiamo che il fatto che i dispositivi descritti da Foucault possano articolarsi diversamente nello spazio coloniale non confuta la nozione di biopotere: secondo il francese le diverse modalità del potere, pur ricoprendo ciascuna un ruolo più o meno rilevante rispetto alle altre, non si sostituiscono vicendevolmente ma *coesistono*, rappresentano «poli di sviluppo legati da tutto un fascio intermedio di relazioni»⁷⁸. In base a ciò, riteniamo che l'arsenale metodologico foucaultiano, in sintonia con il suo rifuggire da sistemi teorici "chiusi", si presti a essere adoperato in contesti geopolitici poco esplorati dallo stesso, procurando, in luogo di un abbandono, un ampliamento degli orizzonti di comprensione dell'Analitica del Potere.

⁷⁴ Ivi, p. 40.

⁷⁵ Ivi, p. 58.

⁷⁶ Questo tema specifico è tratta nel già menzionato lavoro di Thijs, W., *Postcolonial Studies After Foucault: Discourse, Discipline, Biopower, and Governmentality as Travelling Concepts* [tesi dottorale], cit., pp. 141-146.

⁷⁷ Si consideri ad esempio quest'affermazione: «l'Occidente ha conosciuto a partire dall'età classica una trasformazione molto profonda di questi meccanismi del potere. Il "prelievo" tende a non esserne più la forma principale, ma solo un elemento fra altri che hanno funzioni d'incitazione, di rafforzamento, di controllo, di sorveglianza, di maggiorazione e di organizzazione delle forze che sottomette» [Foucault, M., *La volontà di sapere. Storia della sessualità 1*, cit., V. Diritto di morte e potere sulla vita].

⁷⁸ Foucault, M., *La volontà di sapere. Storia della sessualità 1*, cit., V. Diritto di morte e potere sulla vita.

6. Conclusioni

Ricostruendo l'analisi del razzismo in *Bisogna difendere la società* abbiamo riscontrato l'effettiva secondarietà del colonialismo nel determinare le trasformazioni di un fenomeno per indagare il quale Foucault consulta esclusivamente fonti europee. Questa scelta, come abbiamo visto dal contributo di Grosfoguel, mette da parte una serie di archivi che avrebbero potuto rendere più precise le indicazioni cronologiche circa l'apparizione della discriminazione razziale intesa quale razzismo di Stato: l'impiego di biopolitiche legate alla razza può essere fatto risalire al XVI secolo, quando per vigilare la conversione al cattolicesimo dei *marranos* e dei *moriscos* la monarchia spagnola ricorreva alla "*limpieza de sangre*", ideologia che fu inoltre profondamente influenzata dall'avventura coloniale.

Riteniamo che queste considerazioni, tuttavia, non siano sufficienti ad affermare che il francese ignorasse per completo le relazioni tra la modernità europea e le vicende coloniali. Piuttosto, le brevi e poco approfondite riflessioni del corso del 1976 che abbiamo riportato dimostrano che Foucault fosse quantomeno cosciente del loro impatto pur rinunciando ad indagarne le dinamiche. Inoltre, segnala Rufer, dibattere sull'erronea individuazione dell'origine del razzismo distoglie le attenzioni da tutta una serie di elementi che possono venire incontro alla prospettiva d'indagine decoloniale, o aiutarla a svincolarsi da concezioni deterministiche del potere, come segnala Castro-Gómez. Tra essi, ad esempio, il *ruolo strutturale* svolto dalla *discriminazione razziale* nella griglia d'intelligibilità storica delineata dal francese: il razzismo non è un fenomeno occasionale all'interno delle società europee, ma un discorso che *legittima il potere*. Per di più, tale discorso non investe un numero definito di "razze", dal momento che quest'ultimo termine non indica una determinata qualità che legittima l'inferiorizzazione del corpo di chi la possiede, ma l'esser stato vinto: la razza, si presenta come *effetto della conquista*. Riteniamo che questo ruolo strutturale nonché la capacità di trasformazione perpetua delle sue vittime, che emergono dalla concezione foucaultiana di razzismo, proporzionano uno strumento fondamentale per mantenersi vigili di fronte ai crescenti episodi di discriminazione razziale che minacciano non solo il Sud Globale, ma anche i paesi del "primo mondo"; pensiamo, ad esempio, alla gestione del fenomeno migratorio.

Oltre a ciò, gli sbrigativi riferimenti alle altre opere degli anni Settanta di Foucault che abbiamo riportato smentiscono almeno in parte l'accusa di riprodurre un'idea di Occidente sviolata dalle colonie rivoltagli da Said e Spivak: il passo di *Sicurezza, territorio, popolazione* attesta che il francese ritiene che le trasformazioni del biopotere e la stabilità politica del continente europeo abbiano avuto come condizione di possibilità il dominio dello stesso sul resto del mondo. Il materiale di questa decade, inoltre, fornisce delle chiavi di lettura per comprendere meglio l'inserimento del razzismo come biopolitica nell'Analitica del Potere. Tra esse, in sintonia con la sensibilità decoloniale, la nozione di "accumulazione degli uomini" ci aiuta a intendere che, benché nel corso del 1976 venga descritto principalmente come griglia d'intelligibilità storica per il dibattito storiografico, il razzismo, in quanto dispositivo del potere, è sempre uno strumento teso all'*accumulazione di capitale*. In questo senso, l'opera di Foucault è una risorsa fondamentale per opporsi alle definizioni di razzismo che lo vedono solo come un atteggiamento che alcune società adottano occasionalmente in risposta a una crisi. Al contrario, si riferisce a una razionalità politica che si esprime regolarmente in molteplici registri e dispositivi, compreso il sistema economico.

Rivolgendoci, invece, all'orizzonte postcoloniale attraverso i contributi di Fanon e Mbembe, abbiamo evidenziato che l'Analitica del Potere non solo si presta ad essere strumento di lettura della produzione teorica proveniente dallo spazio coloniale ma viene anche consapevolmente impiegata per articolare le specifiche dinamiche di potere in quel contesto. Le riflessioni di questi due autori ci restituiscono una trattazione del razzismo come strumento politico che meglio descrive la sua *presa sul corpo del soggetto razzializzato*, e non sulla sola popolazione come descritto in *Bisogna difendere la società*. L'applicazione del principio di significazione razziale, che sia nella psichiatria, nel linguaggio, nella letteratura infantile o nell'educazione scolastica coinvolge direttamente il corpo: ciò ci consente di affermare che il razzismo agisce anche come *dispositivo disciplinare* e non unicamente come biopolitica.

Infine, attraverso *Necropolitica*, abbiamo visto che nelle colonie la coestensività di potere sovrano e biopotere si esprime in un'articolazione del potere che differisce dal contesto europeo: se a partire dalla modernità in Occidente assumono predominanza tra le tecnologie politiche quelle rivolte a «ottimizzare uno stato di vita»⁷⁹, ciò non può esser

⁷⁹ Foucault, M., *Bisogna difendere la società*, cit., p. 212.

detto per il Sud globale, dove, come nel caso della Palestina, l'esercizio del "remoto" diritto di spada non solo possiede un'importanza centrale ma continua, anche, ad operare attraverso un criterio di discriminazione razziale nell'identificare le sue vittime. In questo modo, e tenendo conto del rifiuto di Foucault per tutti i sistemi teorici "chiusi", riteniamo che uno dei vantaggi di optare per un'analisi dell'archivio coloniale con gli strumenti concettuali di Foucault sia la possibilità di incontrare nuovi modelli di intelligibilità e linee di ricerca.

Attraverso il materiale esaminato, abbiamo voluto raccogliere l'invito di Irrera a testare l'eredità concettuale foucaultiana in quegli spazi esclusi dalle analisi del filosofo francese. In questo modo, riteniamo di aver dimostrato che l'Analitica del Potere, lungi dal dover essere abbandonata a causa del dibattuto eurocentrismo di Foucault, può essere impiegata per pensare il contesto coloniale e, così, intavolare un dialogo critico e arricchente tra le correnti di studio postcoloniale, decoloniale e l'opera del francese. Questo sforzo, come abbiamo visto analizzando il tema del razzismo, può portare, se non a una revisione, per lo meno ad un ampliamento dei campi d'azione della discriminazione razziale nell'Analitica del Potere: l'esperienza coloniale rivela che il razzismo può essere inteso non solo come biopolitica, ma quale *dimensione fondamentale del potere* stesso che agisce al contempo come tecnologia disciplinare sul corpo del soggetto razzializzato e nel potere di morte del sovrano.

Bibliografia

- Castro-Gómez, S., *Michel Foucault y la colonialidad del poder*, en "Tabula Rasa", n. 6, 2007, pp. 153-172.
- Fanon F., *Scritti politici. Per la rivoluzione africana, Volume I*, (a cura di M. Mellino), DeriveApprodi, Roma 2006.
- Fanon, F., *Pelle nera, maschere bianche*, trad. it. di S. Chiletto, Pisa, ETS, 2015.
- Feldman, A., *The Genesis of Foucault's Genealogy of Racism: Accumulating Men and Managing Illegalisms*, in "Foucault Studies", n. 25, 2018, pp. 274-298.
- Foucault, M., *Bisogna difendere la società*, (a cura di M. Bertani e A. Fontana), Feltrinelli, Milano 1998.
- Foucault, M., *El poder psiquiátrico*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2007.
- Foucault, M., *Gli anormali*, Milano, Feltrinelli, 2000, ed. Kindle.

- Foucault, M., *L'archeologia del sapere. Una metodologia per la storia della cultura*, Milano, Bur, 2013, ed. Kindle.
- Foucault, M., *La volontà di sapere. Storia della sessualità 1*, trad. it. di P. Pasquino e G. Procacci, Feltrinelli, Milano 2013, ed. digitale.
- Foucault, M., *Sicurezza, territorio, popolazione. Corso al Collège de France (1977-1978)*, trad. it. di P. Napoli, Feltrinelli, Milano 2005.
- Foucault, M., *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, trad. it. di A. Tarchetti, Giulio Einaudi, Torino 2013, ed. digitale.
- Gómez Izquierdo, J., *La conceptualización del racismo en Michel Foucault*, *Interdisciplina*, n. 4, 2014, pp. 121–142
- Grosfoguel, R., *El concepto de «racismo» en Michel Foucault y Frantz Fanon: ¿teorizar desde la zona del ser o desde la zona del no-ser?*, in “Tabula Rasa”, n. 16, 2012, pp. 79-102.
- Hering Torres, M. S., *La limpieza de sangre. Problemas de interpretación: acercamientos históricos y metodológicos*, in “Historia Crítica”, n. 45, 2011, pp. 32-55.
- Huguet, M. G., *El análisis del poder: Foucault y la teoría decolonial*, in “Tabula Rasa”, n. 16, 2012, pp. 59-77.
- Irrera, O., *Racisme et colonialisme chez Michel Foucault*, in (a cura di) J-F. Braunstein et al., *Foucault(s)*, Éditions de la Sorbonne, Paris 2017, disponibile su: <https://books.openedition.org/psorbonne/96292?lang=it#bodyftn1>.
- Mbembe, A., *Critica della ragione negra*, trad. it. di G. Lagomarsino, A. Spadolini e G. Valent, Ibis, Pavia 2016.
- Mbembe, A., *Necropolitica*, trad. it. di R. Beneduce e C. Vargas, ombre corte, Verona 2016.
- Quijano, A., *Colonialità del potere ed eurocentrismo in America Latina*, trad. it. di C. Ciccioni, in G. ASCIONE (a cura di), *America Latina e modernità. L'opzione decoloniale: saggi scelti*, Arcoiris, Salerno 2014, pp. 73-96.
- Quijano, A., Wallerstein, I. M., *La Americanidad como concepto, o América en el moderno sistema mundial*, in “Revista internacional de ciencias sociales”, Vol. XLIV, n. 4, 1992, pp. 183-191.

- Rufer, M., *La raza como efecto de conquista*, in “ArtCultura Uberlândia”, v. 22, n. 41, 2020, pp. 20-49.
- Said, E., *The problem of textuality*, in “Critical Inquiry”, Vol. 4, N. 4, 1978, pp. 673-714.
- Spivak, G. C., *Subaltern studies: decostruire la storiografia*, in (a cura di) R. Guha – G. C. Spivak, *Subaltern Studies. Modernità e (post)colonialismo*, trad. it. di G. Giuliani, ombre corte, Verona 2002, pp. 103-143.
- Stoler, A. L., *Race and the Education of Desire. Foucault’s history of sexuality and the colonial order of things*, Duke University Press, London 1995.
- Stoler, A. L., *Una lettura coloniale di Foucault. Corpi borghesi e sé razziali*, in “Materiali foucaultiani”, anno 1, n. 2, 2011, pp. 19-48.
- Thijs, W., *Postcolonial Studies After Foucault: Discourse, Discipline, Biopower, and Governmentality as Travelling Concepts* [tesi dottorale], Gießen, Justus-Liebig Universität Gießen 2012.
- Young, R. J. C., *Foucault on Race on Colonialism*, in “New Formations”, n. 25, 1995, pp. 57-65.

RINGRAZIAMENTI

Desidero ringraziare chi ha seguito il mio percorso accademico, assistendomi con costanza, e spronandomi a superare le difficoltà. Grazie Romana e grazie Óscar per aver reso tutto questo possibile. Aver incontrato voi e le vostre persone care mi rende felice.

Voglio ringraziare la mia splendida famiglia, Alberto Teresa Elisa Giorgia Chiara Carmela e Tutín. Il loro supporto è andato ben oltre l'amore e si è rivelato, come sempre, imprescindibile.

Infine, Silvia. Il tuo incondizionato sostegno mi ha permesso di arrivare fino in fondo (conservando, forse, un minimo di salute mentale). Grazie per darmi l'opportunità di vivere il quotidiano assieme a te. Ti amo.

