

ESSAY REVIEWS



Curarsi di un incolto che di noi non si cura: riflessioni socio-ecologiche su La Via Selvatica

EDOARDO SUPERCHI

Sapienza Università di Roma

Nobil natura è quella
che a sollevar s'ardisce
gli occhi mortali incontra
al comun fato, e che con franca lingua,
nulla al ver detraendo,
confessa il mal che ci fu dato in sorte,
e il basso stato e frale
– Giacomo Leopardi, *La Ginestra*

«Non siamo solo cultura. Le culture che abitiamo sono circondate, assediata, attraversate dall'incolto» (Favole 2024: 9). Questo il nucleo su cui si sviluppa il libro di Favole, essenzialmente un invito urgente mosso alla società, più che alla comunità antropologica, di ripensare il *limes* fisico e concettuale che poniamo fra l'umano e il non-umano.

Contribuendo al sempre attuale dibattito sulla relazione tra Natura e Cultura, Favole ci fa addentrare nell'«incolto», dimensione spaziale e simbolica i cui contorni si ridefiniscono leggermente attraverso le pagine, ma che sostanzialmente è il non-umano con cui conviviamo e che ci permea: animali, piante, microbi, ma anche vulcani, oceani, il clima. Anche se vi può trovare rifugio, l'incolto non è la «Natura incontaminata», disabitata, pristina, speculare quanto opposta ad una Cultura emancipatasi dai non-umani. Per illustrarci le profondità dell'incolto dentro e fuori di noi, l'autore ci porta a conoscere gruppi umani che concepiscono e battono «la via selvatica», quelli che quindi accettano e riveriscono l'incolto, per poi evidenziare le distanze tra quelle modalità di essere nel mondo e le nostre, come segue.

L'«Epifania del selvatico» del primo capitolo è appunto la rivelazione con cui ho aperto: noi umani non siamo solo cultura, le nostre culture sono imbevute di «incoltura», ergo dipendiamo dalle reti diffuse delle interazioni con il non-umano.

Il classico dualismo Natura/Cultura viene esplorato in prospettiva storica nel secondo capitolo («I popoli del selvatico»), contrastando l'esclusività dei concetti di «cultura» e «civiltà» delle società dei campi arati e delle città con l'«umanità selvatica» dei «rifugiati dell'incolto» (*Ivi*: 23) che invece hanno optato per «una condizione di equilibrio e convivenza» (*Ivi*: 36) con le forze non-umane, rifiutando consapevolmente l'opzione «civile» di restare intrappolati dietro mura cittadine e sottopadrone.

Nel terzo capitolo («Convivere con l'incolto»), Favole mette in dubbio che sia l'avvento dell'agricoltura ad aprire questa faglia tra umanità, dato che molte società praticano «un'agricoltura con l'incolto, non contro l'incolto» (*Ivi*: 46). Prima che si affermasse un certo tipo di concezione agricola e proprietaria (quella da noi ereditata, fondata sul dominio culturale sulla Natura), i gruppi umani sono stati «esploratori di possibilità» che «giocavano all'agricoltura» (*Ibidem*), sperimentando tra la raccolta, la caccia, e la cura di fazzoletti di terra coltivati.

Il quarto capitolo («L'incolto creativo»), in uno dei passaggi più intensi e interessanti del libro, tratteggia la melanesiana concezione ciclica e dialettica del colto e l'incolto: come gli ignami e i loro campi effimeri, l'uomo viene al mondo e viene coltivato, per poi morire e tornare alla boscaglia. E da questa, nuove varietà di ignami selvatici e gli spiriti degli antenati vengono (ri)portati tra noi. «L'incolto può ridivenire coltivato», e viceversa (*Ivi*: 65). È un incedere che denota un'«ecologia e un'antropologia incline alla varietà» e la predisposizione alla «sperimentazione delle capacità creative dell'incolto» (*Ivi*: 67).

Altri passaggi brillanti ci vengono regalati nel capitolo quinto («Le fabbriche della vita»), dove le fini conoscenze ecologiche dei popoli dell'incolto vengono evidenziate attraverso pratiche di sospensione dell'estrazione di risorse, come il polinesiano *rahui*, una forma di *tabu*: gli isolani non mirano a conservare un'idea astratta di natura avulsa dalla presenza umana, bensì concretissime funzioni ecosistemiche che permettono la rigenerazione degli esseri viventi. Popoli spesso bollati come «tradizionali», si dimostrano così piuttosto «popoli del futuro [...] cultori dei discendenti, più che degli antenati» (*Ivi*: 81).

Il sesto capitolo («Un mondo di relazioni») è dedicato ai riti legati al calendario agricolo, espressioni manifeste di come le società dell'incolto siano coscienti dell'interdipendenza e interrelazionalità tra umano e non-umano, mondi di campi coltivati profondamenti legati per infinite trame alla vita del bosco e perfino a quella dell'oceano. I principi totemici ester-

nano la coscienza di essere genealogicamente legati agli altri enti (viventi e non), di come questi abbiano una loro personalità e agentività. Qui, gli apparati rituali sono la reiterazione ciclica di quell'essenziale responsabilità sociale: «curare le relazioni con tutti gli enti ... costruire un paesaggio per le persone umane e non umane» (*Ivi*: 97).

«Il Terzo Paesaggio», concetto cardine del capitolo sette, è un interstizio territoriale tra gli spazi umani e gli «insiemi primari» (riserve naturali). Sono gli spazi residuali e incolti, è il non umano che riemerge e nella sua marginalità accoglie la diversità reietta, non prevista dal progetto umano. Mentre da noi tale liminalità ecologica viene ignorata, quando non misconosciuta, presso altri mondi culturali gli ecosistemi non sono comparti stagni: come vi è una sostanziale «continuità ecologica tra il mare e la terra» (*Ivi*: 112), tra il campo coltivato ed il folto del bosco c'è tutto un mondo di mezzo.

Il capitolo otto («Il lato selvatico della cultura») ci mostra come l'incolto entra prepotentemente in ambiti che noi concepiamo come essenzialmente umani: storia, arte, patrimonio. Spezie di coloniale memoria, funghi resilienti e rovi, nuovi inquilini dei monumenti, ci raccontano storie su come la Storia sia portata avanti tanto da agenti umani quanto non-umani, e di quanto l'«arte e la cultura hanno bisogno di spazi incolti» per generare nuova creatività e relazioni (*Ivi*: 131). Conclusione più che appropriata, che si allunga nell'epilogo, è il riferimento alla nostra attuale (r)esistenza in un tempo di rovine (antropoceniche, capitalistiche, coloniali) che però «non sono il nulla, sono ricche di forme di vita». Su di esse, «guardando fuori da noi, intorno a noi», sostiene l'autore, continueremo a costruire la nostra casa (*Ivi*: 123). Eponimo dell'ultimo capitolo, l'orizzonte futuro di comunanza e partecipazione con i popoli non-umani che resistono silenziosi su queste rovine, Favole lo chiama «Koinocene, la nuova utopia».

La Via Selvatica è un'opera apprezzabile sotto molti punti di vista, messa al mondo, appunto, in un'epoca di rovine sociali ed ambientali. Non a caso molti antropologi sentono oggi il richiamo dell'«incolto» e vogliono esplorarne i cammini. Sono però sentieri intricati, che rispondono a logiche che esulano dall'umano, in cui è facile perdersi anche con le giuste mappe.

Un pregio innegabile del lavoro di Favole è la volontà di costruire un ponte tra antropologia e il mondo dell'incolto, dell'ecologia (la disciplina che studia la relazione tra gli organismi e il loro contesto), del non-umano. Uno sforzo, con taglio tanto etno-antropologico, pressoché inedito in Italia, più comune all'estero (basti pensare agli autori citati nell'opera stessa,

come Anna Tsing 2015). Per un antropologo che comincia ad approcciare la sterminata letteratura socio-ecologica, i principi reiterati nel libro (che «una società è una convivenza multispecie» (Favole 2024: 118); che, pur essendo gli animali simbolici per eccellenza, siamo infissi nelle nostre relazioni ecologiche) sono una preziosa introduzione ad un mondo complesso. Come anche legare esplicitamente la genesi della corrente crisi ecologica all'inflazione di una particolare declinazione umana: quella europea, coloniale, razzista, capitalista.

Ma Favole affronta anche temi che sono di vivo e cocente interesse per discipline e discussioni oltre l'antropologia ambientale. Nel suo incolto, ad esempio, si rintraccia una particolare attenzione, oggi più che mai cruciale, per una grande varietà di ecosistemi che non corrispondono allo stereotipo della «natura incontaminata», depurata da una nefasta presenza umana e mantenuta sotto più o meno figurate campane di vetro. Tale era il fine del conservazionismo «classico», quello che ha informato l'istituzione dei Parchi Nazionali e di altri tipi di aree protette dall'inizio del '900. Questi approcci di «*fortress conservation*» (Brockington 2002; Wilshusen *et al.* 2002) miravano appunto a realizzare «fortezze» naturali al netto della componente antropica e, soprattutto in contesti coloniali, questo sforzo ha determinato l'espropriazione di territori appartenenti a società indigene, con conseguenti deportazioni e genocidi eco-culturali (Cronon 1995). In questo *modus operandi* e *cogitandi* determinante nella storia moderna della conservazione, si può rintracciare quell'ossatura cartesiana che divide nettamente soggetto umano e oggetto naturale. Prendendo viepiù le distanze da simili approcci, praticanti e teorizzatori nonché istituzioni coinvolte nella tutela ambientale hanno negli ultimi decenni rivalutato la componente umana nei processi di riproduzione di quegli assetti bioculturali che sono i territori. D'altronde, la ricerca storico-ambientale ha ampiamente dimostrato che anche quei lembi di terra che nel nostro immaginario incarnano massimamente l'idea di una «natura primigenia», «incontaminata» dall'intervento umano, sono il risultato di una lunga frequentazione tra l'umano e il non umano (Denevan 2011). Un esempio preclaro di questo progressivo riconoscimento sono il Man and the Biosphere Programme e le Riserve della Biosfera dell'UNESCO, il cui scopo dichiarato è integrare le funzioni di conservazione della biodiversità e di sostenibilità socioeconomica (UNESCO 2020). Corollario di questo cambio di paradigma, è una maggiore attenzione per quegli ecosistemi detti «semi-naturali»: prati, pascoli, siepi, frutteti, secche marine, acquitrini temporanei che, a diffe-

renza di una foresta vetusta (per secoli indisturbata), sono dipendenti per la loro riproduzione dall'intervento umano, e che oggi nei Paesi di prima industrializzazione (Italia compresa) sono proprio quelli a maggior rischio di estinzione, molto più della maggior parte delle formazioni boschive (EC 2017; Halada *et al.* 2011; Lomba *et al.* 2015; MacKenzie 2019; Maes *et al.* 2020). Complice la deruralizzazione dei nostri territori (quindi società), e gli strascichi di quelle visioni di conservazione che vorrebbero umani e non-umani nettamente separati per mutuo beneficio, l'incolto che ci è più prossimo (uccelli, insetti, fiori, piccoli mammiferi di campagna) sta scomparendo.

Favole affronta anche l'indissolubile complemento di questo discorso: l'agricoltura non è un monolito, e per estensione non lo sono neanche altre attività umane legate al territorio (silvicoltura, allevamento, pesca, piscicoltura, etc). Tutte queste prevedono un'alterazione sostanziale degli ecosistemi su cui insistono (anche l'orticoltura silvicola melanesiana) ma la scala e le modalità variano enormemente. L'alternanza tra funzionalità estrattive e generative di un dato territorio (denominate in letteratura servizi ecosistemici di «provvigione» e di «sostegno») (MEA 2003) ha costituito l'inevitabile base per la riproduzione delle società fino a ieri, ossia fino all'avvento di strumenti che permettessero l'esternalizzazione e la dilazione dei costi di un'estrazione continua (fertilizzanti sintetici, pesticidi ed erbicidi, macchinari). Era l'arte dei lunghi maggesi (Hauser & Norgrove 2013; Heinimann *et al.* 2017), ancora praticata nelle foreste pluviali, nei pascoli alpini, o nelle boscaglie polinesiane e melanesiane, come mostra Favole: campi di ignami e boschi che entrano ed escono ciclicamente dalla «coltura», e lagune che sovrabbondano di vita (*source patches*, in gergo tecnico) (Van Nouhuys 2009) su cui pendono temporanei divieti. Dalla prospettiva dell'ecologia applicata, i passi che affrontano questi temi tra i capitoli quattro e cinque sono i più interessanti e fecondi del libro: l'incolto di Favole permette di concepire il socio-ecologico nel concreto, nella prassi, nella forma di (rel)azioni umane come reti che si estendono nella biosfera, nel non-umano.

L'autore parla ripetutamente dei paesaggi, funzione di spazio geografico e tempo storico, come prodotto di co-costruzione umana e non-umana. Come già accennato, pure contesti che volgarmente consideriamo l'epitome del selvaggio sono il prodotto di uno stratificato, pervasivo apporto antropico. Uno fra tutti l'Amazzonia, i cui puntuali picchi di biodiversità, massimi al mondo, sembrano coincidere con la presenza di suoli antropogenici (*terra preta do indio*), estremamente fertili (Rival 2006; Clement *et*

al. 2015). Questi sono i residui edafici di assetti demografici e territoriali da secoli scomparsi: insediamenti, canali di irrigazione, campi rialzati oggi rilevabili solo con analisi satellitari LIDAR, topografie impercettibili sotto la coltre silvestre che li ha inghiottiti. I discendenti di quegli agricoltori stanziali sono gli attuali popoli della Selva: foraggiatori peripatetici, umanità che di un paesaggio post-apocalittico ha fatto la sua casa (Brieley *et al.* 2019). E gli ultimi due capitoli de *La Via Selvatica* ci portano proprio a riflettere sul nostro destino intra- ed interspecifico: cosa vuol dire diventare umanità (e biosfera) delle rovine? Siamo già nel mezzo delle devastazioni antropoceniche: meteorologia estrema, siccità, alluvioni, estinzione di massa; e, cavalcando, sempre più vicine: carestie, epidemie, guerre. Sembra la fine del mondo, ma in realtà è solo la fine di *un* mondo. Climatologi ed ecologi parlano di «cambio di regime» (*regime shift*) (Rockström *et al.* 2009; Barnosky *et al.* 2012; Steffen *et al.* 2015a), e il regime che si staglia all'orizzonte sappiamo che sarà «un luogo instabile e precario, più povero e insicuro, “ma non ancora morto”» (Favole 2024: 124). Il lignaggio cui diamo il nome di *Homo sapiens* è emerso tra i tre e duecento millenni or sono. Da allora siamo sopravvissuti, fluttuando in numero, a ere glaciali e interglaciali, ristrutturazioni ecosistemiche globali paragonabili alla presente. Le umanità post-collasso dell'Amazonia o delle giungle mesoamericane, i «primitivi» di una persistente vulgata, potrebbero assomigliare molto all'umanità del futuro: ridotti, flessibili, agili sulle rovine di un Antropocene inoltrato. Parallelamente all'estinzione di specie non-umane e di specifiche umanità, altre specie ed umanità si riapproprieranno degli spazi lasciati vuoti e vi tratteranno nuovi sentieri. A livello massivo è successo cinque volte nella storia della nostra biosfera, ed è possibile che le nostre capacità ci tragheranno, anche se non indenni, attraverso la sesta, corrente, estinzione di massa (Barnosky *et al.* 2011).

Come mostrerò nella prossima sezione, il valore delle riflessioni di Favole sull'«incolto» non risiede nella coerenza ecologica del concetto, ma nella prospettiva che stimola nell'umano: mette in evidenza come il pianeta, il sistema, gli altri che non siamo noi abbiano un'implicita progettualità che trascende la nostra. Gaia vive da almeno tre miliardi di anni, da allora non ha più smesso e non sarà certo la nostra sopravvivenza o estinzione ad essere determinante in tal senso. L'amore di Favole per le specie e gli habitat che ci accompagnano nel nostro cammino traspira da ogni pagina, come anche l'amarezza per la loro scomparsa. Ma ritengo che la conclusione logica che si sporge tra le righe del libro sia che dobbiamo ricalibrare le

nostre relazioni con l'incolto *per noi*, ancor prima che per uranico amore di Madre Natura. Agli amanti dell'incolto non risulta difficile trovare valore intrinseco nell'esistenza di specie ed ecosistemi, ma vi è un fine molto più pressante, se non gretto, nel conservare specie e restaurare ecosistemi, comprensibile anche a chi a certe tematiche è meno sensibile: mantenere il regime biosferico in cui sappiamo di poter sopravvivere, per non finire troppo bruscamente in inesplorate profondità antropoceniche. Si può anche arrivare a pensare che la *pietas* transpecifica non sia un ingrediente necessario di questa formula, come si può sospettare che alcune concettualizzazioni koinoceniche dei popoli dell'incolto siano allegorie della necessità di mantenere un equilibrio con un regime «amorale» e non sempre «materno», molto più che un comandamento di «amare il prossimo tuo non-umano». L'individuo, umano o no, è spesso sacrificabile e consumabile per mantenere quel sistema che sappiamo garantisce la prosecuzione della collettività. Il mondo delle relazioni ecologiche conosce madri benevole, ma anche il loro contrario. Su scala geologica le stirpi biologiche si spengono e accendono continuamente, l'empatia e la cura reciproca sono una realtà multispecifica ma, nelle dimensioni profonde dell'esistenza, non sembrano essere la norma.

È infatti contemplando altri tipi di relazionalità, meno rassicuranti, che l'impalcatura selvatica di Favole si apre ad alcune critiche. Come detto, l'autore espone brillantemente diversi temi chiave del dibattito socio-ecologico contemporaneo, ma altre problematiche cruciali, e pertinenti all'opera in questione, delle discipline ecologiche e biologiche non vengono affrontate con altrettanta profondità. *La Via Selvatica* è un'opera ricca di immagini ispirate ed allusioni liriche che hanno un'indubbia utilità in un mondo che deve sforzarsi di ricucire rapporti, anche intimi ed emotivi, tra l'umano e il non umano. Ma è pure vero che affrontare concreti problemi socio-ecologici presenti questioni più prosaiche. Si rischia altrimenti di non caratterizzare tutti i termini di un problema complesso, e di conseguenza non fornire tutti gli strumenti per poter intervenire nel concreto.

Uno dei passaggi che lasciano alcune questioni aperte, ad esempio, si trova nel capitolo due dove, descrivendo le parabole degli ecosistemi vulcanici de La Réunion, Favole ci dice che «colonizzazione forse non è il termine migliore» quando parliamo di piante ed altri viventi che si insediano sulle colate pietrificate, poiché «qui non c'è violenza, ma principalmente ci sono connessioni e relazioni» (Favole 2024: 25). Comprensibilmente, «colonizzazione» evoca fantasmi che assillano la mente e la coscienza di

ogni antropologo, a maggior ragione se parliamo di *Régions d'Outremer*. Gli ecologi, però, definiscono il processo descritto da Favole proprio «colonizzazione», e non senza ragione, dato che questi processi di insediamento dei non umani mostrano più di qualche parallelo con quelli da noi vituperati che hanno caratterizzato l'incontro-scontro tra umani nel corso dei millenni. La violenza e la competizione sono infatti elementi fondamentali dei processi di «successione», ossia «la sostituzione di specie e comunità nel tempo in risposta a disturbi di origine naturale o umana» (Prach & Walker 2020: 1). Anche se a noi invisibili, milioni di conflitti esplodono già sul sostrato minerale, nel tempo zero della successione: i primi «coloni» sono batteri, alghe, funghi, microscopici licheni che, in ciottoli di pirite grandi quanto pianeti, in parte coopereranno e in parte si sopraffaranno. Le reti di predazione e simbiosi si ripetono alle scale superiori: come vi sono batteri che aiutano piante a fissare azoto nelle radici, ne esistono altri che le attaccano fino a comprometterne le funzioni vitali, ad esempio. Anche se è più facile immaginare la violenza degli organismi eterotrofi, che vivono dell'assunzione di energia dai corpi altrui, anche fra gli autotrofi l'«inibizione» di altri individui, ad esempio rilasciando sostanze tossiche nel suolo o adombrandoli con la propria chioma, è una delle relazioni costantemente instaurate dalle «pacifiche» piante, assieme alla «facilitazione» e alla «tolleranza» di altre specie (Connel & Slatyer 1977; Walker & Chapin 1987). Nel passo, Favole sembra quasi negare che «violenza, negazione dell'altro» convivano con «connessioni e relazioni» (Favole 2024: 25). Ma ciò è impossibile: violenza e negazione dell'altro sono esse stesse relazioni. È brutale, ma è inconcepibile una dialettica biologica senza *polemos*.

Similmente, poche righe più avanti: «L'incolto non è il caos, ma il grembo della madre Terra in cui la vita prende forma e si organizza» (Favole 2024: 25). È vero che nella prima metà del '900 dominavano in botanica e fitogeografia eleganti paradigmi sull'ordine e la coerenza dei processi successionali: in un dato bioma, qualsiasi territorio lasciato indisturbato raggiungerà nel tempo uno specifico «equilibrio climacico», l'assetto ecosistemico capace di albergare la massima diversità e complessità (Clements 1916). Ma il determinismo di tale concezione, in ecologia, è stato da tempo superato, riconoscendo l'importanza di processi non prevedibili, stocastici, caotici che concorrono alle configurazioni ecosistemiche (Chiarucci *et al.* 2010; Pulsford *et al.* 2014). Ad esempio, per rimanere nell'ambito delle isole oceaniche, l'ordine di colonizzazione delle varie piante che possono attecchire su un suolo nudo (ossia dell'arrivo dei semi via mare o via vento)

è in balia del meteo e dei flutti, ma da questo dipende se a dominare sarà una boscaglia o una fitta prateria che inibisce le specie arboree. La componente aleatoria in Natura è costitutiva, è la stessa della ricombinazione dei geni durante la meiosi cellulare, la stessa del magma quantico che sottende la materia, è l'entropia che espande il nostro universo (o così pare).

Un successivo passaggio che riguarda le specie cosiddette «aliene» potrebbe avere implicazioni pratiche ancora più problematiche. Consci dell'uso disumano che si fa del termine «alieno» quando affibbiato ai nostri conspecifici, la terminologia può ancora una volta risultare «politicamente scorretta». Ma anche in questo caso «alieno», assieme al (forse non tanto) meno urticante «alloctono», è il termine utilizzato da biologi della conservazione ed ecologi per definire quelle specie che si diffondono incontrollatamente oltre i loro limiti di dispersione naturale, quasi sempre per intervento umano diretto o indiretto (Celesti Grapow *et al.* 2010). Favole ne fa riferimento obliquo seguendo Clément, quando afferma che la marginalità del «Terzo Paesaggio» rende questi ambienti «zone-rifugio per forme di vita dotate di una cittadinanza planetaria» (Favole 2024: 103). Tale dichiarazione è fortemente problematica, dal momento che qualsiasi operatore della conservazione biologica o del restauro ambientale ci avvertirebbe di fare molta attenzione a quali specie concedere il visto per entrare in un ecosistema straniero. Prendendo anche solo una delle «100 tra le peggiori specie alloctone invasive del mondo» listate dalla IUCN (Lowe *et al.* 2004) ci si rende conto dei colossali danni che il cosmopolitismo applicato agli ecosistemi comporta. La xenofilia melanesiana nei confronti di piante ed umanità esotiche, riportata nel capitolo quattro, è commovente, ma potenzialmente letale per la stessa biodiversità melanesiana, ed il movente amoroso è proprio uno di quelli più frequentemente alla base dell'«invasione». Un esempio su tutti: il giacinto d'acqua (*Eichornia crassipes*) è una pianta amazzonica galleggiante di rara bellezza, per questo è stata portata a casa da appassionati di giardinaggio in tutto il mondo, per questo è oggi presente in quasi tutti i corsi d'acqua che il clima le consenta (anche in Italia fino all'Agro Pontino), spodestando e spingendo verso l'estinzione le formazioni idrofittiche autoctone. Se non comprendiamo come le specie alloctone invasive si impongano prepotentemente e distruttivamente sugli ecosistemi nativi, possiamo appunto citare, come fa Favole, senza note cautelative Antonio Perazzi, paesaggista militante a favore del «lasciar fare alla vegetazione [...] dar voce all'ottimismo delle piante» (Favole 2024: 105). Questo *laissez-faire* vegetale viene detto dai tecnici «restaurazione passiva»: permettere che le

specie dell'intorno tornino autonomamente a colonizzare un'area in assenza dell'intervento umano (Hanson *et al.* 2015). È una strategia riconosciuta e legittima, e quindi Favole non riporta la filosofia di Perazzi senza alcun criterio, ma non è sempre ed ovunque l'approccio corretto alla restaurazione ecologica, tantomeno nei contesti di cui si parla in quelle pagine: zone ruderali, marginali, degradate, post-industriali, in cui spesso sono proprio le invasive alloctone a dominare e a trovare vie di diffusione.

Questi esempi ci portano a riflettere su di uno strumento espressivo, se non un'attitudine concettuale, che riemerge più volte ne *La Via Selvatica*: un utilizzo di metafore, suggestioni e formule che hanno come effetto una sostanziale antropomorfizzazione del non-umano, l'associazione di qualità e proprietà umane a quelle dell'incolto. Nel primo capitolo, Favole afferma che «l'incolto si cura di noi» (Favole 2024: 11), ma questa affermazione apre a una miriade di implicazioni su cosa si intenda per «cura» e su cosa faccia l'incolto per noi tanto da sostanziare l'utilizzo di questo termine. L'autore sostiene giustamente che «gli dobbiamo l'esistenza» (*Ibid.*), ma ci si può legittimamente chiedere se permettere di esistere sia lo stesso che prendersi cura di qualcosa, dato che dall'incolto scaturiscono anche elementi (ceppi virali, estremi metereologici e biologici, etc) che difficilmente troverebbero corrispettivi simbolici nelle umane concezioni di cura. A meno che non si intenda con «cura» la tendenza all'autoregolazione propria della biosfera, in cui la demografia delle varie componenti biotiche si espande e contrae spontaneamente in base ai cambiamenti del contesto, con macabre implicazioni per simili approcci alla cura in ambito umano. Ancora, la discussione sul «Terzo Paesaggio» vede esplicite analogie tra «specie raminghe e vagabonde» e la «diversità culturale e sociale» (ad esempio, campi rom e di migranti) (*Ivi*: 102-103), ma tale accostamento rischia di creare confusione, traslando virtù e pene umane su dinamiche ecologiche. Si può certamente discutere sul valore dei *novel ecosystems*, i nuovi assemblamenti di specie autoctone e no che hanno il potenziale di essere quelli più resilienti ai cambiamenti in atto (comunque a detrimento degli ecosistemi totalmente autoctoni) (Hobbs *et al.* 2009), ma sovrapporre umanità migranti e specie alloctone, come già discusso, non rende conto delle fondamentali differenze tra i due ambiti. Questo ed altri passi de *La Via Selvatica* riecheggiano la diatriba nostrana scaturita dal famigerato «Bosco delle Neofite» di Prato, un progetto di riforestazione che «promuove la biodiversità piantando specie naturalizzate un tempo considerate aliene, simboleggiando un futuro inclusivo e multiculturale per l'Italia»

(PNAT 2023), intento consacrato dal celebre botanico Stefano Mancuso: «Prato è una città multietnica e il parco vuole rappresentare proprio questo» (Torreggiani 2024). Ma la diversità culturale e la diversità ecologica non hanno in comune molto più del sostantivo, hanno invece ragioni genetiche e dinamiche profondamente diverse. La loro assimilazione apre il fianco a derive scivolose: se le due diversità hanno proprietà comparabili, ed è innegabile che vi siano specie alloctone che causano detonazioni atomiche nelle comunità in cui improvvisamente approdano (rimando alla lista IUCN sopracitata), siamo anche disposti a ritenere alcuni cosmopolitismi umani pericolosi per il sostrato culturale su cui si innestano? È un dibattito legittimo, e si potrebbe proprio partire da cosa un Kanak del XIX secolo pensasse riguardo all'accogliere la ricchezza bioculturale francese. Potremmo quindi applicare una lettura «postcoloniale» alle specie alloctone, prendendole caso per caso per valutare il tenore predatorio o arricchente della relativa immigrazione. Al netto del postcoloniale, gli ecologi lo fanno, distinguendo, ad esempio, tra piante alloctone casuali/sporadiche, naturalizzate non-invasive e naturalizzate invasive (Celesti Grapow *et al.* 2009). È anche legittimo, e forse preferibile, evitare tali sovrapposizioni tra piani tanto diversi, considerando le dinamiche botaniche, zoologiche, microbiche, geologiche come processi amorali, totalmente indifferenti ai nostri crucci identitari e giurisprudenze migratorie.

Si può aprire un dibattito anche sull'accezione di Antropocene che Favole propone. Consideriamo un frammento su tutti, dal primo capitolo:

il riconoscimento dell'interdipendenza con i non umani è un indizio del fatto che l'Antropocene, ovvero il modello culturale che ha portato al dominio assoluto dell'uomo sull'ambiente, non è universale. Gli archivi dell'etnografia sono pieni di società non antropoceniche (Favole 2024: 15).

I concetti sono strumenti per palleggiare con il nostro senno, ed è più che lecito ricalibrarli e stirarne i confini per meglio esplorarli. Ma sostenere che l'Antropocene sia un «modello culturale» incontrerebbe il dissenso di numerosi specialisti dell'argomento. È indubbio che si discuta animatamente sull'origine della nuova epoca geologica dominata dall'uomo. Alcuni studiosi identificano cambi sostanziali nei flussi bio-geo-chimici globali già nelle riconfigurazioni territoriali pleistoceniche, oloceniche e neolitiche: l'estinzione di gran parte delle megafaune americane, eurasiatiche e oceaniane iniziata 50 mila anni fa, l'emergenza dell'agricoltura taglia e brucia nel sesto millennio prima della nostra era, e dell'agricoltura stanziale

successivamente, sono processi squisitamente antropici che precedono di molto le ripide evoluzioni industriali e coloniali, e addirittura la strutturazione di organizzazioni umane densamente popolate ed entità statali (Ruddiman 2003; Kaplan *et al.* 2009; Svenning *et al.* 2024). Eppure, già in questa nostra Preistoria è rinvenibile una marcata impronta antropocenica sul sistema Terra. Altri lavori, come il libro di Favole o i volumi del *Handbook of the Anthropocene in Latin America* (Kaltmeier *et al.* 2024), rappresentano l'Antropocene come un processo dalla genesi politico-ecologica molto più recente, pressoché sovrapponibile alla globalizzazione coloniale, le rivoluzioni industriali ed il consumo di massa, e quindi quasi sinonimo della cosiddetta «Grande Accelerazione» (Steffen *et al.* 2015b). Dato che la Commissione Internazionale di Stratigrafia necessita di discontinuità nette e chiaramente misurabili per determinare le cesure tra epoche geologiche, è stato proposto perfino di marcare come formale principio dell'Antropocene gli anni 50 del secolo scorso, in virtù delle inequivoche tracce chimiche lasciate dai test nucleari (Waters *et al.* 2018; Voosen 2023). Quali che siano gli indicatori che ne rivelino l'origine, è fuor di dubbio che in questi ultimi tre decenni di dibattiti l'Antropocene sia stato coniato e studiato primariamente in quanto epoca geologica, con delle concrete proprietà geochimiche che la distinguono dalle precedenti e che la immortalano nella stratigrafia terrestre (Crutzen 2002). Indica l'uomo e le sue attività come motore genetico, ma ridurla a prodotto di un singolo «modello culturale» potrebbe impoverirne la valenza in quanto strumento euristico: innumerevoli e diversi modelli culturali hanno contribuito al graduale affermarsi del nuovo regime atmosferico, litosferico e biosferico, forse esploso negli ultimissimi secoli ma non senza premesse socioculturali da ricercarsi molto addietro. Ancor più complicato è il discorso delle «società non antropoceniche», dato che parlare in questi termini di qualsiasi gruppo umano contemporaneo potrebbe rasentare la contraddizione, quasi come dire che durante l'ultima glaciazione vi fossero alcuni branchi di mammut «non pleistocenici». Se si considera l'Antropocene un modello culturale si può immaginare che qualcuno non aderisca, ma la sostanza antropocenica trascende le opzioni culturali: certamente alcuni umani hanno contribuito a crearla più di altri, ma ci siamo tragicamente tutti dentro. Anche se le parole di Favole sono volte a riscattarli da questa colpa, epurare i popoli dell'incolto dalla loro «antropocenetà» si avvicina ad escluderli dall'ecumenico flusso storico, quasi riproponendo una variante post-moderna del mito del «buon selvaggio».

Quest'ultimo è un altro tema di accesa discussione in antropologia, ecologia politica ed oltre. In molteplici discorsi nazionali e internazionali, le popolazioni indigene vengono in vario modo rappresentate come i più ovvi guardiani ecologici, essenzializzate come inerentemente rispettose del loro territorio e della vita non umana con cui lo condividono (Singleton *et al.* 2021; Petel 2024). È fuori questione che comunità locali che si identificano come Sami, Hadza, Takana, Naga, Pitjantjatjara e ad altri etnonimi a tutte le latitudini posseggano una conoscenza profonda delle terre in cui vivono, e sulla base di questa abbiano sviluppato raffinati modelli di gestione e sfruttamento in dinamico equilibrio con le relative forze ecologiche. Come è anche evidente che le stesse comunità vivono un imperativo più pressante di altre rispetto alla necessità di preservare le condizioni socio-ecologiche che permettono di riprodurre le loro esistenze, possibilmente alle loro condizioni. *La Via Selvatica* è un ricco compendio di esempi in tal senso. La problematica risiede però nell'automatica attribuzione di Rousseauiane saggezze e connaturate capacità di «sentipensare» con la Terra (Escobar 2016), destinando queste comunità ad essere «buoni selvaggi ecologici» prima di qualsiasi altra attitudine, se non al di là di qualsiasi altra attitudine (Hames 2007). In vari contesti latinoamericani, ad esempio, proprio quando masse critiche indigene sviluppavano strategie indipendenti dalle tradizionali clientele politiche, acquisivano centralità anche narrazioni rappresentanti l'*indio* come un innocuo adoratore della Pachamama, funzionali ai nuovi mantra neoliberali (Moliné 2018). Favole si tiene certamente lontano da tali distorsioni, ma il nesso forte tra indigenità e sostenibilità ambientale è centrale in diversi capitoli del libro, e forse non sufficientemente problematizzato, a parte una sezione nel capitolo cinque in cui viene esposto come l'introduzione di reti, barche a motore e congelatori facilitarono la pesca eccessiva da parte dei Tahitiani. Come innumerevoli etnografie ci insegnano, essere indigeno nel ventunesimo secolo (o in qualsiasi altro secolo in cui tale concetto abbia senso) non equivale necessariamente ad avere un rapporto privilegiato con la propria terra, né ad essere un intransigente guerriero che si batte per la sua difesa contro un mondo esterno predatorio e mercificatore. I mondi indigeni hanno sempre incontrato, vagliato e riformulato stimoli esogeni, inclusi modelli di consumo e gestione delle risorse naturali che non definiremmo sostenibili (si vedano gli esempi dei coltivatori di coca quechua e aymara nel Chapare boliviano, o dei nativi d'Alaska che beneficiano dall'estrazione di idrocarburi) (Bagan *et al.* 2020; Tysiachniouk 2020). Tali atteggiamenti

ambivalenti e congiunturali possono sembrare passivo opportunismo, ma possono essere compresi anche come espressione di resilienza e adattamento: delle capacità autogene di destreggiarsi tra esigenze, minacce, vincoli e opportunità in continua evoluzione. Ci si può chiedere se essere «popoli del futuro», come dice Favole, per i mondi indigeni di oggi, significhi solo essere lungimiranti guardiani ecologici o possa anche contemplare sapersi districare tra catene di valore socio-ecologicamente insostenibili e trarre vantaggio dalle ingiustizie contemporanee.

Per tornare a questioni meno umane, le ultime pagine invitano i lettori (l'umanità) a «pensare come i funghi», ossia «ragionare in termini di relazioni, di somiglianze, non di identità e contrapposizioni» (Favole 2024: 123). Tanto più se si ha familiarità con il mondo micotico, con le sue ubiqui reti che moltiplicano esponenzialmente le relazioni bioedafiche ovunque le condizioni lo permettano, quest'immagine del fungo filosofo è fonte di grande ispirazione, che però perde parte della sua forza se indaghiamo da più vicino la realtà fungina stessa: in che senso pensano i funghi? In che senso pensano i non umani? Temi assolutamente non banali che però, per legittime ragioni, non trovano spazio nel libro. Evitando tali immani questioni, questi passaggi del libro ci danno consigli di prassi senza andare alla radice delle metafore che offrono. E tali metafore vengono meno del tutto all'ora di considerare che per i funghi l'«identità» delle specie con cui interagiscono è in realtà fondamentale: le simbiotiche micorrize si legano alle radici di alcune specie e non altre, come anche le specie parassite hanno ospiti prediletti o obbligati. Il potere di «discriminazione» nei funghi è esiziale, ottimo candidato, anzi, per poter cominciare a comprendere quello che metaforicamente possiamo chiamare il loro «pensare».

Riflettendo su simili metafore utilizzate nell'opera emerge un altro aspetto, fondamentale, dell'antropomorfizzazione dei processi ecologici. Favole arriva a riscattare l'espressione «popoli della natura», ma il presupposto più sdruciolevole della sua costruzione sull'incolto non è un revival del mito del «buon selvaggio», bensì l'ennesima versione del mito del «buon selvatico». Nel libro si auspica un cambio radicale dei nostri approcci pratici e concettuali: pensare le relazioni come i funghi, riservare alla diversità la stessa accoglienza che le concedono gli incolti abbandonati, concepire lo sviluppo come l'armonico avvicinarsi delle piante che *non* colonizzano le isole vulcaniche, etc. In questo tipo di ragionamenti, si può intendere il «buon selvatico» come la mitizzazione di una Madre Natura benevola, che ci partorisce e ci cura e si cura delle nostre relazioni, in con-

trapposizione alle pochezze e miopie di alcuni tipi di umanità, quelle che si sono dimenticate gli infiniti spunti sapienziali che Lei e tutti i nostri fratelli non umani ci offrono per poter vivere in pace e prosperità con loro e con noi stessi. Passi de *La Via Selvatica* come quelli citati possono apparire come un tentativo di epurare l'incolto da tutti gli attributi che ci farebbero dubitare della sua tutela: piante e insetti non possono «colonizzare» nuovi territori; ecosistemi non possono «discriminare» contro specie straniere; nella baia di Lékiný, la forza generatrice non può coesistere con il caos, la cieca sopraffazione, la sofferenza di milioni di individui micro- e macroscopici. In una simile narrazione, elementi dissonanti non sembrano convivere, o per lo meno non vengono soppesati. Eppure sono elementi costituiti dell'incolto. E, dato che è vero che siamo in buona parte incolto, sono elementi costitutivi anche dell'umano. Forse è proprio in questa accezione che si rintraccia l'essenza del mito del «buon selvatico»: la paura che la violenza, la sopraffazione, l'estinzione siano connaturate in noi. Finché siamo parte di un incolto benevolo abbiamo speranza di essere redenti nella pace di un equilibrio (socio-)ecologico. D'altronde, non vi è grande consolazione nell'idea di emergere, lottare ed estinguersi come tutte le altre specie, con l'amorale volontà di potenza che ci accumuna al resto dell'incolto. Ma è davvero possibile trovare nella Natura (e nelle umanità ad essa più legate) la ricetta per una palingenesi catartica, una dimensione libera dalla violenza e discriminazione contro umani e non umani? Anzi, è auspicabile tale ricerca? Intanto, in seno a Madre Natura, batteri, funghi, alghe e tutti gli altri si combattono, tollerano e aiutano strumentalmente da milioni di anni, non so quanto crucciati dai nostri drammi coloniali e razziali.

Questi toni cupi vogliono provocare riflessioni profonde in un'epoca di rovine. Non mettono in discussione la necessità di salvare il salvabile, di imparare da modelli alternativi, di prepararsi agli impatti futuri: mitigare il danno, adattarsi alla nuova normalità, restaurare il degrado. I ragionamenti di Favole sono correttamente volti a questa prospettiva. E vi è un innegabile valore nelle metafore selvatiche di Favole, ossia che i funghi siano buoni da pensare, oltre che da mangiare (e *a* pensare). Forse è inutile e ottuso essere così unidimensionalmente critici con le espressioni favoliane, perché il fine del libro, onorevole e lodevole, è quello di offrire a un uditorio fin troppo umano un'immagine dialettica, relazionale, intrecciata, non scissa di uomo e ciò che lo circonda e sostanzia, il non-sé fuori-di-sé. Il fungo riflessivo e l'erba migrante hanno senso per noi, devono avere senso solo per noi, che siamo la parte più simbolica dell'essente. Ma non si

può evitare di osservare che, prese fuor di metafora, non descrivono tutto ciò che accade nel prato davanti casa. Un'argomentazione tanto densa di contenuti ecologici potrebbe confrontarsi in modo più sistematico con le questioni chiave delle discipline ecologiche e biologiche. Ciò richiede l'immersione spietata (senza *pietas*, senza venerazione né estasi) nel concreto dei problemi ecologici, la comprensione e gestione di relazioni tra specie che possono essere amiche in un contesto e nemiche in un altro. Per imparare come ci si prende cura di un incolto che di noi non si cura.

Bibliografia

- Bagan, H., Millington, A., Takeuchi, W. & Ymagata, Y. 2020. Spatiotemporal analysis of deforestation in the Chapare region of Bolivia using LANDSAT images. *Land Degradation & Development*, 31, 18: 3024-3039.
- Barnosky, A.D., Matzke, N., Tomiya, S., Wogan, G.O.U., Swartz, B., Quental, T.B., Marshall, C., McGuire, J.L., Lindsey, E.L., Maguire, K.C., Mersey, B. & Ferrer, E.A. 2011. Has the Earth's sixth mass extinction already arrived? *Nature*, 471: 51-57.
- Barnosky, A.D., Hadly, E. A., Bascompte, J., Berlow, E.L., Brown, J.H., Fortelius, M., Getz, W.M., Harte, J., Hastings, A., Marquet, P.A., Martínez, P.A., Martínez, N.D., Mooers, A., Roopnarine, P., Vermeij, G., Williams, J.W., Gillespie, R., Kitze, J., Marshall, C., Matzke N., Mindell, D.P., Revilla, E. & Smith, A.B. 2012. Approaching a state shift in Earth's biosphere. *Nature*, 486: 52-58.
- Brieley, C., Koch, A., Lewis, S. & Maslin, M.M. 2019. Earth system impacts of European arrival and Great Dying in the Americas after 1492. *Quaternary Science Reviews*, 207: 12-36.
- Brockington D. 2002. *Fortress Conservation. The preservation of the Mkomazi Game Reserve, Tanzania*. Oxford: International African Institute.
- Celesti Grapow, L., Alessandrini, A., Arrigoni, P. V., Banfi, E., Bernardo, L., Bovio, M., Brundu, G., Cagiotti, M.R., Camarda, I., Carli, E., Conti, F., Fascetti, S., Galasso, G., Gubellini, L., La Valva, V., Lucchese, F., Marhiori, S., Mazzola, P., Peccenini, S., Poldini, L., Pretto, F., Prosser, F., Siniscalco, C., Villani, M.C., Viegi, L., Wilhalm, T. & Blasi, C. 2009. Inventory of the non-native flora of Italy. *Plant Biosystems*, 143, 2: 386-430.
- Celesti Grapow, L., Pretto, F., Carli, E. & Blasi, C. (a cura di) 2010. *Flora vascolare alloctona e invasiva delle regioni d'Italia*. Roma: Casa Editrice Università La Sapienza.
- Chiarucci, A., Araùjo, M. B., Decocq, G., Beierkuhnlein, C. & Fernández-Palacios, J.M. 2010. The concept of potential natural vegetation: an epitaph? *Journal of Vegetation Science*, 21: 1172-1178.
- Clement, C.R., Denevan, W.M., Heckenberger, M.J., Braga, Junqueira, A., Neves, E.G., Teixeira, W.G. & Woods, W.I. 2015. The domestication of Amazonia before European conquest. *Proc Biol Sci*, 282, 1812: 20150813.

- Clements, F.E. 1916. *Plant Succession. An analysis of the development of vegetation*. Washington: Cambridge Institution of Washington.
- Connell, J.H. & Slatyer, R.O. 1977. Mechanisms of succession in natural communities and their role in community stability and organization. *The American Naturalist*, 111, 982: 1119-1144.
- Cronon, W. 1995. The trouble with Wilderness; or, getting back to the wrong Nature, in *Uncommon Ground: Rethinking the Human Place in Nature*, a cura di W. Cronon, 69-90. New York: W.W. Norton & Co.
- Crutzen, P. 2002. Geology of mankind. *Nature*, 415: 23.
- Denevan, W.M. 2011. The 'pristine myth' revisited. *Geographical Review*, 101, 4: 586-591.
- EC (European Commission) 2017. *Farming in Natura 2000 in harmony with nature*.
- Escobar, A. 2016. Sentipensar con la Tierra: las luchas territoriales y la dimensión ontológica de las Epistemologías del Sur. *Revista de Antropología Iberoamericana*, 11, 1: 11-32.
- Favole, A. 2024. *La via selvatica. Storie di umani e non umani*, Roma-Bari: Laterza.
- Halada, L., Evans, D., Romão, C. & Petersen, J.-E. 2011. Which habitats of European importance depend on agricultural practice? *Biodiversity Conservation* 20: 2365-2378.
- Hanson, C., Buckingham, K., Dewitt, S. & Laestadius, L. 2015. *The Restoration Diagnostic: a method for developing forest landscape restoration strategies by rapidly assessing the status of key success factors*. World Resource Institute.
- Hauser, S. & Norgrove, L. 2013. Slash-and-burn Agriculture, effects of, in *Encyclopedia of Biodiversity*, a cura di A. Levin, Vol. 6, 589-696. Waltham: Academic Press.
- Heinimann, A., Mertz O., Froliking, S., Egelund Christensen, A., Hurni, K., Sedano, F., Parsons, Chini, L., Sahajpal, R., Hansen, M. & Hurtt, G. 2017. A global view of shifting cultivation: Recent, current and future extent. *PLoS ONE*, 12, 9: e0184479.
- Hames, R. 2007. The Ecologically Noble Savage Debate. *Annual Review of Anthropology*, 37: 177-190.
- Hobbs, R.J., Higgs, E. & Harris, J.A. 2009. Novel ecosystems: implications for conservation and restoration. *Trends in Ecology and Evolution*, 24, 11: 599-605
- Kaltmeier, O., López Sandoval, M.F., Pádua, J.A. & Zarrilli, A.G. (a cura di) 2024. *Land Use – Handbook of the Anthropocene in Latin America I*. Bielefeld: Bielefeld University Press.
- Kaplan, J.O., Kristen, M.K. & Zimmerman, N. 2009. The prehistoric and preindustrial deforestation of Europe. *Quaternary Science Reviews*, 28: 3016-3034.
- Leopardi, G. 1987. La ginestra o il fiore del deserto, in *Canti*, a cura di E. Peruzzi. Milano: Garzanti.
- Lomba, A., Alves, P., Jongman, R.H.G. & McCracken, D.I. 2015. Reconciling nature conservation and traditional farming practices: a spatially explicit framework to

- assess the extent of High Nature Value farmlands in the European countryside. *Ecology and Evolution*, 5, 5: 1031-1044.
- Lowe, S., Browne, M., Boudjelas, S. & De Porrtter, M. 2004. *100 of the World's Worst Invasive Alien Species. A selection from the Global Invasive Species Database*. Auckland: Hollands Printing Ltd.
- MacKenzie, M. 2019. *Biodiversity and farmed landscapes. CAP specific objectives, brief No.6*. European Commission.
- Maes, J., Teller, A., Erhard, M., Condé, S., Vallecillo, S., Barredo, J.I., Paracchini, M.L., Abdul Malak, D., Trombetti, M., Vigiak, O., Zulian, G., Addamo, A.M. Grizzetti, B., Somma, F., Hagyo, A., Vogt, P., Polce, C., Jones, A., Marin, A.I., Ivits, E., Mauri, A., Rega, C., Czúcz, B., Ceccherini, G., Pisoni, E., Ceglar, A., De Palma, P., Cerrani, I., Meroni, M., Caudullo, G., Lugato, E., Vogt, J.V., Spinoni, J., Cammalleri, C., Bastrup-Birk, A., San Miguel, J., San Román, S., Kristensen, P., Christiansen, T., Zal, N., de Roo, A., Cardoso, A.C., Pistocchi, A., Del Barrio Alvarellós, I., Tsiamis, K., Gervasini, E., Deriu, I., La Notte, A., Abad Viñas, R., Vizzarri, M., Camia, A., Robert, N., Kakoulaki, G., Garcia, Bendito, E., Panagos, P., Ballabio, C., Scarpa, S., Montanarella, L., Orgiazzi, A., Fernandez, Ugalde, O. & Santos-Martín, F. 2020. *Mapping and Assessment of Ecosystems and their Services: An EU ecosystem assessment*. EUR 30161 EN, Publications Office of the European Union.
- MEA (Millennium Ecosystem Assessment) 2003. *Ecosystem and Human Wellbeing: A framework for assessment*. Island Press.
- Molinié, A. 2019. "Indian" identity and indigenous revitalization movements, in *The Andean World*, a cura di L.J. Seligman & K.S. Fine-Dare, 373-388. London: Routledge.
- Petel, M. 2024. The illusion of harmony: Power, politics and distributive implications of Rights of Nature. *Transnational Environmental Law*, 13, 1: 12-34.
- PNAT 2023. *Bosco delle Neofite*, <https://www.pnat.net/it/project/foresta-neofita/>, [20/04/2025].
- Prach, K. & Walker, L.R. 2020. *Comparative Plant Succession among Terrestrial Biomes of the World*. Cambridge University Press.
- Pulsford, S.A., Lindenmayer, D.B. & Driscoll, D.A. 2014. A succession of theories: purging redundancy from disturbance theory. *Biological Reviews*, 91, 1: 148-167.
- Rival, L. 2006. Amazonian historical ecologies. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 12: 89-94.
- Rockström, J., Steffen, W., Noone, K., Persson, Å., Chapin III, F. S., Lambin, E.F., Lenton, T.M., Scheffer, M., Folke, C., Schellnhuber, H.J., Nykvist, B., de Wit, C.A., Hughes, T., van der Leeuw, S., Rodhe, H., Sörlin, S., Snyder, P.K., Costanza, R., Svedin, U., Falkenmark, M., Karlberg, L., Corell, R., Fabry, V.J., Hansen, J., Walker B., Liverman, D., Richardson, K., Crutzen, P. & Foley, J.A. 2009. A safe operating space for humanity. *Nature*, 461: 472-475.
- Ruddiman, W.F. 2003. The anthropogenic greenhouse era began thousands of years ago. *Climatic Change*, 61, 3: 261-293.

- Singleton, B., Gillette, M., Burman, A. & Green, C. 2021. Toward productive complicity: Applying ‘traditional ecological knowledge’ in environmental science. *The Anthropocene Review*, 10, 5: 1-22.
- Steffen, W., Richardson, K., Rockström, J., Cornell, S.E., Fetzer, I., Bennet, E.M., Biggs, R., Carpenter, S.R., de Vries, W., de Wit, C.A., Gerten, D., Heinke, J., Mace, G.M., Persson, L. M., Ramanathan, V., Reyers, B. & Sörlin, S. 2015a. Planetary boundaries: Guiding human development on a changing planet. *Science*, 347, 6223: 1259855
- Steffen, W., Broadgate, W., Deutsch, L., Gaffney, O. & Ludwig, C. 2015b. The trajectory of the Anthropocene: the Great Acceleration. *The Anthropocene Review*, 2, 1: 81-98.
- Svenning, J.C., Lemoine, R.T., Bergman, J., Buitenwerf, R., Le Roux, E., Lundgren, E., Mungi, N. & Pedersen, R.Ø. 2024. The late-Quaternary megafauna extinctions: Patterns, causes, ecological consequences and implications for ecosystem management in the Anthropocene. *Cambridge Prisms: Extinction*, 2, e5: 1-27.
- Tsing, A.L. 2015. *The Mushroom at the End of the World. On the Possibility of Life in Capitalist Ruins*. Princeton University Press.
- Torreggiani, L. 2024. La “botanicstar” Stefano Mancuso paragona i migranti alle piante aliene scatenando la protesta di tre importanti società scientifiche. Una riflessione sul bisogno urgente di complessità. *L'altra montagna*, <https://www.ildolomiti.it/altra-montagna/cultura/2024/la-botanicstar-stefano-mancuso-paragona-i-migranti-alle-piante-aliene-scatenando-la-protesta-di-tre-importanti-società-scientifiche-una-riflessione-sul-bisogno-urgente-di-complessità>, [20/04/2025].
- Tysianchniuk, M.S. 2020. Disentangling benefit-sharing complexities of oil extraction on the North Slope of Alaska. *Sustainability*, 12, 13: 5432.
- UNESCO 2020. *Statutory framework of the World Network of Biosphere Reserves*. United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization (UNESCO).
- Van Nouhuys, S. 2009. Metapopulation ecology, in *Encyclopedia of Life Sciences*. Oxford: Wiley-Blackwell.
- Voosen, P. 2023. Pond mud proposed as Anthropocene’s ‘golden spike’, defining human-altered geological age. *Science*, 381, 6654.
- Walker, L.R. & Chapin III, F.S. 1987. Interactions among processes controlling successional change. *Oikos*, 50, 1: 131-135.
- Waters, C.N., Zalasiewicz, J., Summerhayes, C., Fairchild, I.J., Rose, N.L., Loader, N.J., Shotyck, W., Cearreta, A., Head, M.J., Syvitski, J.P.M., Williams, M., Waple, M., Barnosky, A.D., Zhisheng, A., Leinfelder, R., Jeandel, C., Gahuska, A., Ivar do Sul, J.A., Gradstein, F., Steffen, W., McNeill, J.R., Wing, S., Poirier, C. & Edgeworth, M. 2018. Global Boundary Stratotype Selection and Point (GSSP) for the Anthropocene Series: Where and how to look for potential candidates. *Earth-Science Reviews*, 178: 379-429.
- Wilshusen, P.R., Brechin, S.R., Fortwangler, C.L. & West, P.C. 2002. Reinventing a Square Wheel: Critique of a resurgent “Protection Paradigm” in international biodiversity conservation. *Society and Natural Resources*, 15: 17-40.

