
L'Antropocene e le sue manifestazioni sempre più evidenti (cambiamenti climatici, disastri ambientali, perdita di biodiversità, zoonosi, ecc.), sfidano al contempo sia l'antropologia sia il diritto. Rappresentano, infatti, un terreno comune di dialogo percepito come necessario da molti antropologi impegnati in terreni di ricerca dove vigono criteri di sovranità eco-territoriali alternativi, e spesso tormentati da conflitti e disequilibri socio-ecologici destinati a riflettersi sui contesti urbani e sulle nostre vite. Nei tribunali, insieme a tali conflitti, approda lo scontro tra differenti forme e ideologie di relazioni fra umani-non umani spesso poco conciliabili nell'ambito del diritto euro-americano. Questo volume propone un primo confronto italiano tra antropologi, giuristi e linguisti per ragionare su possibili vie d'uscita dalle strettoie del diritto antropo-centrato, riflettendo sulle forme e sulle pratiche di sovranità responsabili e sostenibili dei popoli nativi, nell'urgenza di immaginare paradigmi alternativi a quelli predatori all'origine della crisi socio-ambientale planetaria.

FLAVIA G. CUTURI è professore ordinario di Antropologia Culturale presso il Dipartimento di Scienze Umane e Sociali dell'Università di Napoli "L'Orientale". Da lungo tempo è impegnata in ricerche sul terreno con gli ikoots di San Mateo del Mar (Oaxaca, Messico), sui temi delle responsabilità socio-politiche individuali e collettive nelle relazioni tra umani e non-umani, e del rapporto tra conoscenze e creatività in un'ottica di genere. Nell'ambito del progetto PRIN "Ecofrizioni dell'antropocene" ha dato il via a ricerche tra gli shuar (Morona-Santiago) dell'Ecuador.

La Natura come soggetto di diritti

ed it

02

a cura di FLAVIA G. CUTURI

Ecofrizioni dell'antropocene

02

La Natura come soggetto di diritti

Prospettive antropologiche e giuridiche a confronto

a cura di FLAVIA G. CUTURI

ISBN 978-88-97826-78-1



9 788897 826781 >

€ 25,00

www.editpress.it

ed it editpress



La collana Ecofrizioni dell'Antropocene nasce dall'interesse a mettere insieme esperienze e territori diversi tra loro per riflettere intorno a categorie comuni: antropocene, frizioni, patrimonializzazione, conflitti ambientali, transizione ecologica e industriale. Lo scopo è rilanciare una prospettiva antropologica che tenga congiunte le analisi etnografiche intimamente legate ai territori con i processi storici, geografici ed economico-politici di vasta scala che convergono sotto il paradigma neoliberista. La collana si apre anche al contributo dell'antropologia visuale, che ne garantisce la traduzione e diffusione in ambiti non strettamente accademici.

DIRETTORI: Mara Benadusi, Flavia G. Cuturi, Franco Lai, Berardino Palumbo, Francesco Zanotelli, Filippo Zerilli.

COMITATO SCIENTIFICO: Francesco Bachis, Domenico Branca, Donatella Carboni, Tatiana M.A. Cossu, Irene Falconieri, Martina Giuffré, Maurizio Gnerre, Alessandro Lutri, Marzia Mauriello, Carlo Maxia, Claudia Ortu, Patrizia Panarello, Douglas Mark Ponton, Andrea F. Ravenda, Maria Olivella Rizza, Luca Ruggiero, Cristiano Tallè, Felice Tiragallo

La Natura come soggetto di diritti

Prospettive antropologiche e giuridiche a confronto

a cura di FLAVIA G. CUTURI

Volume realizzato dall'Unità operativa locale del PRIN 2015 *Ecofrizioni dell'Antropocene. Antropologia della sostenibilità e patrimonializzazione nei processi di riconversione industriale*, con il contributo finanziario del Dipartimento di Scienze Umane e Sociali dell'Università degli Studi di Napoli "L'Orientale", e dai fondi dell'Unità nazionale coordinata dal Prof. Berardino Palumbo dell'Università degli Studi di Messina - Codice 20155TYKCM, Ministero dell'Università e della Ricerca.



Università degli studi di Napoli
"L'Orientale"

 Ecofrizioni
dell'antropocene

Proprietà letteraria riservata
© 2020 editpress, Firenze
Via Lorenzo Viani, 74
50142 Firenze - Italy
www.editpress.it
info@editpress.it
Printed in Italy

La Natura come soggetto di diritti /
a cura di Flavia G. Cuturi. -
Firenze : editpress, 2020. -
548 p. ; 21 cm
(Ecofrizioni dell'antropocene ; 2.)
ISBN 978-88-97826-78-1
e-ISBN (Open Access) 978-88-97826-95-8
Permalink formato digitale:
<digital.casalini.it/9788897826781>

Sommario

Riflessioni introduttive

- 9 La Natura: soggetto controverso ma oggetto conteso
Flavia G. Cuturi
- 33 Prove di dialogo su natura, nativi e soggettività giuridica
fra antropologia, linguistica e diritto: un'introduzione
ragionata (da un antropologo)
Cristiano Tallè
- Etno-linguisti, Giuristi ed Antropologi*
- 61 “La natura è soggetto di diritti”: intraducibilità e
riflessività di una proposizione
Maurizio Gnerre
- 107 Diritti della natura e “forme di governo”
Michele Carducci
- 131 I diritti della natura. Dal dibattito giuridico-politico in
America Latina alle concezioni sulla natura delle
popolazioni indigene
Antonino Colajanni
- 159 L'ambiente nella prospettiva giuridica
Fabrizio Fracchia
- 187 Brevi note sull'ambiente: tra vecchi problemi e nuove
questioni
Francesco Zammartino

Animali e piante sono soggetti di diritti?

- 207 La questione animale e il diritto
Roberta Montinaro
- 219 Al di là della svolta botanica. Continuità tra pratiche di
vita e di pensiero scientifici e nativi
Flavia G. Cuturi

Diritti nativi ed ontologie (giuridiche)

- 289 Le rivendicazioni territoriali dei nativi: diritti alle terre o
diritti delle terre? Progetti per il futuro del Pianeta
Cristiano Tallè
- 319 Pratiche guaraní di gestione e tutela ambientale. L'esperienza
della Capitanía guaraní Charagua Norte (Chaco, Bolivia)
Francesca Scionti
- 359 “Kuleana tra diritti della Natura e responsabilità”:
un'introduzione all'ontologia giuridica nativa hawaiana
Emanuela Borgnino
- 385 Antropocen(trich)e visioni dell'interazione tra uomo e natura.
Spunti dalle ontologie giuridiche indigene dell'Oceania
Gaia Cottino

Minerali conflittuali, atmosfere perturbanti e acque depredate

- 415 Il legame tra conflitti armati e minerali pregiati: recenti
strumenti internazionali di contrasto
Valentina Grado
- 429 Soggetti atmosferici nella crisi climatica
Mauro Van Aken
- 461 Diritto all'acqua e *water grabbing*: principi e norme di
diritto internazionale applicabili
Marianna Pace
- 493 Riferimenti bibliografici
- 541 Note sugli autori

Al di là della svolta botanica. Continuità tra pratiche di vita e di pensiero scientifici e nativi

Flavia G. Cuturi

Preghiera laica
Dobbiamo liberarci da...
[...] dall'indifferenza verso l'albero, il fiore e la lucertola;
dall'idea che la terra madre sia una vacca da mungere fino allo sfinimento;
dalla manipolazione della natura e dall'illusione che il genio,
una volta disturbato, possa restare nella lampada [...]
Paolo Rumiz, 25 aprile 2020

1. Introduzione

La mia generazione e chi è cresciuto come me nella contrapposizione tra natura/società-cultura negli ultimi decenni ha vissuto il continuo assottigliamento di quell'inafferrabile confine che divideva mondo umano, animale e vegetale, assistendo passo dopo passo alla sua messa in discussione. Oggi un numero crescente di persone percepisce questo confine come arbitrario, etnocentrico e storicamente situato, proprio in virtù delle evidenze provenienti soprattutto dalle scienze biologiche. Le ricerche in questo campo stanno sottraendo, come Jacques Tassin ha sostenuto in un recente lavoro significativamente intitolato *À quoi pensent les plantes*, «l'homme de toute position centrale et le replace en continuité des autres être vivants» (2016, p. 9). A partire dagli etologi, secondo Tassin, è stato dimostrato da tempo che non ci sono specificità comportamentali che ci separano dagli animali e che dunque «la barrière entre l'homme et le reste du vivant s'est disloquée, les frontières sont devenue poreuse. Nous descendons marche après marche du piédestal où nos ancêtres nous avaient installés» (ivi, p. 9). Tesi sostenuta tempo fa dall'etologo Marc Bekoff (2000) ed oggi confermata con nettezza dall'etologo e primatologo Frans de Waal se-

condo cui «non c'è nulla di più evidente del fatto che siamo tutti parte dello stesso regno. Noi *siamo* animali» (2020, p. 23). Le neuro-scienze moderne «ci impediscono di continuare a sostenere il netto dualismo uomo-animale» contro «una consuetudine nelle discipline umanistiche e in gran parte delle scienze sociali che si nutrono del concetto per cui la mente umana sarebbe, in qualche modo, una nostra invenzione» (ivi, pp. 68-69). Spesso è proprio questa entità, la mente (e le facoltà che ne derivano: comunicare, parlare, pensare, immaginare, creare, cooperare), ad essere considerata da alcuni psicologi evolutivi, come Michael Tomasello (2014), ciò che rende gli esseri umani “unici” rispetto a tutte le altre forme di vita. L'idea dell'unicità umana, insieme al suo cammino evolutivo, giunge frequentemente al grande pubblico filtrata dalla lente della divulgazione scientifica (cfr. Harari, 2011; Rutherford, 2019), contribuendo a tenere salda l'opinione del primato umano sugli altri esseri viventi e dunque ad alimentare l'antropocentrismo.

Inutile dire che esistono numerose e sfumate differenze teoriche sul senso di tale unicità e su come essa sia andata costruendosi nella storia dell'evoluzione. Telmo Pievani, filosofo delle scienze (in particolare biologiche), propone ad esempio una sorta di ponte tra unicità umana, come parte di una moltitudine di storie percorse insieme a un'altrettanta moltitudine di unicità risultato della contingenza, e una natura “intesa come storia comune”. Dunque, «concependo la presenza umana come un'imprevedibile innovazione biologico-culturale senza precedenti, non abbiamo più bisogno, per difendere la nostra specificità, di rimandi a soggettività autoreferenziali. Non abbiamo più l'urgenza di ricorrere a eccezionalità assolute, di farci divinità di noi stessi in sostituzione di quella che, là fuori, non dà segno di sé» (2011, p. 225).

La battaglia per far scendere dal piedistallo gli umani è dunque piena di sfumature e combattuta anche da molti biologi, come ad esempio Nicholas P. Money, autore di un lavoro molto provocatorio, *The Selfish Ape: Human Nature and Our Path to Extinction* (2019)¹, in cui invita a riflettere sul peso dell'autoreferenzialità della specie umana e le conseguenze devastanti che ne stanno derivando per

la biosfera terrestre e per la stessa specie alla quale appartiene. Per questo Money propone di cambiare il nome che ci siamo attribuiti come specie, da *Homo sapiens sapiens* a *Homo egotisticus*, specificando però che sarebbe ancora meglio definirci «*Homo narcissus: illa simiae species Africana ab origine quae adeo orbem pervastavit terrarum ut ipsa extincta fiat*. Homo Narcissus: specie di scimmia antropomorfa di origine africana che devastò la biosfera, causando in tal modo la propria estinzione» (2020, p. 13).

Un abbattimento consistente di tali barriere e del ricentramento degli umani nel contesto più ampio delle forme viventi è avvenuto in modo, a mio giudizio, ancora più incisivo, grazie alle ricerche che riguardano il mondo vegetale condotte da biologi, neurobiologi, psicobiologi delle piante, agronomi esperti in foreste, come Jacques Tassin ed altri ancora. Consapevoli della portata ideologica e politica di tale abbattimento e della necessità di rendere accessibile e necessaria la sua divulgazione, molti degli studiosi impegnati in questa “rivoluzione botanica” hanno riservato anche tante energie a favore di una strategia comunicativa (Hallé, 1999; Hall, 2011, 2019; Chamovitz, 2012; S. Mancuso e Viola, 2013; S. Mancuso, 2017, 2018, 2019; Castiello, 2019; Viola, 2020) rivolta, per ciò che riguarda l’Italia, ad un vasto pubblico di lettori. A questi interventi si sono aggiunte le voci delle scienze forestali, della microbiologia agraria, degli agrotecnici, di ecologi culturali e degli ingegneri che si occupano di biorobotica (cfr. Mazzolai, 2019).

L’attenzione verso il mondo delle piante ha investito dunque molti ambiti disciplinari delle scienze biologiche e delle scienze della vita in genere, all’interno delle quali stanno emergendo prospettive che smantellano dall’interno della scienza occidentale alcuni dei suoi paradigmi, e con essi il concetto a se stante di “natura”, insieme alle sue sottocategorizzazioni e gerarchie tra umani e non umani, oltre che i binomi natura/società e natura/cultura. Su questo piano si riscontra già una convergenza, non ancora del tutto estrinsecata, tra scienze della vita, antropologia culturale e filosofia dell’ambiente, che si riflette in un movimento informale che, andando al di là del semplice interesse per un mondo negletto e

inferiorizzato, è stato percepito come una vera e propria svolta, definita *plant turn*, la *svolta delle piante*, o *svolta botanica* (come preferisco chiamarla per questo lavoro), di grande portata per riflettere sul futuro della vita nel nostro pianeta.

Vorrei ribadire il fatto che questa svolta, alquanto radicale, sta avvenendo all'interno del pensiero scientifico e umanistico occidentale. Per altri abitanti (umani) del pianeta Terra è noto, anche grazie all'antropologia, che invece questi confini categoriali – esistenziali, ideologici, filosofici od ontologici – non esistono o, se ne esiste qualcuno, i criteri e le storie di continuità o differenziazione, di interdipendenza o di relazionalità, sono altri rispetto a quelli riconosciuti dal nostro pensiero, sia esso di senso comune o scientifico (Hallowell, 1960; Dooling, Smith, 1989; Descola, 1986, 2005, 2011a; Rose, 1999; Latour, 2000, 2020; Ingold, 2000; Whitt et al., 2001; Sahlins, 2010; Kohn, 2013; A. Mancuso, 2018, ecc.). Potrebbero essere citati molti altri antropologi che hanno messo in luce quanto sia minoritaria la “nostra” visione del mondo rispetto alle altre esistenti; Marshal Sahlins, ad esempio, ha affermato che «per quanto incantato possa essere, il nostro universo è comunque tuttora ordinato da una distinzione tra cultura e natura che non risulta evidente a nessun altro a parte noi [occidentali]» (2010, p. 103). Dagli anni Ottanta l'antropologia ha ripensato l'argomento e realizzato una mole consistente di ricerche, riflettendo su come un incalcolabile numero di popoli del mondo prescindano da tassonomie come “natura”, “società”, “cultura”, “animali”, “piante”, “umani”, “non umani”, ma soprattutto faccia a meno della contrapposizione tra forme di vita presenti nell'esperienza dell'esistere. Sottolineare tale differenza non ha significato reintrodurre obsoleti fini inventariali e comparativi, ma ha segnato un cambio di passo per l'antropologia stessa, che ha reintrodotta nei propri orizzonti «des nonhumains comme des acteurs de plein droit sur la scène des analyses sociologiques en les faisant sortir de leur rôle habituel de poupées qu'un habile ventriloque manipule. L'exercice est extraordinairement malaisé car il va à l'encontre de plusieurs siècles d'exceptionnalisme anthropocentrique au cours desquels nos modes

de pensée, et jusqu'à nos régimes discursifs, ont rendu incongru que des machines, des montagnes ou des microbes puissent devenir autoréférentiels» (Descola, 2011b, p. 19)

Questo cambio di passo è riconosciuto nelle discipline antropologiche (e non solo) come la “svolta ontologica” e spesso ha comportato un esplicito impegno etico contro il peso devastante di quell'Occidente che ha “gestito” politicamente «una cosmologia moderna secondo cui la natura è un campo ontologico circoscritto e dai confini stabili» (Descola, 2013, p. 60), a favore di ontologie che prospettano rapporti diversi. Philippe Descola, uno dei maggiori protagonisti di tale dibattito, da tempo si è dato tra gli obiettivi quello di «faire prendre conscience que la manière dont *l'Occident moderne se représente la nature est la chose du monde la moins partagée*. Dans de nombreuses régions de la planète, humains et non-humains ne sont pas conçus comme se développant dans des mondes incommunicables et selon des principes séparés; l'environnement n'est pas objectivé comme une sphère autonome; les plantes et les animaux, les rivières et les rochers, les météores et les saisons n'existent pas dans une même niche ontologique définie par son défaut d'humanité. Et cela semble vrai quels que soient par ailleurs les caractéristiques écologiques locales, les régimes politiques et les systèmes économiques, ressources accessibles et les techniques mise en oeuvre pour les exploiter» (Descola, 2005, p. 56; corsivo mio)

Attorno alla svolta ontologica si è generato un confronto dalle dimensioni ormai poco controllabili (cfr. per l'Italia, A. Mancuso, 2014, 2016, 2018; Brigati, Gamberi, 2019). L'ampiezza delle riflessioni sulle “ontologie indigene” non è solo lo specchio di un rinnovato interesse per saperi e pratiche di vita “altri”, ma risiede in molteplici riflessi, tanto teorici quanto del vissuto etico-politico dell'impegno accademico e civile, mai praticati a sufficienza e in modo diffuso, nonché in implicazioni di tipo politico. Per Holbraad, Pederesen e Viveiros de Castro (2014), l'antropologia è *ontologicamente politica* dal momento che «an anthropology that is constitutively anti-authoritarian, making it its business to generate alternative vantages from which established forms of thinking are put under relentless

pressure by alterity itself, and perhaps changed. One could even call this intellectual endeavor revolutionary, if by that we mean a revolution that is “permanent” in the sense we proposed above: the politics of indefinitely sustaining the possible, the “could be”». Solo per citarne alcuni, vi sono effetti “operativi” legati allo smantellamento della contrapposizione tra la nozione di “natura” e quelle di “cultura”, “società”, “esseri umani”, “esseri non umani”, “animali”, “piante” ecc., a favore sia di processi di decolonizzazione del pensiero, sia della ricerca di modelli di vita alternativi in grado di affrontare il futuro. Vi sono poi i riflessi politici legati alla lotta per i diritti all’autonomia territoriale e politica delle popolazioni indigene, tanto più intensi se posti in relazione al ruolo anti-etnocentrico dello smembramento dell’asse portante su cui si regge storicamente l’ontologia dell’“Occidente moderno” (cfr. Tallè in questo volume): il suo perdurante atteggiamento predatorio nei confronti della Natura tutta, intesa come inesauribile risorsa a disposizione di determinate società, cancella e opprime popoli che si posano su ontologie diverse. Più la fonte naturale è ritenuta inesauribile, più diverrà insostenibile l’esistenza di chi vive sulla base di ontologie esterne allo scenario politico, scientifico e intellettuale dominante. D’altro canto, come sosteneva Bruno Latour, non esiste una nozione di natura senza una politica che la riguardi: «Da quando il termine è stato inventato, ogni politica si è definita in rapporto alla natura, e ogni tratto di quest’ultima, ogni sua prerogativa e funzione dipendono dalla volontà politica di limitare, riformare, fondare, semplificare, illuminare la vita pubblica» (Latour, 2000: xi).

La consapevolezza del rischio dell’insostenibilità del modo di vivere contemporaneo è ovviamente estesa a tutti gli abitanti del Pianeta e molti studiosi, attivisti e pensatori stanno mettendo in guardia su come evitare una possibile catastrofe (Berry, 2018; Morton, 2018; Safran Foer, 2019; Hallam, 2020) o provano a capire come sopravvivere creativamente su un Pianeta radicalmente precario e contaminato (Tsing, 2015; Haraway, 2019), oppure ancora, provano a immaginare l’avvenire ripartendo dai “collettivi amerindi” [Danowski, Viveiros de Castro, 2017; a queste si aggiungono le voci

degli stessi nativi, come Davi Kopenawa (Kopenawa, Albert, 2003; 2010) e Ailton Krenak (2019, 2020a)]. Altri, immaginando l'approssimarsi della “sesta estinzione” (Leakey, Lewin, 1996), quella dell'*Homo Sapiens*, si sbilanciano a pensare a come potrebbe essere il nostro pianeta senza esseri umani (Lovelock, 1979; Hall, 2011; Kolbert, 2014; Money, 2020; Pievani, 2019).

Prima di lasciarsi andare a scenari apocalittici, c'è bisogno di fare un passo indietro e riflettere brevemente su come, alcuni decenni fa, iniziò lo smantellamento concettuale della contrapposizione natura/società-cultura, per smentire la fondatezza e liceità dell'azione predatoria dell'Occidente.

Non v'è dubbio che molte specifiche vicende della storia dell'umanità, come l'uso del fuoco, la pastorizia, l'invenzione dell'agricoltura, sono manifestazioni del potere umano esercitato sulla natura e pertanto causa della trasformazione del territorio e del paesaggio (Scott, 2018). Secondo lo storico Lynn White, però, ciò che ha giustificato lo sfruttamento indiscriminato della natura, ed è pertanto all'origine dell'odierna crisi ecologica, è il complesso teologico e filosofico ebraico-cristiano storicamente stratificato nel pensiero occidentale, tanto colto quanto popolare: «Especially in its Western form, Christianity is the most anthropocentric religion the world has seen» (1967, p. 1205). Nella seconda metà degli anni Sessanta, le posizioni sostenute da White ebbero un notevole rilievo, tanto da favorire l'affermarsi di un'incipiente etica ambientalista. Secondo lo studioso americano, l'esercizio del dominio sull'ambiente ebbe inizio con la vittoria del cristianesimo sul paganesimo e fu la più grande “rivoluzione psichica” della storia dell'Occidente: «Christianity, in absolute contrast to ancient paganism and Asia's religions (except, perhaps, Zoroastrianism), not only established a dualism of man and nature but also insisted that it is God's will that man exploit nature for his proper ends. At the level of the common people this worked out in an interesting way. In Antiquity every tree, every spring, every stream, every hill had its own genius loci, its guardian spirit. These spirits were accessible to men, but were very unlike men; centaurs, fauns, and mermaids show their ambiva-

lence. Before one cut a tree, mined a mountain, or dammed a brook, it was important to placate the spirit in charge of that particular situation, and to keep it placated. By destroying pagan animism, Christianity made it possible to exploit nature in a mood of indifference to the feelings of natural objects» (p. 1205).

Anche se White ricevette varie critiche, recenti ricerche sulle radici teologiche della dominazione umana sulla Natura non smentiscono affatto le sue posizioni (cfr. Hall, 2011), e «molte delle fonti della dottrina ebraico-cristiana sembrano presentare una rappresentazione radicalmente dualista» (Pellegrino, Di Paola, 2019, p. 40; 2018), sviluppata e articolata nei secoli con enfasi diverse, fino a giungere ai giorni nostri a una versione laica, amplificata dalla portata applicativa che l'alleanza tra tecnologia e scienza ha permesso (White, 1967, p. 1206). Dopo più di cinquant'anni dalle sue riflessioni, vari settori delle scienze, la società e l'economia capitalista e liberista, il mondo delle industrie estrattive (e non solo), l'azione delle politiche coloniali antiche e moderne, l'agroindustria pro-OGM, l'ingegneria genetica, gli stili di vita e di consumo quotidiani degli individui, i comportamenti di costoro verso gli animali e le piante, le risorse in genere, le concezioni degli spazi urbani in relazione a quelli non urbani, ecc., hanno continuato a poggiarsi anche indirettamente sugli stessi presupposti presentati da White: «Both our present science and our present technology are so tinctured with orthodox Christian arrogance toward nature that no solution for our ecologic crisis can be expected from them alone. Since the roots of our trouble are so largely religious, the remedy must also be essentially religious, whether we call it that or not. We must rethink and refeel our nature and destiny» (1967, p. 1207).

La visione di White non faceva ulteriori riferimenti, oltre alla crisi ecologica, agli effetti socio-politici legati a catena, ossia a fenomeni come il colonialismo, la discriminazione razziale, lo schiavismo. L'ecofemminista Val Plumwood, un trentennio più tardi, concentrò le sue critiche contro quella che definì la “rete di dualismi” su cui si fondano i valori identitari e gerarchizzanti che il pensiero occidentale ha usato e usa come strumenti di dominio e di sfrut-

tamento (1993). La separazione radicale tra umano e non umano, è alla base della forza distruttiva dell'Occidente: da tale separazione è andato generandosi un mondo dicotomico, popolato da soggetti attivi raziocinanti dominanti, gli umani, e oggetti passivi non raziocinanti dominati, i non-umani. Ciò ha dato l'ebbrezza all'operato umano dell'Occidente di poter dominare tutto ciò che è non-umano, portandolo a negare la dipendenza da esso, dal momento che la dimensione ecologica è stata ridotta ad un semplice "technological problem to be overcome" (Plumwood, 2002, p. 105).

Tali importanti prospettive tendono a ignorare che tra i soggetti rappresentati dall'assetto gerarchico dell'Occidente come "naturalmente" dominati, passivi, e pervasi da credenze non raziocinanti ci sono tutti quei popoli del mondo che non condividono il paradigma occidentale denunciato da White, definiti, ieri come oggi, "primitivi". Eccetto alcuni importanti esempi, e in assenza di un reale spazio democratico dato alle voci dei nativi, tuttora sono maggiormente gli antropologi a dare voce al punto di vista dei popoli indigeni o di quei settori della popolazione che non vivono del paradigma occidentale, i quali continuano ad essere percepiti come separati o esclusi dal contesto umano globale, quando non fisicamente soppressi: negli ultimi anni sono stati assassinati centinaia di leaders indigeni in America Latina (4 al mese secondo fonti ONU)² e nel mondo, senza suscitare nessuna indignazione. Un ulteriore dualismo noi/altri, noi/loro, tenuto in vita anche da chi si schiera contro i dualismi e le inferiorizzazioni storiche, o contro le discriminazioni nei confronti di aspetti della vita che noi chiamiamo piante, animali ed altro.

Negli ultimi decenni la filosofia dell'ambiente ha prestato una timida attenzione alle prospettive ontologiche indigene; ad esempio Laurie Anne Whitt et al. (2001), Donna Haraway (2019) e nello specifico Matthew Hall (2009, 2011, 2019), attingono alle prospettive indigene sulle forme di vita «to incorporate cultural and metaphysical influences into botanical studies – perhaps the rendering of a more philosophical botany» (Hall, 2011, p. 4). Tra le prospettive e i processi di inclusione tra forme di vita, Hall dedi-

ca riflessioni alle prospettive indigene che non presentano «radical ontological schism between plants, animals, or humans. Plants are not zoocentrically dualised as inferior and are not placed at the bottom of a natural value-ordered hierarchy». Riflettere sulle ontologie indigene non è servito a Hall solo a fini argomentativi per mettere in opposizione contrastiva il pensiero “iperseparativo” occidentale con quello nativo, ma per cogliere nelle ontologie ed epistemologie indigene quel nesso relazionale e al tempo stesso autonomo tra forme di vita alla base della sostenibilità esistenziale: «Indigenous lifeways may “offer insights that may help dominant societies unlearn some things and become open to other ways of knowing the world» (Grim, 2001, p. 51 cit. in Hall, 2011, p. 99), e forse anche viverlo in altra maniera. Il botanico e studioso di foreste David George Haskell ha espresso un’analoga posizione, ritenendo le cosmologie (da lui definite “spiritualità”) dei popoli amazzonici in particolare come «elaborate da generazioni e generazioni di filosofi empirici e pragmatici», che noi non saremmo però in grado di comprendere, o lo saremo solo in parte ma mai del tutto e mai dall’interno, «senza aver vissuto, nel proprio corpo, la relazione con la comunità della foresta» (2018, pp. 20-21).

Nel contesto italiano recente, Gianfranco Pellegrino e Marcello Di Paola (2018, 2019), seguendo in parte il lavoro di Hall, tengono in conto l’esistenza delle ontologie indigene, ricorrendo spesso e principalmente al lavoro di Descola (2013). Per loro, però, al contrario di Hall, lo spazio dedicato alle concezioni della natura diffuse nelle culture indigene (Pellegrino, Di Paola 2019, pp. 75-81) è racchiuso in poche pagine: la varietà delle ontologie o prospettive sulle forme di vita riassunte nell’etichetta di *animismo*, non sembrano offrire né un vero e proprio contributo al dibattito attorno agli aspetti etici e politici della tutela del nostro pianeta, né riflessioni sulle pratiche di vita e sull’uso delle risorse che non hanno preso parte a quelle attività umane causa della crisi planetaria, oggi racchiusa nel termine Antropocene o Capitalocene (Moore, 2017). La Natura, sia essa intesa in maniera separata dagli umani oppure no, e la riflessione sul suo stato di crisi messo in moto da un imperituro senso di colpa col-

lettivo dell'Occidente, per Pellegrino e Di Paola sembra rimanere un affare dell'Occidente stesso, o comunque un problema che può risolvere il pensiero occidentale chiuso nei propri ragionamenti.

Non sono di questa opinione Whitt, Haraway, Hall, e Haskell, prima citati, e lo sono ancora meno gli antropologi, come Philippe Descola altri (Viveiros de Castro, Sahlins, Latour), i quali hanno denunciato che il “naturalismo occidentale” non solo è causa del depauperamento della Terra ma, imponendo la sua visione della natura, ha trasformato l'ambiente di chi ne ha una visione opposta, con conseguenze tragiche: «[il naturalismo occidentale] a causa della frattura istaurata tra il mondo degli umani e quello dei non-umani, ha trattato la natura come un terreno di sperimentazione e un giacimento inesauribile di risorse, con le conseguenze che conosciamo. Il colonialismo ha trasportato questa concezione e questi usi della natura a tutte le latitudini ed è quindi dalla seconda metà del XIX secolo che alcune popolazioni non moderne [sic] hanno visto il loro ambiente di vita trasformarsi in maniera drastica in conseguenza della sovrapposizione della nostra visione della natura sulla loro» (Descola, 2013, p. 111).

Le implicazioni teorico pratiche di queste come di altre considerazioni sono di grandissima portata, superiore agli obiettivi di questo contributo, motivo per cui non mi sarà possibile proporre una riflessione dettagliata. Come sottolineavo, l'ampiezza del dibattito è fuori controllo, mostrando a volte capziosità e disattenzioni per le implicazioni e l'impegno etico-politico che dovrebbe richiedere (A. Mancuso, 2016). Recentemente, Benadusi, Lutri e Sturm hanno proposto di riorientare l'interesse per le relazioni tra umani e non umani a favore di un'onto-politica (cfr. Breda, 2016; Zanotelli, 2016) all'interno di un «debate driven not only by cognitive needs, but also – as we will see – by ethical and political instances born in response to the intensification of environmental crisis and “natural” disasters in the world and the fresh outbreak of social inequality due to neoliberalism» (2016, p. 80). Una dimensione del tutto legata al contrasto alla “diseguaglianza sociale” è la crescente domanda di giustizia ambientale che sottende di fatto cre-

scenti “conflitti ontologici”, ovvero contrapposizioni per l’esistenza di differenti *life-worlds* (Blaser, 2013; Burman, 2017).

In questo lavoro vorrei riflettere su come la caduta del confine tra natura e società, e tra forme di esseri viventi diversi, messa in atto dalle scienze biologiche, stia offrendo una sorta di continuità inedita tra ontologie scientifiche, in particolare quelle che studiano le piante, e ontologie native, che si fondano su presupposti continuativi e relazionali tra forme di vita a cui le scienze della vita stanno giungendo dopo aver percorso, nella storia, cammini attraverso metodi e teorie controverse. Vorrei avanzare l’ipotesi che i diversificati pensieri nativi che non aderiscono al paradigma naturalista occidentale si riconoscerebbero nelle consapevolezze raggiunte dalle odierne scienze botaniche. Questa “continuità” tra scienza ed ontologie indigene, ma soprattutto tra pratiche e saperi, ha una grande rilevanza in relazione alle possibili risposte congiunte da dare per un’azione politica contro l’insostenibilità del sistema attuale di accaparramento delle risorse e dei territori e a difesa dei diritti che vedono senza discontinuità popoli nativi e ambiente (Rose, 2005; Allison, 2015). Risposte che hanno un potere di reazione scalare e capacità di incidenza indubbiamente diverse a seconda delle posizioni inferiorizzate e marginalizzate che le popolazioni native sono state costrette ad occupare all’interno dei propri Stati e a seconda dello status, a partire da quello giuridico, assegnato alla “natura” e/o all’ambiente. La messa in atto politica della continuità tra ontologie scientifiche e native potrebbe dare strumenti di contrasto, certo di non facile gestione, nei confronti della difesa dei diritti della “Natura”, non più separata dalla nozione di società/cultura e non più gerarchizzata al suo interno. Torniamo a sottolineare, come sostiene Tsing (2015), che è tale separazione ad alienare natura e società, rendendo risorse e persone isolate e mobili, dunque soggetti vulnerabili all’esproprio. Le antiche e le attuali forme di colonizzazione hanno imposto, nel corso della storia, i loro principi di predazione, negando l’intreccio tra forme di vita umane e non, come la botanica ci sta indicando, ma anche come i saperi e le pra-

tiche native da tempo ci hanno mostrato, secondo quella che Deborah Rose (2005) ha definito *the indigenous ethic of connection*.

Questo lavoro si compone di due parti connesse³: nella prima rifletto su aspetti centrali della “svolta botanica” a partire dai punti di vista delle odierne scienze delle piante, come rappresentative di un rilevante processo di auto-decolonizzazione che obbliga a ripensare in maniera radicale le basi ideologiche e politico-economiche su cui si regge molta parte delle pratiche socioeconomiche capitaliste e neocolonialiste delle società industrializzate in generale. Tale “svolta botanica” converge di fatto con un complesso ontologico condiviso nelle sue fondamenta da molte popolazioni indigene, non in senso strettamente etnobotanico. Analizzerò tale convergenza nella seconda parte di questo lavoro, a partire dagli ikoots (huave) di San Mateo del Mar (Oaxaca, Messico), pescatori di ambienti lagunari lungo le coste dell’Oceano Pacifico, per mettere in evidenza come la costruzione delle relazioni “con” e “tra” forme di vita sia analoga a quelle presentate dalle ontologie della “svolta botanica”. Non ho voluto proporre un punto di vista “fitocentrico” in alternativa alla lente dell’antropocentrismo, ma mostrare piuttosto continuità tanto dense da chiedersi se gli ikoots si identifichino con le piante e dunque “agiscano come” esse, condividendo quei principi e quelle strategie necessarie ai viventi per fondare e garantire una vita collettiva su questa terra, costruita soprattutto sulla base della *ethic of connection* prima citata, ossia sulla base di diffuse e ricercate relazioni eterocentrate, inter e trans-specifiche, con il maggior numero di forme di vita possibili.

Il problema è che la forma eterocentrata di agire su questa terra in maniera correlata e in continuità con altre forme di vita, per gli Ikoots come per moltissime altre popolazione indigene, è antitetica al paradigma dominato da politiche neo-coloniali sempre più esacerbate rispetto allo sfruttamento “insostenibile” delle risorse (Zanotelli, 2016; Vindal Ødegaard, Rivera Andía, 2019; Tetreault, McCulligh, Lucio 2019). Gli ikoots vivono ormai da decenni assediati da politiche energetiche ed economiche di vastissima portata in atto nell’Istmo di Tehuantepec (Oaxaca e Veracruz; cfr.

Velázquez et. al., 2009), le quali comprendono mega-progetti estrattivisti e “modernizzatori”: una raffineria di petrolio, parchi eolici, attività di estrazione di minerali e la costruzione del Corredor Transistimico che dovrebbe unire l’Atlantico al Pacifico. Tutti progetti dall’enorme e in parte imprevedibile impatto ambientale, che hanno già avuto l’effetto di provocare profondi conflitti territoriali, politici e socio-economici all’interno delle collettività indigene, oltre che tra queste, le istituzioni e le imprese (Tallè in questo volume; Zanotelli, Tallè, 2019; Lucio, 2019). In questi conflitti, le parti in causa (lo Stato, le imprese, i comitati di difesa dei diritti indigeni, i nativi e il loro quotidiano) hanno fatto ricorso alla nozione di “natura” o di “ambiente” pur essendo ognuna di esse “portatrice” attiva di ontologie diverse e spesso del tutto contrapposte. Tali conflitti, però, hanno ovunque effetti subdoli e devastanti sui saperi e sulle pratiche native, costretti ad essere messi in secondo piano, se non in discussione, sebbene siano proprio questi a poter indicare strade alternative al presente (Borgnino, Cottino, Scionti, Tallè, Van Aken in questo volume), convergendo in ciò con le ontologie espresse dalle odierne scienze della vita occidentali e, nel nostro caso, a partire da quelle botaniche.

In questo quadro molto complesso, tanto le ontologie botaniche quanto le ontologie native, come nel caso degli ikoots, potrebbero costituire insieme non una generica alleanza, ma una piattaforma colma di “fatti” e di principi paradigmatici, che spinga al cambio di rotta nelle strategie di dialogo o di lotta contro il dominio delle politiche neo-estrattiviste e che favorisca un’etica pluralistica delle forme di vita e scelte di convivenza adeguate tra di esse. Una piattaforma in grado di dialogare con le istituzioni per la rivendicazione di diritti, dove potrebbero essere trovate le risposte alla domanda: «How can Amerindian strategies to preserve localised communities in extractivist contexts contribute to ways of thinking otherwise?» (Vindal Ødegaard, Rivera Andía, 2019).

Prima parte

2. Prima della svolta botanica: una lunga storia di discriminazioni

Negli ultimi anni, come abbiamo visto, è apparso sempre meno sensoriale che per le scienze della vita il confine tra umano e non umano sia fittizio e frutto di pregiudizi storici. Ciò è avvenuto spesso a partire da un'espansione applicativa di specificità un tempo considerate esclusive degli esseri umani e ora sempre più condivise con altri esseri animati e nello specifico mammiferi, uccelli (cfr. Ackerman, 2018), insetti, cefalopodi (ossia polpi, calamari e seppie; cfr. Godfrey-Smith, 2018)⁴, e alcuni anfibi. Ad essi sono riconosciute dimensioni "pregiate" degli esseri umani che non riguardano solo capacità agentive: gli vengono ascritti anche diversificati gradi di soggettività, dai quali derivano scelte creative trasmesse alla progenie, capacità di risolvere problemi inattesi, adottare deliberati comportamenti trasgressivi contro le norme del gruppo, usare linguaggi specializzati, provare sentimenti⁵.

Solo recentemente per il mondo vegetale è avvenuto un processo di "riconoscimento" analogo, reso di ampio dominio grazie ad una ricca letteratura scientifica e di alta divulgazione, in cui le piante, gli alberi, le foreste, i boschi, le selve e i funghi (cfr. Sheldrake, 2020) stanno imponendosi all'attenzione come esseri viventi complessi a cui sono stati attribuiti scientificamente movimenti, sensi, saperi trasmissibili, memoria, strategie intelligenti, capacità comunicative e di scelta (rischio compreso), forme di vita sociale intraspecifica e transpecifica, riconoscimento del Sè e dell'Altro, legami di parentela, sistemi di riprovazione morale, competizione, cooperazione e solidarietà, strumenti di difesa, se non di offesa (piante non carnivore comprese), gusto e disgusto (cfr. Hallé, 1999; Castiello 2019 e la sua più che considerevole bibliografia). I moltissimi biologi che si stanno dedicando a diffondere i risultati delle ricerche sul mondo delle piante hanno collaborato all'abbattimento delle frontiere tra mondo animale e vegetale, tra mondo animato e inanimato, partendo dalla denuncia contro lo zoocentrismo e lo

zoomorfismo (Hallé, 1999) su cui erano basate storicamente le scienze biologiche, legate a persistenti paradigmi filosofici: «Zoocentrism is a method for achieving the exclusion of plants from relationships of moral consideration. For want of a better term, it is a political tool in an exclusionary process [...] Zoocentrism dualising force, responsible for depicting plants as inferior beings and as the natural base of a human-dominated» (Hall, 2011, p. XVIII).

Tale accusa è stata ripresa coralmemente da biologi e filosofi dell'ecologia come Coccia (2018), Pellegrino e Di Paola, definendolo «lo sciovinismo antropologico/antropocentrico [...] [che] non ammette un valore alle piante in quanto tali [...]» (2019, p. 16) e il mondo vegetale è stato emarginato come un'alterità inferiore e manchevole. Anche in questo caso, per essere superiore e dominante, l'identità di una collettività, nello specifico quella degli esseri animati, è andata sostenendosi sull'inferiorità attribuita agli Altri, tanto più se, come nel caso delle piante, considerati radicalmente diversi. Secondo Hall (2011, p. 137), la squalificazione dell'ontologia vegetale ha avuto un ruolo importante nell'aver consentito di porre gli umani in una posizione al di sopra del vasto mondo naturale e separato da esso. Ciò ha aperto la porta ad «un giudizio di valore implicito che attribuisce agli animali – quelli umani in particolare – maggior valore rispetto al resto della natura» (Pellegrino, Di Paola, 2019, pp. 11-12; cfr. Arbor, 1986; Coccia, 2018, ecc.). L'accusa è rivolta da molti pensatori all'insieme delle correnti del pensiero occidentale, che per secoli hanno imposto questa visione discriminante interna coerente quella della Natura come entità separata. Matthew Hall nel suo lavoro *Plants as a Persons* (da me più volte citato), ha ripercorso in maniera dettagliata tale intricata e non sempre lineare storia (2011, pp. 17-71) all'interno della quale c'è un filo conduttore, che unisce secoli di speculazione, secondo cui le piante sono «subject to human use because Aristotle declared them devoid of reason, sensation, and impulse. To Aquinas, this was a sign from God that they were “naturally enslaved and accommodated to the uses of others” [...]. This backgrounding of plants can be read as a deliberate move to expand human claims on the natural world while avoiding moral consequences» (ivi, p. 70).

Quella della discriminazione delle piante è una storia nella storia della separazione tra Natura e Società e della conseguente gerarchizzazione tra forme viventi giunta fino a noi. Come Emanuele Coccia ha recentemente affermato, «le piante sono la ferita sempre aperta dello snobismo metafisico che contraddistingue la nostra cultura. Sono il ritorno del rimosso, di cui ci dobbiamo sbarazzare per poterci considerare diversi: uomini, razionali, esseri spirituali. Sono il tumore cosmico dell'umanesimo, i residui che lo spirito assoluto non riesce a eliminare» (2018, p. 11). L'estromissione delle piante dalla riflessione filosofica e l'emarginazione nelle ricerche delle scienze della vita hanno avuto conseguenze anche sul piano del dibattito attorno all'estensione del riconoscimento dei diritti a favore di forme di vita diverse da quella umana: se per il mondo animale è in corso da decenni un riconosciuto ed efficace movimento che si batte per la "liberazione degli animali" (si veda in questo volume Montinaro), non si può dire che ce ne siano di altrettanto efficaci che riguardino le piante, sebbene la vita sul nostro pianeta sia possibile in primo luogo perché esiste il mondo vegetale e non solo per motivi direttamente funzionali. Come sostengono Hustak e Myers, promuovendo una visione "affettiva" dell'evoluzione in cui è favorito il principio della coevoluzione degli organismi che non re-agiscono per effetto della concorrenza tra specie ma piuttosto per l'interdipendenza tra organismi e forme di vita non sempre direttamente correlate tra di loro, «in an involuntary view, plants are alchemists who turn sunlight and carbon dioxide into volatile utterances and innovative forms of atmospheric media amenable for long-distance expression. They are artisans who craft mimetically responsive anatomies». (2012, p. 104).

Ad oggi, sulla storica discriminazione verso le piante continua a pesare la scalarità data al valore delle varie forme di vita esistenti, secondo la quale la "superiorità" della vita animale non è in discussione: «gli animali contano moralmente più delle piante» (Pellegrino, Di Paola, 2019, pp. 15-16). L'accusa di discriminazione è mossa da questi studiosi anche ai contemporanei filosofi dell'ambiente, secondo cui le piante mancano di un'attribuzione di valo-

re in sé, se non subordinato alla loro utilità per la vita degli esseri animati, per gli equilibri di un tutto eco-sistemico, per contenere “scintille” di vita animale, o per fini estetici: «se le piante hanno un valore, ce l’hanno estrinsecamente e derivativamente. [...] Le piante hanno valore come quasi-animati, o come quasi-cose: come ingranaggi, come strumenti o come opere d’arte» (ivi, p. 16).

Dato che in questa sede non sarà possibile proporre una ricostruzione della storia di tale discriminazione (già peraltro molto efficacemente esposta da studiosi esperti), mi soffermerò su alcuni aspetti ricorrenti e paradigmatici di questa storia: innanzitutto la contrapposizione tra animato e inanimato, che ha comportato la negazione a catena di attributi e capacità oggi “restituiti”, non senza un acceso dibattito, come quelli di intelligenza, agentività, persona. Queste “restituzioni” non godono tra tutti i biologi di un riconoscimento unanime; ancora una volta il centro del contendere ruota attorno all’essere umano come misura di tutte le cose e dunque la restituzione sarebbe avvenuta cedendo all’antropomorfismo se non, peggio, all’antropocentrismo. Il dibattito in merito è molto acceso e ciò mette in luce quanto sia forte la resistenza attorno al riconoscimento dei diritti delle piante come soggetti fuori dalle considerazioni morali umane (Hall, 2011, p. 1). Tale riconoscimento può sempre celare il «pericolo della razionalizzazione antropocentrica, della compiacenza strategica che fa prevalere sistematicamente gli interessi degli umani su quelli dei non agenti è sempre una tentazione enorme, visto che i non agenti non potranno protestare» (Pellegrino, Di Paola, 2019, p. 168).

3. L’assenza di movimento: un falso stigma per inferiorizzare le piante

Se è pur comprensibile che tra vita animale e vegetale ci siano dimensioni comportamentali e scale temporali così differenti da far percepire la distanza tra di esse come incommensurabile, è solo per via di uno storico pregiudizio antropocentrico, fondato sulla superiorità dell’animatezza sulla (apparente) inanimatezza, che nel-

la cultura occidentale la vita delle piante è stata per secoli relegata al valore “decorativo”. L’attribuzione di inanimatezza imputata alle piante è stata utilizzata come metafora dello stato in cui vi è assenza di coscienza, conosciuto appunto come “stato vegetativo”, un termine peggiorativo che segnala l’assenza di sensibilità e di sentimenti (cfr. Hallé, 1999; Pellegrino, Di Paola, 2019). Tale pregiudizio è alla base delle riflessioni di quegli studiosi intenti a sconfiggere dualismi e gerarchie presenti nel pensiero naturalista occidentale: «Most often rendered as the static, aesthetic objects of still-life paintings, plants are most frequently left at the bottom of those persistent hierarchies of living beings that identify outward movement and action as signs of agency and aliveness. Plants tend to get left in the undergrowth, relegated to the background against which the real action of the world plays out» (Hustak, Myers, 2012, p. 80).

Cartoni animati esclusi, è palese che le piante non si spostino, non possano correre e, come afferma il neurobiologo vegetale Stefano Mancuso, non possano letteralmente fuggire. In realtà, le piante sono in costante movimento alla ricerca della luce, di sostanze per il loro nutrimento, la loro difesa e riproduzione, e ciò avviene in interazione con il contesto, attraverso la crescita radicale e delle chiome, producendo odori benefici o velenosi, emettendo messaggi “chimici” a seconda delle circostanze. L’aspetto più interessante è che nell’attivo e reattivo processo di crescita le piante vivono cercando spazi consoni per la loro vita, “negoziandoli” con gli altri esseri viventi della loro stessa famiglia e con le altre specie (compresa quella umana). Questi aspetti sono venuti alla luce nel tempo e solo in seguito alle dimostrazioni del botanico Wilhelm Pfeffer, che nel 1896 realizzò un filmato in *time lapse* grazie al quale la percezione comune delle persone dovette cambiare di prospettiva: non era più possibile guardare qualsiasi tipo di pianta come «qualcosa di esteticamente piacevole, ma pressoché inanimato» (S. Mancuso, 2017, pp. 92-95), bensì come esseri viventi di cui si potevano osservare e studiare azioni e comportamenti.

Da allora sono stati compiuti passi verso la liberazione delle piante dalla catena di pregiudizi da molti neurobiologi delle piante, a partire da botanici come Francis Hallé (1999), che propose un cambio di visione complessiva: le piante, sebbene rimangano radicate alla terra, che è spesso il luogo dove sono nate, hanno una vita in costante movimento grazie alla capacità delle loro parti (foglie, rami, steli, tronchi) di orientarsi per cercare di catturare quanto più possibile le radiazioni solari. Le piante, “nutrendosi” di una fonte quasi onnipresente, non hanno avuto bisogno di spostarsi e pertanto si sono radicate alla terra (cfr. Trewavas 2003). Ciò, però, non esclude appunto il movimento: «le piante si muovono per garantirsi la fotosintesi [...]. Il movimento delle piante è intimamente legato alla loro crescita ed è estremamente utile per esplorare l'ambiente circostante [...]. In altre parole se una pianta smettesse di muoversi, morirebbe» (Castiello, 2019, p. 59). Gli animali, come esseri eterotrofi (carnivori, vegetariani o onnivori che siano), sono invece costretti a muoversi in continuazione in termini spaziali ampi per cercare le energie del proprio sostentamento, offerte da (o prendendo) altri organismi mobili o immobili. Il biologo Anthony Trewavas, uno dei pionieri della neurobiologia botanica, ha sostenuto che l'intelligenza delle piante (2003) sta nella capacità di crescita e sviluppo che è adattativamente variabile nel corso della vita di ciascuna di esse. I movimenti delle piante non sono affatto guidati da riflessi meccanici pre-programmati, ma al contrario rispondono alle condizioni dell'ambiente, grazie a quella che viene definita *plasticità fenotipica*: «This phenotypic plasticity is the ability that plants have to change their morphology in response to changes in the environment in order to maintain the integrity and increase the reproductive fitness of individual plants [...]. Phenotypic plasticity is made possible by modular structure of plants (animals have a fixed non-modular structure)» (Hall, 2000, p. 173).

Il movimento è pertanto espressione di un'intelligenza che caratterizza comportamenti specifici come risposta a segnali interni ed esterni (Trewavas, 2003, p. 1). Non è un caso che lo psicobiologo Umberto Castiello dedichi un intero capitolo del suo li-

bro, *La mente delle piante* (2019, pp. 59-79), ai numerosi tipi di movimenti che le piante compiono coinvolgendo tutte le loro parti, radici comprese⁶. La ricerca mette in luce che le piante si muovono intenzionalmente, pianificando i movimenti in base agli obiettivi da conseguire e tenendo conto delle informazioni che percepiscono sul loro stato e sull'ambiente circostante in modo da avere una crescita misurata: «ciò implicherebbe che le piante abbiano la capacità di rappresentarsi lo stimolo e pianificare una sequenza di eventi motori adeguati e in reazione a esso» (ivi, p. 73). Altrettanto complesso se non di più è il movimento delle radici dal momento che ad esse è affidata «l'esplorazione del terreno, l'estrazione dei minerali, l'evitamento di ostacoli, l'assorbimento dell'acqua per sostenere le funzioni primarie delle piante» (ivi, p. 76). Hall (2009, pp. 174-176) ad esempio sottolinea come il comportamento delle radici, in quanto organo strettamente controllato dall'organismo nel suo insieme, rappresenti al meglio quella plasticità fenotipica che consente alla pianta di adattarsi a nuove condizioni o al cambiamento di esse. Anche l'attività delle radici è guidata da intenzionalità e consapevolezza dell'ambiente in cui si trovano a muoversi, per esplorare, cercare nutrienti, evitare aree poco idonee o contatti competitivi con radici di altre piante, imparando (per tentativi ed errori) ciò che è necessario per rispondere alle sfide dell'ambiente in maniera ottimale, o per ridurre al minimo stress e traumi indotti dai cambiamenti.

Per molti biologi la differenza tra esseri animati e piante non è grande: «è più quantitativa che qualitativa», afferma Stefano Mancuso, fondatore in Italia della neurobiologia vegetale (2006, p. 20), «infatti le più importanti vie metaboliche in piante e animali sono simili» (ivi, p. 21). In tutto ciò le radici, come sede delle attività simil-neuronali, «diventano l'organo più importante della pianta, i loro apici formano un fronte in continuo avanzamento con innumerevoli centri di comando. L'intero apparato radicale guida la pianta con una sorta di cervello collettivo, o meglio, di una intelligenza distribuita su una larga superficie che mentre cresce si sviluppa, acquisisce informazioni importanti per la nutrizione e per la sopravvivenza della pianta» (ivi,

p. 23). Anche Mancuso definisce “intelligente” l’attività delle radici, che archiviano informazioni e dunque hanno meccanismi mnemonici (Mancuso, Viola, 2013, pp. 107-135) che, pur facendo a meno di cellule nervose come quelle degli animali, funzionano come tali, conservando informazioni legate al vissuto e soprattutto trasmettendole per via radicale, ma anche attraverso il fogliame, alle altre piante della stessa famiglia e ad altri esseri del mondo vegetale di specie diversa, come i funghi. D’altronde anche i computer sono definiti intelligenti e non hanno cellule nervose.

L’idea che le piante e gli alberi siano entità collettive piuttosto che “individui” costituisce un altro di quegli snodi concettuali molto significativi nell’economia della discussione attorno alla complessità del mondo vegetale e dei suoi diritti rispetto ad altre forme viventi, contro una visione zoocentrica. Di grande interesse speculativo è risultata essere la nozione di piante come “insiemi di individui riuniti gli uni agli altri”, già proposta a metà dell’Ottocento da Alexander Braun (1855, cit. in S. Mancuso, 2017, p. 46) e poi sviluppatasi nel tempo. Per Francis Hallé (1999, 2005, 2019) la gran parte delle piante sono “esseri coloniali” per via di un meccanismo che riproduce la loro unità architettonica, ancor più quando sono alberi, permettendo la formazione di colonie proprio grazie alla reiterazione della medesima architettura. Queste nozioni sono state riprese da Stefano Mancuso, che ha coniato le definizioni di “pianta-colonia” o “unità reiterate”, valide tanto per le parti apicali che per quelle radicali: «Ogni singola radice ha infatti il suo proprio centro di comando autonomo che agisce guidandone la direzione ma che, come in una vera e propria colonia, coopera con gli altri apici radicali alla risoluzione dei problemi riguardanti la vita complessiva della pianta. E l’aver sviluppato un’intelligenza distribuita – cioè un sistema semplice e funzionale che permette loro di trovare risposte efficaci alle sfide dell’ambiente in cui vivono – attesta quanto le piante siano evolute» (2017, p. 46).

Per Hallé, come per Mancuso ed altri biologi, ciò rende le piante, gli alberi in particolare, potenzialmente immortali. Tali nozioni in questo modo assumono un carico ontologico corrispondente ad una rivincita che potrebbe rovesciare la piramide della gerarchia dei vi-

venti, collocando gli umani in una dimensione di fragilità e finitezza piuttosto evidenti. L'anti-zoocentrismo, associato all'"anti-individualità" del mondo vegetale, sembra costituire una fascinazione parallela all'anti-egocentrismo, all'anti-antropocentrismo e al collettivismo dei popoli indigeni unitariamente rappresentati, che li contrappone al medesimo modello egocentrato-individualista-capitalista, sfruttatore e distruttore delle piante e della natura *tout court*. D'altronde, come negare che piante e popoli indigeni soffrano dei medesimi meccanismi di alienazione e inferiorizzazione, così come che i diritti che li riguardano facciano fatica ad essere riconosciuti e rispettati? Un'associazione che storicamente si è spinta a rendere quasi indistinto il mondo naturale e i popoli indigeni che lo abitano, per sottoporli ad una sorta di naturalizzazione complessiva di per sé fonte di discriminazione. Da ciò deriva però anche la costruzione occidentale secondo cui i popoli nativi sarebbero i guardiani dell'ambiente e quest'idea è stata tanto a loro favore quanto premessa per la loro estirpazione.

Comunque sia, le evidenze scientifiche che stanno scardinando il pregiudizio attorno all'immobilità e staticità del mondo vegetale, di fatto stanno aiutando a demolire la più ampia idea di un ecosistema modellato a partire da tali supposte staticità, stabilità e capacità di riprodursi nel tempo in maniera inesauribile secondo principi e meccanismi sui quali l'azione umana ha possibilità di influire a proprio beneficio. Forse sarà per questo che ci sono sacche di resistenza nel complessivo riconoscimento dell'intelligenza delle piante? Sarà che accettando la loro mobilità intelligente si aprono le strade per il riconoscimento dei loro diritti?

4. La questione dell'intelligenza e dei diritti delle piante

Le piante, e gli alberi in particolare, sono delle collettività a tutti gli effetti, o se preferiamo delle "società", create dall'insieme delle reti neuronali che in special modo ciascuna pianta o albero tesse attraverso le sue radici, e non solo, con tutte le altre componenti del-

l'ecosistema, a partire dalle infinite relazioni di protezione, nutrizione, cura, dialogo e scambi intrecciati con piante o alberi della propria famiglia e con le altre famiglie, o con altre specie (cfr. i già citati Hallé, Mancuso, Chamovitz, Castiello, Wohlleben, Maroé). Esiste una definizione Wood Wide Web (W.W.W.) che più di una ventina di anni fa venne proposta sulla rivista *Nature* (cfr. Simard et al., 1997; Helgason et al., 1998) per indicare una fitta vita comunicativa tra piante e una rete di scambi che avviene nel sottosuolo tra piante diverse e funghi, quindi tra specie diverse. Come osserva la microbiologa Manuela Giovannetti, «il 90 % delle piante vive in simbiosi, anche grazie a funghi del sottosuolo che oltre ad essere connettori tra radici, assorbono parte degli zuccheri prodotti dalla pianta e in cambio danno i sali minerali fondamentali come fosforo e azoto». Questi tipi di scambi permangono anche dopo la morte della pianta in superficie permettendole in molti casi di continuare a vivere sotterraneamente, come è successo agli alberi di Nakasaki e Hiroshima sopravvissuti alla bomba atomica e definiti con venerazione dai Giapponesi *hibakujumoku* ('alberi che hanno subito un'esplosione atomica'). Questi alberi di fatto sono esseri viventi testimoni di quella tragedia nucleare, dei reduci a tutti gli effetti (S. Mancuso, 2018, pp. 25-33)... a proposito di immortalità!

Ciò comporta, che per compiere tutte queste azioni, le piante hanno capacità percettive (vista, udito, tatto, gusto), provano sensazioni. Per quanto differenti esse siano, ciascuna segue strategie, compie scelte, comunica, si difende e trae opportunità da altre piante, anche a loro discapito. Le piante pertanto sono esseri "diversamente intelligenti".

Non tutti i biologi sono d'accordo con questa nozione intesa come capacità del tutto parallela a quella degli esseri animati (ma anche le piante lo sono). Daniel Chamovitz, ad esempio, nel suo lavoro *Quel che una pianta sa* (2012), pur affermando che «noi condividiamo la biologia non soltanto con le scimmiette, ma con le begonie e le sequoie», ritiene che la differenza delle esperienze sensoriali sia proprio qualitativa (ivi, p. 146) e non quantitativa. Pertanto, dal momento che non hanno un cervello, ossia quelle strut-

ture e connessioni neurali altamente complesse della corteccia cerebrale presenti nei vertebrati superiori (ivi, p. 145), non è d'accordo nell'attribuire alle piante sentimenti e sensazioni di dolore o di piacere. Nelle ultime pagine del suo avvincente libro afferma che «se teniamo a mente che una pianta non ha un cervello, ne consegue che qualsiasi descrizione antropomorfica è già gravemente minata nelle sue fondamenta» (ivi, p. 145).

Dunque il gradiente antropomorfico varia da studioso a studioso e forse varia a seconda dei lettori o del pubblico a cui ci si rivolge. La discrepanza tra studiosi, oltre ad essere determinata dalla interpretazione e dalla gestione dei dati, sembra in conseguenza ruotare attorno alla necessità di definire le attività e le capacità delle piante; da ciò derivano domande come: quale statuto attribuirgli? Di quale tipo di intelligenza parliamo? Quale senso dare all'agire, al sentire, al ricordare, al comunicare delle piante? Cambierebbe di molto la prospettiva se le definissimo “consapevoli”, anziché “intelligenti” come propone Chamovitz? Il rischio antropocentrico/-morfo sarebbe scongiurato? Ma poi che tipo di rischio sarebbe? Dopo aver abbattuto tante barriere perché avere timore di un eccessivo avvicinamento? O il problema sta proprio nei diritti che scaturirebbero da un'attribuzione di intelligenza?

Le critiche mosse alla Svizzera, che nel 2008 ha istituito un Comitato Etico per proteggere le “dignità” delle piante, come richiesto dalla Costituzione Federale Svizzera, sono molto significative. Il riconoscimento della dignità ha infatti sollevato non poche obiezioni da parte della comunità scientifica. In un editoriale pubblicato su *Nature* (2008, p. 824) si sostiene che, non possedendo autonomia, alle piante non può essere riconosciuta dignità⁷, che ne farebbe dei soggetti etici difendibili da usi e sfruttamenti impropri. Matthew Hall (2009) ha dedicato un intero articolo a dimostrare come le piante invece siano soggetti autonomi e dunque etici, degni di cura e di diritti per preservarne la vita e per sottrarle alla distruzione e allo sfruttamento incontrollato. La nozione di autonomia è ravvisabile nel fatto che le piante esistono per sé stesse ma «the self-organization and the self-purpose of other living be-

ings are integral to the relationships of mutual flourishing (and kinship) that make life on Earth possible» (ivi, p. 177). L'autonomia delle piante costituisce pertanto un tassello della moralità ecologica, per la quale il benessere è un principio condiviso e interdipendente tra tutti i viventi di questa Terra.

La tensione generata dalle argomentazioni apparse su *Nature* (2008) contro il riconoscimento dell'autonomia della piante sembra essere una forma rinnovata di discriminazione nei loro confronti: dall'assenza di movimento all'assenza di autonomia, il passo è breve. La resistenza a riconoscere status elevati alle piante è evidente, così come lo scopo di allontanare il rischio di riconoscere diritti analoghi a quelli riservati agli esseri animati, preferibilmente umani (cfr. Viola, 2020, pp. 111-112). Il timore di perdere il controllo e il dominio su una componente enorme della vita del Pianeta è dichiarato chiaramente dall'editoriale di *Nature*: che ne sarebbe degli esperimenti di ingegneria genetica? E l'agricoltura? Potremmo ancora mangiare i frutti della terra? Oppure riconoscere alle piante la dignità di viventi mette piuttosto a rischio l'antropocentrismo e la sua pretesa di dominio?

5. Antropomorfismo: alleato o nemico di antropocentrismo e zoomorfismo?

Frans de Waal, etologo e primatologo, in una recente intervista rilasciata a Telmo Pievani (29 marzo 2020, *La Lettura*), ha sostenuto che «chi sminuisce le capacità cognitive e il repertorio emozionale degli animali, per rimarcare l'eccezionalità umana, è sempre pronto ad accusare gli altri di antropomorfismo [...]. Io invece più studio gli animali e più faccio fatica a trovare una qualità esclusivamente umana. Quanto al nostro successo, guardando il mondo naturale sempre più devastato da noi, mi chiedo in che cosa consista. Quanto meno, è un successo pieno di inconvenienti».

La questione posta da De Waal è cruciale e ci mette al corrente delle idiosincrasie all'interno del dibattito tra biologi sull'uso di una ter-

minologia antropomorfica di solito stigmatizzata per il timore di attribuire in maniera indebita abilità e specificità umane ad altre specie. Per alcuni costituisce una sorta di anatema contro la scienza (Myers, 2015, p. 38). Secondo De Waal, chi critica il ricorso all'antropomorfismo lo fa invece per non cedere sul primato dell'unicità degli esseri umani: «Se riduciamo tutto ciò che fanno gli animali all'istinto o al semplice apprendimento, la cognizione umana si ritrova sul piedistallo» (2020, p. 66). Per lui il problema andrebbe rovesciato e chi rifiuta l'antropomorfismo, rifiuta di riconoscere la somiglianza tra esseri, umani e non: «L'*anthropodenial*, o 'antropodiniego', come ho definito questo rifiuto, è un approccio che ostacola la possibilità di ammettere serenamente chi siamo come specie» (ivi, p. 68).

Non v'è dubbio che, complessivamente, uno dei punti più delicati nel dibattito sul "riscatto" del mondo delle piante e delle forme di vita non umane in genere risieda tanto nella concettualizzazione, nella rappresentazione, nel lessico usato per parlare degli esseri non umani, quanto nel modo di comunicare e di dialogare con le differenti soggettività che abitano il vivente.

Il dibattito dovrebbe risultare agli antropologi alquanto familiare perché si pone da molti decenni (se non da sempre) le stesse domande nei confronti delle diversità culturali e linguistiche, e dell'alterità in genere. Diversità che sono sempre a rischio di essere intrappolate nelle maglie di interpretazioni etnocentriche: come e con quale lessico parlare e rappresentare le differenze culturali e linguistiche umane? Come dare/restituire le loro voci e i loro punti di vista? Chi ha il diritto di rappresentare l'Altro o gli Altri (inteso/i in tutte le possibili coniugazioni)? Gli scienziati delle forme di vita non umane si pongono domande del tutto simili, forse ancor più radicali nel caso delle piante che non hanno apparati di fonazione come quelli che hanno i non-umani animati (e che chiamiamo animali). Alla stregua dei soggetti marginalizzati, come abbiamo visto, le piante sono considerate come soggetti agentivi verso i quali, come per ciascun aspetto della "natura" bisogna adottare paradigmi dialogici, i quali, secondo Plumwood, «stress instead communicative methodologies of sensitive listening and attentive ob-

servation, and of an open stance that has not already closed itself off by stereotyping the other that is studied in reductionist terms as mindless and voiceless» (2002, p. 56).

A tal proposito, recenti ricerche applicative si stanno proponendo di catturare la “voce” delle piante, in particolare degli alberi, senza ricorrere del tutto alle rappresentazioni degli umani, ma utilizzando diversi strumenti in grado di instaurare una sorta di dialogo diretto con gli alberi. Il *tree talker*, ad esempio, si compone di sensori in grado di fornire in tempo reale una rete di monitoraggio delle funzioni dell'albero, misurando parametri legati al flusso dell'acqua, alla crescita in diametro, alla quantità e qualità del fogliame, alla respirazione, alla salute e alla mortalità, in risposta a fattori umani e climatici (Valentini, 2018)⁸. In altri progetti sono stati messi a punto i *resistografi*, strumenti simili ad un trapano con un ago sottile che perforando la base del tronco è in grado di dare notizie sullo stato di salute dell'albero e sulla sua crescita (Andruetto, 2018). Questi strumenti, che sembrano essere capaci di “intervistare” gli alberi in modo che possano comunicare il loro stato di salute, sono affiancati da altri apparecchi laser, come il LiDAR (*Light Detection and Ranging*), la fotogrammetria digitale ed altri ancora, in grado di dare invece notizie dettagliate sullo stato delle foreste e dei boschi.

Ma possono questi strumenti essere rappresentativi delle voci delle piante e sostituirsi del tutto al discorso su di esse per evitare antropomorfismi?

Il filosofo praghese Erazim Kohák, ispiratore di tanti biologi e movimenti ambientalisti, nel suo celebrato saggio *Speaking to trees* (1993), aveva con lungimiranza indicato quanto la questione trascendesse dalla mera opposizione tra antropomorfismo e biocentrismo, ma piuttosto dovesse riguardare il modo in cui si parla degli umani e della loro posizione nel cosmo, in relazione agli altri viventi; giacché scegliere la modalità del parlare, o di descrivere animali, piante e umani, corrisponde a scegliere tra linee di azione: «When, though, we opt for the one or the other, we are not choosing between truth and falsehood. We are, rather, choosing between two modes of speaking, one that heals and sustains, the other that

hurts and destroys ourselves and our world alike» (1993, p. 383). Dunque l'intera questione va reimpostata a partire da domande diverse sulla modalità di parlare degli umani e del mondo perché da ciò dipende «what mode of transaction is most likely to lead to a sustainable and satisfactory dwelling of humans at peace with the world? How should we speak to trees, how should we treat the trees, other animals, and each other that all of us can live and live at peace?» (ivi, p. 393).

Val Plumwood ha affrontato il problema del come rappresentare, o del come parlare delle forme viventi, ribadendo più volte, a partire da *Feminism and the Mastery of Nature*, che la questione dell'antropocentrismo e antropomorfismo è alquanto ambigua: «there is no good logical reason why we should not speak of the non-human sphere in intentional and mentalistic terms, as we do constantly in everyday parlance, and would hardly be able to avoid. I will argue here that there is no good basis for the general claim that speech is invalidated by anthropomorphism merely on the ground that it attributes intentionality, subjectivity or communicativity to non-humans. And we do not have to make any major adjustment or 'stretching' of the concept of agency to count earth others and nature as agents if, for example, we understand by an agentic being 'an independent centre of value, and an originator of projects that demand my respect'. So what is the problem in these ways of speaking according to the anthropomorphism charge?» (2002, p. 56).

Secondo Plumwood l'antropomorfismo, per quanto possa essere un mezzo impreciso a rappresentare tutte le forme di vita, lascia la porta aperta alla continuità tra forme di viventi, anziché la sua negazione, senza correre il rischio di riproporre una forma di antropocentrismo dal momento che «charges of anthropomorphism require much more work to situate and establish as damaging than is usually accorded them» (2002, p. 57).

Plumwood ha lanciato un accorato appello a utilizzare metodologie aperte e dialogiche, a dedicarsi a narrative più generose e praticare forme di “razionalità dialogiche” capaci di captare le

prospettive altrui, per abbandonare dannosi sofismi e metodologie monologiche... in gioco c'è la sopravvivenza di tutti (2002, p. 61). Sebbene tra i tanti studiosi del mondo vegetale, siano pochi quelli che sembrano aver risposto esplicitamente al vibrante appello della Plumwood, non si può certo negare che attualmente manchino “narrative molto generose”, le quali tra l'altro non solo sembrano soprassedere al problema dell'antropofornismo, ma si adoperano per dimostrare come sia necessario invertire la visione che gerarchizza le forme di vita, senza dover abbandonare un lessico preminentemente antropomorfizzante. Per chiarire quanto l'antropomorfizzazione sia un falso problema farò un breve riferimento al già più volte citato Stefano Mancuso, infaticabile e più che riconosciuto scienziato, che dal 2013 (circa) ha intrapreso anche la complessa via avvicinamento del vasto pubblico al nuovo corso delle scoperte delle scienze botaniche. Egli, come poliedrico protagonista della “svolta botanica”, da lui definita *Plant Revolution* (2017)⁹, in un recente lavoro ha stilato “la prima carta dei diritti dei viventi scritta dalle piante” (come recita la quarta di copertina), denominata *La Nazione delle Piante*, ossia la nazione «di una comunità di individui che condivide l'origine, i costumi, la storia, le organizzazioni e le finalità» (2019, p. 9). Quest'opera si propone di lanciare un manifesto rivolto a tutti, che ristabilisca la priorità di alcuni dei principi della vita indicati dalle piante, che poi sono a garanzia delle vite di tutti. Tale valore è riconducibile ad una vera e propria ontologia vegetale espressione di una storia di comportamenti, capacità e forme di organizzazione che sono in grado di indicare diritti validi per tutti i viventi. Attraverso otto articoli fondativi, la Nazione delle Piante si rivolge agli umani, i primi a dover fare tesoro dei diritti da esse indicati, visto che si comportano «come dei bambini che combinano disastri, inconsapevoli del valore e del significato delle cose con cui giocano» (ivi, p. 10). Mancuso dunque presta la sua pena alla Nazione delle Piante giocando sul filo del paradosso, servendosi di nozioni come *costumi* ed altre legate a istituzioni e funzioni politiche di creazione umana, a partire da quella di *nazio-*

ne, per criticarne altre come *burocrazia*, *gerarchia*, *democrazia*, *consumo* e *sviluppo* (quello imposto da pochi). Ma i ragionamenti proposti dal botanico, lungi dall'essere paradossali, sono punti di vista e vere e proprie ragioni delle piante (e della vita in genere) che rendono paradossale (questa sì) la pretesa umana di dominio quando si arroga diritti di sovranità sulla Terra: «la casa della vita, l'unico posto dell'universo che conosciamo in grado di ospitarlo» (ivi, p. 74) è considerata da una parte di umanità solo come una risorsa da mangiare e consumare. Le ragioni che conducono la Nazione delle Piante a stilare otto articoli di principi e diritti validi per tutti sono quantitative e qualitative. Alcune di tali ragioni riguardano in primo luogo il successo evolutivo: mentre la specie umana ha circa 300.000 anni, il mondo vegetale vive su questa terra da centinaia di milioni di anni. Tale successo dipende strettamente dal fatto che le piante sono soggetti relazionali antigerarchici garanti della relazionalità stessa con le altre forme di vita, e dunque sono di fatto garanti della vita di tutti (art. 1, p. 31)¹⁰, umani compresi. Ne consegue che, come parte di una comunità ecologica, la Nazione delle piante è stata in grado, nel corso della storia, di influire e reagire attivamente ed efficacemente rispetto all'ambiente fisico oltre ogni avversità, eccetto quella umana, e riconosce per sé e per tutte le comunità naturali il diritto a non subire l'interferenza degli umani (art. 2)¹¹. Il loro radicamento è in realtà uno strumento esemplare di flessibilità, di adattamento e di auto-limitazione che media costantemente con le risorse a disposizione, praticando un tipo di crescita sostenibile (o decrescita quando necessario) in equilibrio con gli altri viventi (art. 6)¹². La relazionalità si fonda sul principio del mutuo appoggio: la cooperazione intra- e inter-specifica, più che la competizione, è l'elemento evolutivo vincente, una vera e propria arte della convivenza sviluppata per trarre il massimo beneficio dal radicamento, tessendo relazioni di mutuo soccorso con altri organismi: «la cooperazione è la forza attraverso la quale la vita prospera e la Nazione delle Piante la riconosce come primo strumento del progresso delle comunità» (art. 8, p. 139)¹³.

Il linguaggio delle piante è antropomorfo solo perché è stato affidato ad un umano, ma nulla dei comportamenti e delle capacità delle piante sembra in traducibile e incomprensibile all'esperienza degli umani. Ciò che è fuori scala sembra essere proprio il comportamento di una parte dell'umanità, quella che ha creato per sé narcisisticamente dimensioni extra-naturali, la quale, negando la propria commensurabilità con le altre forme di vita, ha legittimato comportamenti distruttivi della Terra. Il rovesciamento delle parti proposto da Mancuso ci porta oltre la "svolta botanica", oltre la rivendicazione dei diritti delle piante in quanto tali, dato che da questi discendono i diritti per tutte le forme di vita presenti su questo pianeta.

Con parole più informate delle mie, il filosofo agronomo Emanuele Coccia (2019b), durante un'intervista, ha espresso alcune opinioni a proposito della "rivoluzione delle piante" (Mancuso, 2017) particolarmente opportune per una riflessione conclusiva che vada oltre la "svolta botanica": «[nella] scoperta della natura simbiotica della costruzione della vita sul Pianeta, la pianta svolge un ruolo *epistemologico* molto importante rispetto alla vita animale come *paradigma* per vedere, osservare, capire tale forma non ostile di stare al mondo. E questo non perché la pianta non conosca ostilità ovviamente, ma perché l'ostilità non potrà mai essere una dinamica fondativa e strutturale nella vita vegetale, a causa del fatto che la pianta è un organismo autotrofo – capace di vivere solo attraverso luce, anidride carbonica e acqua, senza dover uccidere o sacrificare o cibarsi di altri viventi. Soprattutto la sua autotrofia la rende un organismo vivente che si definisce innanzitutto per la capacità di dare vita ad altri organismi viventi [...]. Con la pianta, la biologia è obbligata a pensare la logica dell'interrelazione di tutti gli esseri viventi sotto una forma diversa di quella del consumo reciproco e dell'entropia. Il miracolo e il paradosso (anche termodinamico) delle piante è che mostrano la capacità della vita di costruirsi a partire quasi dal nulla, da ciò che non vive, e di moltiplicarsi come spontaneamente. Ma soprattutto la pianta mostra il fatto che ogni vi-

vente vive una vita che anima *indifferentemente* il proprio corpo e quello di infiniti altri individui di altre specie» (2019b)¹⁴.

La rivoluzione che la vita delle piante indicherebbe, il suo ruolo epistemologico e il valore paradigmatico, si fondano su aspetti che coincidono con alcune pratiche di vita riconoscibili anche in quelle società umane definite indigene, aborigene, originarie, emarginate e inferiorizzate proprio per i loro modi di vita, di pensiero e di relazione con la “natura”: società eterocentrate e anti-egemoniche, dove prevalgono tipi di comunitarismi fondati sullo scambio reciproco e sulla solidarietà, e basati su ontologie che pongono gli umani in una relazione anti-gerarchica di tipo continuista e interdipendente con le altre forme di vita che ne limitano sfruttamento e predazione. Alla stregua della percezione delle piante, l’alterità radicale addebitata agli umani ha giustificato politiche di rifiuto, emarginazione, sfruttamento, asservimento, schiavitù, ideologie naturalizzanti, sostenute da perduranti politiche coloniali, di esproprio o di modernizzazione forzata, tanto quanto motivi di attrazione e di interesse all’origine sia di stereotipi, di esotismi e tropicalismi di comodo, sia di interesse “scientifico”, come alterità da conoscere, valorizzare e difendere.

La rivoluzione dei diritti delle piante, che potrebbe prendere l’avvio dall’esemplarità dai loro modi di vita, come abbiamo visto, condivide con le rivendicazioni dei diritti degli indigeni, in termini storici e ideologici, la lotta contro la prevaricazione, la discriminazione e l’odierno tentativo di sterminio definitivo. È giunto il momento di compiere un passo ulteriore e creare un ponte tra scienze della vita e pratiche e conoscenze native.

Seconda parte

6. Dalle piante come persone alle persone come piante?

Una delle attribuzioni più complesse date alle piante è stata quella di *persona*, avanzata (non unicamente) da Matthew Hall (2011) in un libro dall'ampio respiro, da me più volte citato. Il dibattito, per certi versi aspro, sorto attorno a questo tema, come ad altri ancora (ad esempio Marder, 2013) ascrivibili a quelli che sono stati definiti in ambito filosofico i *critical plant studies* (cfr. Nealon, 2013)¹⁵, ci fa capire quanto sia difficile fare breccia, se non essere presi sul serio, quando si tenta di abbattere quei confini ideologici e pratici che separano e gerarchizzano forme di vita diverse. Allo stesso modo, spingersi a sostenere che le piante siano *persone* indica che, nell'attuale scenario politico e ideologico, è necessario avvalersi di nozioni sempre più "alte" per assicurare uno status alle piante, in modo che il loro riconoscimento le metta sia al riparo da facili svalutazioni e distruzioni, sia in condizione di veder legittimati i propri diritti. Purtroppo questo sforzo non sembra mai sufficiente! Il geografo Thomas Puleo (2019) sostiene che, data la radicale differenza dell'ontologia delle piante da quella umana, il concetto di persona non può essere applicato e dunque «to call a plant a person is an insult» (2019, p. 224). Le critiche si muovono anche contro tale nozione perché proietterebbe sulle piante un modello umano mentalista che ne offuscherebbe la "natura" (Marder, 2013). Non posso entrare nel dettaglio del dibattito sull'uso della nozione di "persona", comunque di grande interesse, né vorrei ricorrere all'ampia letteratura sull'animismo che Hall utilizza «to understand how relational personhood works, before outlining how such ideas have shaped my own notion of plant personhood» (2019, p. 2).

Piuttosto vorrei proporre un'inversione di prospettive: anziché ragionare sul fatto che sia consono o meno utilizzare nozioni come quella di *persona* (comunque mediata dalla tormentata storia del lessico delle lingue europee), vorrei riflettere sulla possibilità di parlare in alcuni casi di *persone come piante*, quando si constati una con-

tinuità/contiguità, a partire da tratti o specificità “fisiologiche” fondamentali, tra piante e rappresentazioni dell’azione di esseri animati, pratiche relazionali interspecifiche, catene di alleanze tra forme di vita differenti utilizzate da specifiche popolazioni del mondo. Farò riferimento alla lingua *ombeayiiits* (‘la nostra bocca’) e alla cultura degli ikoots, che conosco da decenni, e non ad altri popoli di cui non ho esperienza diretta e non conosco la lingua; ci sono egregie etnografie sulle rappresentazioni del rapporto tra umani e mondo vegetale (Breda, 2000, 2016; Haberman, 2013; Kohn, 2013), o etnografie delle piante (Hustak C., Myers N., 2012; Gibson, 2018; Myers, 2015), che purtroppo non posso prendere in considerazione in questa sede.

Sono consapevole del fatto che possa sembrare un azzardo metodologico ricorrere ad una comparazione tra posizioni della scienza botanica occidentale e “rappresentazioni” che un popolo ha degli umani, dei loro movimenti, dei principi vitali e delle loro pratiche relazionali interspecifiche. Prendo a spunto le riflessioni di Coccia (2019b), che ho appena citato, riguardo il livello paradigmatico per metterle in “azione” in termini applicativi. La fiorente letteratura sulle ontologie indigene, come annunciavo all’inizio di questo lavoro, prospetta la ricchezza di visioni diverse dello stare al mondo degli umani e delle tipologie di convivenza con le altre forme di vita, oltre che condivisione dello stesso spazio e delle medesime risorse. E, sebbene non sia possibile generalizzare su realtà così ampie e diverse, disseminate in ambienti tanto differenti della Terra, le ontologie indigene difficilmente poggiano su dicotomie e antropocentrismi (il che non vuol dire che non siano antropomorfe) a partire dai quali non sono propriamente piramidali e gerarchici.

Entrando nello specifico del paradigma proposto da Coccia, gli ikoots di San Mateo del Mar, sono un popolo di pescatori (prevalentemente) che vive lungo le coste dell’Oceano Pacifico, tra sistemi lagunari permanenti ed altri stagionali, immersi in un contesto paesaggistico molto mutevole (Tallè, 2017, 2019) di dune di sabbia mobili, esposte a venti costanti talvolta molto forti, e territo-

ri ricoperti da vegetazione di selva bassa caducifoglia, di savana e di mangrovie (Zizumbo, Colunga, 1982b, p. 49). Gli Ikoote sono anche agricoltori e in minor grado (dall'epoca coloniale in poi) allevatori di caprini, ovini e bovini; donne e uomini curano orti all'interno delle unità residenziali e nei *ranchos*. L'ambiente in cui vivono è ubicato nella fascia intertropicale semiarida, favorevole alla crescita delle piante ma non troppo all'agricoltura estensiva, ancor meno a quella di tipo intensivo per l'irregolarità del regime della pioggia¹⁶, motivo che li avrebbe spinti a concentrarsi sulla pesca. I biologi Daniel Zizumbo e Patricia Colunga (1982a, 1982b) che hanno studiato con maggiore ampiezza le conoscenze botaniche degli ikoote e delle loro risorse ambientali in genere, sostengono che essi sono dei finissimi classificatori dei terreni e delle loro caratteristiche, ottimi conoscitori delle correnti lagunari e marine e della loro vita ittica, così come delle altre specie animali.

Al di là di questa visione di tipo oggettivista, ho sempre ammirato il delicato e amorevole rispetto che gli ikoote mostrano per qualsiasi pianta nasca e cresca nello spazio residenziale e fuori di esso: da quelle minuscole striscianti con piccolissimi fiori, di cui sanno ciò che ritengono rilevante, dal nome, attribuito se siano utili oppure o no, a quelle che possono sembrare delle erbe infestanti, delle quali ugualmente sanno moltissimo. Le piante, a prescindere dalla qualità del terreno, hanno ansia di vivere, di germogliare, crescere ed espandersi appena cadono le prime piogge, tanto più quelle che convivono nello spazio residenziale dove c'è maggiore acqua, e gli abitanti, camminando a piedi scalzi, fanno di tutto per non calpestarle. Un'attenzione che si estende a tutte le piante che crescono spontanee, incoraggiate indistintamente a vivere.

Tante volte le piante sono entrate involontariamente nelle conversazioni con i miei amici e interlocutori, i quali hanno sempre mostrato di avere una mappatura chiara e precisa della loro presenza nel territorio, nella terra abitata e in quella disabitata (definita, con voce spagnola, *monte*). In un'unità residenziale è frequente imbattersi in file di piccoli e occasionali contenitori pie-

ni di terra dove sono stati piantati semi o virgulti di piante trovate o regalate, per sperimentare o per farle crescere e poi trapiantarle in terra. Ogni viaggio, breve o lungo, è una buona occasione per raccogliere e sperimentare semi e virgulti di nuove specie considerate belle, interessanti, curiose o utili da piantare una volta a casa, sostenendo così la “vocazione cosmopolita” (Perazzi, 2020, p. 17) delle piante stesse. Sono le donne che maggiormente si fanno carico di questa attività, insieme alla cura di alberi (per l’ombra, da fiore, da frutta, per bellezza, per il legno) e piccoli orti, con piante (peperoncini, epazote -*Dysphania ambrosioides*-, patate dolci, arnica, zucche, fagioli, cotone, basilico, fiori, ecc.) impiegate nella preparazione delle pietanze e come rimedi per malattie non gravi, oltre che di piccoli animali domestici (pulcini, papere, conigli, tacchini, galline di guinea, cani, gatti, persino un cucciolo di daino). La vegetazione delle unità residenziali a volte si avvicina molto alla realizzazione del “paradiso selvaggio” teorizzato dal botanico Antonio Perazzi per i nostri giardini: uno spazio per la sperimentazione legata all’ambiente, ma anche alle persone, al sapere botanico che «ne fa una faccenda morale, oltre che estetica» (2019, p. 18). Ultimamente, soffermandomi sempre più sul vissuto dello spazio di un’unità residenziale, ho avuto la sensazione che questo corrispondesse effettivamente alla sperimentazione della sintesi di un cosmo con il maggior numero di forme di vita compresenti. Uno spazio in cui è possibile indagare «quesiti universali sulla relazione con gli altri organismi viventi che non riguardano solo l’uomo, ma anche tutte le altre forme di vita che, in forma parallela, condividono il mondo con pieno diritto» (ivi, p. 18). Per questo sembra che le piante siano una forma di appagamento ricevuto dalla compagnia di un essere vivo, che germina, cresce, si sviluppa, dà espressione di sé giorno dopo giorno... I motivi per circondarsi di tante compagnie vegetali sono i più disparati: la bellezza, la frutta che daranno, i fiori, l’ombra, i semi, la robustezza del tronco, le foglie, il profumo, il colore, le proprietà per la salute, i suoni che producono le foglie o i semi mossi dal vento...

Per le piante e gli alberi che hanno anche fiori, *mbaj*, i sanmateani mostrano una costante predilezione ed attenzione, riconducibile ad un complesso culturale mesoamericano precoloniale (cfr. Heyden, 1983, Velasco Lozano, Nagao, 2006). Gli ikoots assegnano ai fiori, al loro profumo e ai loro colori, ruoli sacralizzati, centrali ai fini dell'efficacia dei rituali e delle offerte agli esseri extraumani, ai santi e ai defunti. Durante i diversi riti funerari che accompagnano i/le defunti/e verso una vita separata dai viventi, ai fiori è affidato il ruolo di "incarnare" il corpo del/la defunto/a. Su di un tavolo disposto appositamente davanti all'altare presente in ogni casa, così come al cimitero sulla terra che ricopre la salma, i fiori sono disposti con grande cura e secondo schemi specifici per ricomporre il corpo del/la defunto/a; di fatto i fiori "sono" quel corpo del/la defunto/a. A San Mateo il termine *mbaj* si usa anche per definire i motivi e i disegni che le donne tessono al telaio sulla superficie dell'ordito delle *servilletas* e dei *huipil*. Si sostiene che parla esagerando e aggiungendo particolari per arricchire una vicenda, *ayamb mandeak najneaj ayak mimbaj* ("per parlare bene cerca di mettere fiori"); ma mette fiori alle sue parole anche per esagerare i fatti che racconta. *Mbaj* (termine che vale anche per specifiche piante e non definisce solo il fiore) è uno dei *taxa* destinati a distinguere il mondo vegetale tra *xiiil* (alberi e piante con steli, sia spontanei che piantati) e *soex* (arbusti, rampicanti, piante grasse spontanee o meno, erbe nelle distese di terreni per il pascolo). Tenendo presente che nei confronti dei labirinti delle tassonomie è saggio porsi in un'ottica discorsiva piuttosto che meramente classificatoria, è importante porre in rilievo che il termine *xiiil* con il prefisso nominalizzatore *na-xiiil* definisce l'appezzamento di terra lavorata conosciuta come *milpa*, il cuore della fonte del sostentamento alimentare e della sapienza delle interazioni tra piante coltivate. La *milpa*¹⁷ (in spagnolo mesoamericano) è infatti l'agro-ecosistema messicano di origine precolombiana più diffuso ed anche diversificato nelle sue combinazioni a seconda dei climi e dei terreni, essendo un policultivo basato sul mais, ed include combinazioni di fagioli, zucca, peperoncino, pomodoro rosso o verde e vari altri ortaggi. Nella *milpa* possono essere presenti anche piante non commestibili biocide,

o medicinali, miglioratrici del terreno, che interagiscono positivamente nell'arricchimento degli scambi chimici con le piante commestibili. A San Mateo, come lo studio degli etnobotanici Zizumbo e Colunga ha messo in rilievo (1982a), a seconda della qualità dei terreni¹⁸, nel *naxiül* sono coltivati differenti tipi di mais insieme a diversi tipi di fagioli, di zucche, cocomeri, meloni, oppure mais con *camote* (20 varietà diverse) ed altre combinazioni ancora tra fagioli e zucche ecc. L'esperienza, la capacità empirica e la concettualizzazione del *naxiül* e delle *milpas* pongono già a questo livello saperi scientifici e saperi indigeni lungo un asse di continuità di conoscenze che dovrebbe costituire la base per una più esplicita e pubblica alleanza, non solo a livello "ideologico" ma soprattutto a livello politico.

Rispetto alle altre forme di vita non vegetali, riconosciute a livello tassonomico gli ikoots utilizzano il *taxon nimal* che copre il termine per "animali" domestici e non, ed è significativamente un prestito dello spagnolo frutto di pressioni classificatorie legate alla colonizzazione e all'introduzione dal continente europeo degli animali da allevamento. Un termine coloniale che, per quanto sia utilizzato anche in contrapposizione ad un latente antropocentrismo, soprattutto per ciò che riguarda i comportamenti corretti da tenere, continua a non creare dicotomie rilevanti e separazioni nette tra forme di vita. Alcuni esempi di *taxa* sono *kiek* per uccelli, *ndiük* per vermi e serpenti, *küet* per i pesci, *mok* (coleotteri) e *chech* (emitteri), *chok* (alcuni tipi di formiche), *miük* (farfalle e pipistrelli) ed altri ancora (cfr. Signorini, 1990), ma certo il tema avrebbe bisogno di ben altro spazio. All'interno o al di fuori di ogni *taxon* le denominazioni delle forme di vita si fanno fitte e accurate. Non ci sono parole per "natura" e "ambiente", piuttosto termini composti descrittivi di spazi, luoghi e paesaggi (cfr. Tallè, 2017, 2019), in alcuni dei quali si ravvisa una contrapposizione tra un luogo con pochissima vegetazione, non abitato, come *wajchiük*, oppure dove vivono solo animali liberi e piante spontanee, in luoghi non abitati, definito *peat*¹⁹ (oggi sempre più spesso sostituito dallo spagnolo *monte*), rispetto agli spazi abitati, come *kambaj* (villaggio, paese).

Se gli ikoots non sono proprio dei linneani (cfr. Haskell, 2018), sono certamente degli accurati denominatori botanici, ancora non del tutto ben valorizzati dalle nostre conoscenze. Nella seconda metà degli anni Settanta i botanici già citati, Daniel Zizumbo e Patricia Colunga, hanno documentato (in parte) le conoscenze che gli ikoots avevano del loro patrimonio vegetale silvestre, agricolo e orticolo, lamentando già in quegli anni cambiamenti socio-economici a favore dell'uso dei terreni in un'ottica mercantile che stava incominciando a esporre le terre ad uno sfruttamento improprio (aumento dell'allevamento caprino e bovino; nuovi monocultivi non autoctoni come il sesamo) e dunque ad erosioni e depauperamento (1982a, 1982b).

Il rapporto con le piante è sfaccettato, copre diverse dimensioni del vivere, ma si contraddistingue in ogni caso per costituire una amovibile e intercooperativa convivenza. Dunque non è improbabile che un ikoots (spinto dagli attuali processi di oggettivazione discorsiva sulla "natura") dica che le piante "sono delle persone". Per la maggioranza degli interlocutori, comunque, non c'è alcuna difficoltà a riconoscerle come esseri viventi di *grande aiuto* per le forme di vita umane e non umane, che hanno un limitato grado di animatezza ma solo perché non possono "fuggire" (come direbbe Mancuso). Nonostante ciò, gli ikoots riconoscono essi stessi essere come una pianta molto limitatamente ad alcune espressioni, che hanno per referenti, tra vari tipi di alberi, le mangrovie, *niür* (*Rhizophora mangle*²⁰, *Avicennia germinans*, *Avicennia bicolor*, *Laguncularia racemosa* e *Conocarpus erectus*), e i tronchi degli alberi tagliati o vivi, *xiiil*. Le mangrovie sono alberi fondamentali per il ciclo vitale delle lagune, forti e resistenti alle grandi variazioni climatiche e ambientali della regione, e "prestano" agli umani queste loro caratteristiche per definire persone forti e coraggiose *ne-niür* ('lui/lei [è] una mangrovia'). I tronchi degli alberi, quando sono già stati sradicati, definiscono le persone trasandate, pigre e inattive *ne-xiiil* ('lui/lei [è] un palo'). Al contrario se si tratta di alberi in terra sono esemplari di rettitudine e correttezza: *naleaing nine monguich at nej arang nine xiiil* ('diritto il piccolo bimbo fa/agisce [come] uguale a un piccolo albero', il bimbo si sta comportando rettamente come fa un

piccolo albero [il cui giovane e unico tronco cresce diritto])²¹. Queste sono solo alcune delle rappresentazioni del mondo vegetale che per gli ikoots definiscono gli umani.

Ma su quali altre evidenze si basa la mia proposta di rovesciare il punto di vista, e gli interrogativi, e provare a pensare che le persone possano essere come piante? O forse, in assenza del verbo ‘essere’ in *ombeayüüts*, sarebbe più corretto dire “fanno”, “agiscono” (*-rang* ‘fare’), come piante, come nella frase appena proposta: *at nej arang xiiül*. Agli ikoots il paradigma basato sulla nozione di *ontologia* (*ont-* ‘essenza’) sta addosso, letteralmente, in maniera impropria, tanto dal punto di vista linguistico, dato che la lingua *ombeayüüts* non si avvale del verbo ‘essere’, che da quello ideologico. Mi chiedo se il problema della resa linguistica e della traducibilità di “ciò che è come una pianta” non sia alla radice della difficile discussione attorno al mondo vegetale (se le piante siano persone, siano intelligenti, se pensino ed altro ancora), cioè se il problema stia nel ricondurre il dibattito al livello dell’essenzialità dell’essere piuttosto che a quello fenomenologico del fare, dell’agire e del vivere.

Un piano alquanto trascurato della ricerca è quello degli scambi comunicativi e di cosa le persone parlanti di specifiche lingue “fanno con le parole”. Attraverso gli scambi comunicativi si ha accesso a livelli delle “rappresentazioni” (con tutti i limiti che il termine evoca) che difficilmente emergerebbero in un discorso riflessivo oggettivante, stimolati da una domanda direttamente posta: nel parlato emergono, ad esempio, rappresentazioni del funzionamento del corpo umano che potremmo definire prossimo a quello di una pianta. Per gli Ikoote, così come le piante «hanno un’intelligenza non cartesiana», non essendoci «un centro unico di programmazione e direzione, ma una struttura diffusa di unità intelligenti che produce comportamento intenzionale» (Pellegrino, Di Paola, 2019, p. 94), negli umani la regia dei movimenti e le capacità di apprendere abilità motorie e di parola, così come prendere delle decisioni che implicino scelte, azioni, movimenti, non sono riconducibili ad un organo centralizzatore come il cervello *o-mal* (‘testa, capo, cima’), ad esempio, o a un’altra parte del corpo importante e in esclusiva, come la regione che contiene il cuore e i polmo-

ni *o-meaats* (la parte interna del corpo la regione centrale del petto comprendente, ‘cuore, parte interna, centro/metà’), sede delle emozioni, dei sentimenti e della memoria. Le abilità motorie e cognitive che si traducono in azioni concrete, in saper fare e parlare, così come apprendere, sbagliare o essere incapace, dimenticare di saper fare qualcosa o ammalarsi, sono prerogativa di ogni specifica parte del corpo e sono sotto la responsabilità di ogni singola componente interessata e coinvolta in un’azione, in un compito o in un lavoro da portare a termine: le braccia e le mani, le gambe e i piedi, gli occhi, le orecchie, la bocca e così via, sono dotate di una *agency* indipendente, ossia sono soggetti autonomi non centralizzati in un’unica entità regolatrice (Cuturi, 2007; Tallè, 2018). Non è un caso che l’autodenominazione della lingua sia *ombeayiiüts*, ‘la nostra bocca’ (con suffisso della prima persona plurale inclusiva *-iiüts* se il soggetto è un parlante nativo in presenza di parlanti nativi).

Le azioni rispondono dunque ad abilità e capacità decisionali diffusi e distribuiti tra tutte le parti del corpo di volta in volta coinvolte in un’azione; ciò vale anche per il loro stato di salute.

Alcuni sintetici esempi²²:

- 1) *la-ndro-j* *xi-wix* *a-jiiy* *mandel*
Cpl-essere incapace-3S 1S.Poss-mano 3S.Atp-tessere servilletta
la mia mano ha dimenticato come tessere un tessuto
Ho dimenticato come si tesse
- 2) *ndo-j* *xi-wix* *a-tsiind* *guitar*
essere capace-3S 1Poss-mano 3S.Atp-suonare chitarra
la mia mano è capace di suonare la chitarra
So suonare la chitarra
- 3) *la-ndro-j* *xi-niiüg* *maestro Arturo*
Compl-essere incapace-3S 1S.Poss-occhio maestro Arturo
il mio occhio non ha riconosciuto il maestro Arturo
Non ho riconosciuto il maestro Arturo
- 4) *tea-jiiy* *Adriana na-jtoch* *o-leaj* *nej wiix piedra,*
3S.Progr-caminnare Adriana Ag-inciampare 3S.Poss-piede 3S sopra pietra,
ta-jmiük
Pass-3S.cadere
Adriana stava camminando, il suo piede è inciampato su una pietra, lei è caduta
Adriana mentre stava camminando è inciampata su una pietra ed è caduta.

- 5) *Ngo-ma-ngiay najneaj xe-olaag*
 Neg-3S.Dip-ascoltare bene 1S.Pos-orecchio
 Il mio orecchio non ha sentito (non pone attenzione) bene
 Non ho capito bene (quello che si diceva)
- 6) *la-na-ndrooch xa-tomiin kos xi-mbeay n-ind ma-nganeow*
 Cpl-1S.Dip-spendere 1S.Pos-denaro perché 1S.Poss-bocca Rel-volere 3S.Dip-bere
chokolüet
 cioccolata
 Già ho speso i miei soldi perché la mia bocca vuole bere cioccolata.
 Sono rimasto senza soldi perché avevo voglia di bere cioccolata
- 7) *i-wiin wiix i-meaats xik*
 2S-togliere sopra 2S.Poss-cuore 1S.Og
 Togli [da] sopra il tuo cuore me!
 Dimenticami!

Per mettere in luce le capacità individuali in termini generali rispetto all'abilità del saper fare qualcosa di specifico, o all'avere appreso determinate abilità, il discorso continua a situarsi a livelli non mentalisti e non egocentrati, ma è ricondotto alla dimensione corporea nella sua omnicomprensività utilizzando il termine *ombas*, ete-rocentrato anche rispetto al suo possessore. In fin dei conti anche l'*ombas* (nell'accezione di 'corpo' nella sua interezza) mostra una sua autonomia agentiva rispetto al soggetto parlante, di fatto sostituendolo:

- 8) *la-ma-jiür nit la-ndoj xi-mbas a-rang nbep*
 Cpl-3S.Dip-avere giorno Cpl-essere capace 1Pos-corpo 3S.-fare cesta
 è da molto tempo che il mio corpo è capace di fare ceste
 È da molto tempo che so fare ceste

Il corpo stesso e le sue parti, con le loro funzioni, le loro evidenze esperienziali e cognitive, non sono una prerogativa esclusivamente umana e degli esseri animati, ma lo sono anche di ogni entità che la percezione distingue nel continuum dell'esperienza del mondo: tutti gli esseri (piante comprese, ovviamente), gli oggetti, le cose, gli elementi del paesaggio, gli spazi urbani, alcuni agenti climatici (le nubi ad esempio), il villaggio, hanno un *ombas* le cui parti, anche in senso terminologico, non sono esclusive degli umani e

forse, contrariamente a quanto pensato (cfr. Cardona, 1979, ed io stessa 1981), il modello di riferimento non è riconducibile all'esperienza cognitiva che fa capo principalmente agli esseri umani. L'*ombas* di un albero, ad esempio, corrisponde al tronco e ai suoi rami senza la corteccia che li ricopre. D'altro canto, nella terminologia anatomica umana ci sono importanti riferimenti al mondo vegetale: la mano è *aop omixeran*, 'petalo del braccio'; il piede è *op oleajaran*, 'la foglia della gamba'; i testicoli sono *osaab*, 'semi', i bulbi oculari sono *osaab oniiiügaran*, 'il seme dell'occhio'; le palpebre invece sono *opang oniiiügaran*, 'la corteccia dell'occhio'.

L'assenza di una centralità cartesiana redistribuisce ad ogni parte del corpo una specifica forma di agentività intelligente e pratica. Ne consegue una destrutturazione dell'unità corporea a favore delle abilità che ciascuna parte del corpo è chiamata a costruirsi, a imparare ed a esercitare in autonomia. Così come impara e agisce, ogni parte è anche soggetta a processi di perdita delle capacità acquisite, per assenza di esercitazione, per vecchiaia, per malattia o per oblio. Questa decentralizzazione è del tutto in linea con la non gerarchizzazione tra le parti stesse che compongono un "corpo". Ciascuna di esse è infatti espressione di un'esperienza cognitiva e spaziale in sé indipendente e al tempo stesso integrata con le altre parti, ma soprattutto è condivisa con altre forme di vita ed entità discrete riconosciute. Sono d'accordo con Cristiano Tallè (2018) nel sostenere che tali esperienze non sono utilizzate in termini metaforici antropocentrici (a meno che non si usi la nozione di metafora in senso letterale: 'trasporto'), né nel senso di "proiettate" per definire spazi e dimensioni di "corpi" altri a partire da quello umano. Piuttosto si tratta dell'uso della cognizione e dell'esperienza legata a ruoli, funzionalità, pratiche definitorie della composizione spaziale di corpi-figure-oggetti-entità-immagini e della loro forma e posizione nel contesto spaziale che occupano nel vissuto, tanto assoluto quanto relativo. Questo complesso è costruito e praticato a livello interspecifico ed extra-umano, non facendo leva su sotto-categorizzazioni e gerarchizzazioni relative con i gradi dell'animatezza (categoria alquanto discutibile, si veda Borgnino in questo vo-

lume). La “testa” o la “sommità” degli esseri animati è *omal*, analogamente il tetto di una casa è *mal iim* (“sommità della casa”); e così la chioma di un albero è *mal xiiil* (“sommità dell’albero”); il villaggio di San Mateo ha due spazi definiti *mal kambaj* (ai due estremi del paese, *kambaj*) corrispondenti alle due vie di accesso (o uscite) a ovest e a est; un giacchio ha un *omal*, ossia la parte più ampia delle maglie (non la parte centrale); la cresta dell’onda del mare è *mal yow* (“sommità dell’acqua”); l’arenile oceanico, modellato dalle onde a formare una cresta, è *mal wiiid* (“sommità della sabbia”).

Se le piante in genere hanno una vita di relazione interspecifica nella *milpa*, gli alberi, in particolare quelli di grandi dimensioni che hanno vissuto a lungo, hanno anche caratteristiche transpecifiche, ossia la capacità di emanare visioni più o meno pericolose per chi le percepisce spesso involontariamente. Le visioni sono una specifica proprietà degli alberi che, secondo gli ikoots di San Mateo, hanno un certo tipo di *omeaats*, che si esprime facendo apparire (non a tutti) e scomparire persone o animali in atto di fare cose, sottoponendole a trasformazioni di specie sotto gli occhi di chi le percepisce. L’*omeaats* è condiviso con gli esseri umani ed è quell’entità/spazio corporale (situata nella regione dei polmoni e del cuore) dove si prendono le decisioni, si annidano le preoccupazioni, si conservano i ricordi; nello specifico, è il fulcro della vita emotiva e caratteriale degli esseri umani. Negli oggetti, è la parte centrale o interna. Più vicino a quest’ultimo significato, gli alberi si caratterizzano anche per avere un *omeaats* del tutto indipendente e diverso dal primo appena descritto, localizzato internamente e nella parte centrale del tronco e dei rami presente lungo tutto il loro asse, ed è di colore diverso, generalmente più scuro rispetto alle parti periferiche. La presenza di questo tipo di *omeaats* in un albero è sinonimo di robustezza, affidabilità e resistenza alle intemperie, come nel *niir* (la mangrovia). In genere gli alberi che ce l’hanno vengono cresciuti come frangivento, per le recinzioni, per poi farne elementi strutturali di una casa, o per essere trasformati in strumenti o attrezzi da lavoro, o per usarli come legna da ardere per la preparazione di specifiche pietanze ed altro ancora.

Un gran numero di termini anatomici hanno altri tipi di usi molto significativi e relativi a pratiche referenziali spaziali fondamentali associate alle preposizioni (cfr. Cuturi, Gnerre, in corso di pubblicazione; Tallè, 2018): di essi viene captata la funzionalità spaziale e cognitiva che ciascuna parte (ritenuta percettivamente saliente) rappresenta, rispettando l'impianto decostruito degli schemi corporei, a cominciare da quello umano. I nomi delle parti del corpo diventano così parole funzionali parzialmente lessicalizzate producendo una serie di preposizioni complesse ed estese denominabili *spatial nominals* (Levinson, Meira, 2003, p. 493).

Se nel corpo degli esseri animati *oxing* è tanto la punta del naso quanto il naso intero, in tutte le altre forme/immagini/oggetti tale termine definisce gli spazi e le forme a punta o ad angolo inseriti in un contesto georeferenziato su base assoluta (ossia gli assi cardinali) e non egoreferenziata:

- 9) *al-wüx oxing mes a nawiig amb noniit kawak okweaj*
 3.St.Rel.Adp. punta tavolo Det. quaderno Dir.Atel. est sud 3S.Pr.Pos
 Il quaderno sta sulla punta (angolo) sud-est del tavolo

In alcuni casi, ad esempio, l'intero corpo *ombas* è codificato in una relazione spaziale preposizionale come “contro” (con la preposizione *wüx* ‘sopra’) tanto di movimento (10), quanto legato a specifici atti comunicativi (11); oppure pone il soggetto in una posizione relativa rispetto alla totalità del referente (12):

- 10) *a-kwüüch wüx ombas nej Apolinar a pelot*
 3S.Atp-calcia Rel.Adp. corpo 3S. Apolinar Det. palla
 (qualcuno) calcia la palla contro Apolinar (senza intenzione).
- 11) *a-ndeak wüx xi-mbas*
 3S.Atp-parlare Rel.Prp. 1S.Pos-corpo
 ‘Parla contro (male) di me’
- 12) *lembej-os te-mbas mi-nden xiül*
 stare in piedi-1S.Atp Rel.Prp-forma 3S.Poss-ombra albero
 ‘Sto in piedi all’ombra di un albero (il riferimento è all’ombra dell’albero nella sua totalità, non in una sua parte specifica)²³

Con questi esempi voglio sottolineare che siamo di fronte a molteplici fattori paradigmatici di grande importanza, il principale dei quali, la soggettività di esseri e cose (la loro presenza in questo mondo), non può essere essenzializzato a favore di una visione egocentratata, ma semmai oggettivato/percepito attraverso la dimensione fisica e formale, dunque anche pratica, funzionale, fabbrile, di quelle sue parti che fanno da filtro alla rappresentazione di ciascun essere e cosa nella sua interezza totalizzante, come anche nella sua esistenza relazionale. Sia la dimensione oggettivata di un'entità attraverso il suo funzionamento parcellizzato e decentralizzato, sia l'esperienza cognitiva delle parti che compongono gli esseri, sono alla base dell'intima continuità tra forme di vita, e tra queste e le entità che l'esperienza delimita e riconosce nominalmente. La condivisione tanto del principio della fisicità quanto della decentralizzazione agitiva delle sue componenti, essendo queste da un lato non gerarchizzate e dall'altro cognitivamente replicabili in autonomia dalle altre parti, sembra essere alquanto prossima al principio decentratore che caratterizza la vita delle piante. O forse siamo di fronte ad un principio di tipo ontologico fondativo, tanto esistenziale quanto ideologico, delle forme di vita e della loro modalità di relazione? Si tratta di qualcosa che va oltre il senso della "svolta botanica" e della "svolta ontologica" in antropologia: un asse tra le evidenze della scienza e le consapevolezze dei nativi in grado di far riflettere su come organizzare un dibattito sui diritti dei viventi che superi lo sforzo (e la sfida) di attribuire proprietà (inevitabilmente) antropomorfe delle "piante come persone" o fitomorfe delle "persone come piante".

Gli strumenti linguistici e lessicali degli ikoots realizzano dunque un orizzonte molto complesso in cui alcuni termini nella loro polivalenza concorrono a rendere ancora più significativa questa stretta relazione tra decentramento e comunanza tra forme di vita: il termine *ombas*, ad esempio, che finora ho reso per brevità con "corpo", è tra i più complessi del lessico e tra quelli più difficili dal punto di vista etimologico. La radice *-mbas*²⁴ sta alla base di un intero paradigma, concentrando in sé aspetti sensoriali, qualità esperien-

ziali, spaziali, specificando e circoscrivendo il visibile ed eventualmente anche il tangibile nel senso di ‘forma’, ‘volume’, ‘colore’ (di un oggetto o come dei capelli e del vello degli animali), oltre che di ‘corpo’, o riferimento spaziale come abbiamo visto. Concordo con Tallè quando sostiene che ‘corpo’, non solo per le percezioni sensoriali degli ikoots, «possa essere il nome che si dà a qualsiasi oggetto (animato e non) *sub specie alteritatis*, senza per questo essere il risultato di una proiezione (egocentrata) dell’anatomia umana su corpi non umani, [e] conviene forse lasciare da parte la nozione di metafora, operando un più profondo decentramento antropologico da un molteplice pregiudizio eurocentrico: dal testualismo, dall’antropocentrismo e dall’egocentrismo; il segno scritto come prototipo del significato linguistico, l’anatomia umana come prototipo di corporeità e l’umanità come prototipo di soggettività. L’estensione dell’anatomia oltre i limiti dell’animato risulta allora un traslato metaforico solo a partire dalla premessa (etnocentrica) che il corpo sia una proprietà esclusiva degli enti animati e, fra questi, quello umano – egocentrato – ne sia il prototipo più alto» (2018, p. 267).

7. Dal decentramento alla continuità tra forme di vita

La visione decentrata e decostruita del sé corporeo, come immagine, forma, entità, non è specificità isolata e senza conseguenze rispetto ad altre caratteristiche degli umani che li pone in ulteriori forme di condivisione con altri aspetti che contraddistinguono le piante: la relazionalità iterspecifica, transpecifica e la *we-ness* (Hall 2019), ossia il senso di una collettività interattiva e inclusiva tra forme di vita, è comune a molte ontologie indigene. Gli ikoots, come altri popoli mesoamericani, rifuggono da una visione ego-centrata, dominante quanto solitaria, del proprio destino di vita. Per spiegare ciò vorrei brevemente fare riferimento ad alcuni aspetti che tratterò come degli “indicatori” di questa visione, e dunque non in chiave descrittiva esaustiva. Mi soffermerò su: A) donne e uomini fin dalla nascita hanno sempre per lo meno un *alter ego* extra-

umano; B) la capacità degli umani di trasformarsi in altre forme di vita; C) le orazioni degli *alcaldes* per propiziare le piogge come esempio di “dialogo transpecifico”; D) il sistema pronominale come massima espressione della *we-ness*.

A) Il termine *ombas*, che abbiamo già incontrato, è una parola che definisce anche l'*alter ego*, o gli *alter ego*, che ogni essere umano ha come compagno di vita dal momento della sua nascita: può essere un animale silvestre o dell'oceano (non un animale domestico giunto dall'Europa con la conquista, né quelli fonte della sussistenza come i gamberi e i pesci piccoli), o un agente atmosferico, come fulmine, vento del Sud, vulcano (Cfr. Tranfo, 1979). I destini dell'essere umano e del suo, o dei suoi, *alter* sono inscindibilmente intrecciati per tutta la vita perché insieme costituiscono un'unica e medesima entità (Tranfo, 1979, p. 151)²⁵. Dal 1979, quando ho iniziato a fare ricerca a San Mateo, ho sentito dire che quasi nessuno fosse più in grado di sapere quale fosse il proprio o i propri *alter ego*; nel passato ormai lontano (interpreto, prima della conquista e della “colonizzazione delle anime”), è opinione condivisa che invece tutti sapessero quale fosse il proprio (o i propri) *alter ego*. Luigi Tranfo, che fece ricerche a San Mateo anni prima di me, affermava che il sacramento del battesimo fosse percepito come un mezzo che impediva di conoscere il proprio *ombas*, essendo parte di un processo che incorpora il nascituro in un nuovo ordine, dove, aggiungo io, gli animali e gli elementi della natura sono concepiti come separati dagli umani e questi ultimi sono al vertice della piramide degli esseri. Senza poter approfondire tali aspetti, mi limito a sottolineare che un ikoots nasce, ieri come oggi, in una dimensione doppia (se non triplice o quadrupla) di sé, “plurispecifica”, dunque con una consapevolezza non-antropocentrica, e cresce nell'interdipendenza transpecifica (totalmente reciproca) vissuta a partire dalla/nella propria personale esperienza. Ai bambini, ieri (come oggi?) si raccomandava di non uccidere nessun “animale” senza un buon motivo (per difesa) per non correre il rischio di uccidere il compagno extra-umano di qualcuno e con lui, di conseguenza, il suo referente umano. Il diritto alla vita degli umani coincide

con quello di tutte le altre forme esistenti. Questo aspetto ricorda uno degli articoli delle Nazioni delle Piante, a cui ha dato voce Stefano Mancuso ed uno degli argomenti di Emanuele Coccia prima citato.

B) Nel lontano passato, prima dell'arrivo dei missionari cattolici, tutti, uomini e donne, erano in grado di trasformarsi in altre forme viventi extra-umane, a differenza di oggi, quando invece solo pochissime persone nascono con questa prerogativa (che non è detto sia sempre positiva). Questo fenomeno, conosciuto nella letteratura come “nagualismo”, a San Mateo ha per protagonisti almeno due tipi di persone, definiti *nembasiik* (“colui che ha il corpo nube”, ma l’etimo è incerto) e *neawiineay* (lett. ‘colui che si trasforma’); entrambi hanno la capacità di trasformarsi in agenti atmosferici, come il vento, il fulmine, le nubi, e in animali. Il primo in particolare, il *nembasiik*, è spesso il fulmine (*montiok*), il vento del sud (*miim ncharrek*) o del nord (*teatiind*), o il serpente (*ndiik*), protagonista chiave degli equilibri tra elementi e forme di vita che concorrono ad assicurare la sopravvivenza di tutti i viventi o a renderla difficile. La narrativa e la mitologia sono spesso centrate su protagonisti che, durante le vicende, rivelano man mano la propria identità trasformatrice per compiere azioni fondative o distruttrici della socialità terrena o di quella quotidiana (Ramírez, 2014; Cuturi, 2003; Tallè, 2018, 2019). Gli ikoots, per lo meno un tempo, si rappresentavano dunque come “esseri” transpecifici, ossia portatori di un’ideologia, una filosofia, un’ontologia, e dunque un’etica, prive di barriere e dicotomie umano-non umano, natura-società, corpo-mente. Lotte ed alleanze tra forme di vita avvenivano in una visione continuista tra di esse, tra forze che, semmai, si fronteggiavano per questioni legate al bene e al male: tenere lontane le inondazioni e la siccità, scongiurare la scarsità di risorse, le carestie, le malattie, sperare in piogge equilibrate e portatrici di abbondanza e vita, lottare contro la malvagità.

Il fatto che oggi gli ikoots sostengano di aver perso parte di queste prerogative è emblematico della consapevolezza che con la colonizzazione e l’evangelizzazione sia stato messo in atto un cambiamento che è andato a limitare proprio le capacità transpecifiche

di ciascuno, uomo e donna, e di sapere quale fosse il proprio *alter ego* e di potersi “trasformare” in altre forme viventi extra-umane. Ciò ha corrisposto ad una progressiva imposizione delle dicotomie portate dalla cultura giudaico-greco-cristiana giunta con la Conquista. Questa imposizione, oltre ad aver introdotto la nozione di *nimal* (‘animale’) e di *monte* (in contrapposizione agli spazi antropizzati), è stata in grado di scalfire gli effetti più evidenti e macroscopici delle prerogative che ciascun essere aveva un tempo, ma senza cancellarli del tutto. La coscienza di tali fatti storici è palese nei discorsi cerimoniali (*mipoch dios* ‘la parola di dio’; cfr. Cuturi 2015), nella narrativa e nella mitologia (Ramírez, 1987, 2018; Cuturi, 2003; Lupo, 2013; Tallè 2019), dove si apprende come l’arrivo dei missionari abbia provocato l’allontanamento degli antenati ikoots insieme ai loro poteri di trasformazione extra-umani, garanti dell’equilibrio tra gli elementi e forme di vita. Tra coloro che hanno mostrato di non poter convivere con il nuovo ordine imposto dai missionari, anche l’entità extra-umana *Miim Nij Mior Kang* (‘dea di pietra’) ha finito per lasciare San Mateo scomparendo nelle acque dell’Oceano o delle lagune del Nord, i luoghi in cui risiedeva, secondo le varie versioni della narrazione, e dai quali si occupava del benessere degli umani. Di seguito un breve brano dalla narrazione dedicata a Nij Mior, raccolta da Cristiano Tallè (2019, p. 296):

Miim Nij Mior, aaga ayaj andeakaran nomb, mbich aaga tiül nangaj nadam ndek, aaga nomb kiaj akül chük

Madre Nij Mior così dicevano di lei un tempo, forse si trova nel grande mare sacro, dove a quel tempo stava, dicono

tiül nangaj nadam ndek miim Dios kiaj, wüx nganaw majliiy miteaats, nganaw majliiy padre, amb makiil

nel grande mare sacro la madre dea; quando ancora non c’era il sacerdote, ancora non c’era il padre, viveva

tiül nadam ndek miim najtaj laapmüüch yow mikwal n ej tiül nangaj nadam ndek. Lajliiy kiaj miim Nij Mior

nel grande mare la Signora andava a dare acqua ai suoi figli nel grande mare sacro. Lei rimaneva là la madre Nij Mior

lembem Nij Mior, chük tiül apop mangiay majaw,

stava dritta in piedi Nij Mior, così dicono, tra la spuma (delle onde) per ascoltare, per vedere (per sapere)

at kiaj, at kiaj laamb a nine apmayar yow tidam ndek, lajchik chük ombas nine

e così e così un bimbo andava a ricevere acqua nel grande mare, e saltava, così dicono, *l'ombas* del bimbo

*tiül lex, tiül cheeb, tiül kwane, ballena, kwane, apchükmajaw ombas mikwal nej aaga nipilan*²⁶
tra i delfini, o tra gli squali o tra le balene, [così] saprà, così dicono, quale sarà *l'ombas* del figlio della gente.

In un'altra versione, raccolta da Elisa Ramírez, l'arrivo dei missionari non solo provocò la fuga di *Müm Nij Mior* e di tutti gli animali e gli uccelli, ma lasciò traccia di questa fuga sia sotto forma di stelle che degli animali rimasti schiacciati nella ressa (come i granchi per esempio). Le onde invece sono state generate da *Müm Nij Mior* entrando nel mare e «en cada ola que golpea la playa vemos la capa floreada de la virgen extenderse sobre la arena» (2018, p. 82). Le richieste di pioggia e prosperità sono rivolte al sacro Oceano dove, oltre ai fiori e alle candele offerte, vengono portati in processione il Santo Patrono San Mateo e la Vergine del Rosario, che vengono fatti inchinare là dove si infrangono le onde, guardando all'immensità dell'orizzonte, dove forse si è rifugiata *Müm Nij Mior*.

C) Nonostante la secolare colonizzazione ad opera del cattolicesimo e delle leggi dello Stato, la visione eterocentrata e l'interdipendenza fondativa tra forme di vita non sono state del tutto scalfite: alle autorità elette dall'assemblea del paese, e in particolare all'alcalde, si richiede di svolgere con impegno i cicli rituali connessi con la richiesta di pioggia, fonte di vita primaria. Sebbene l'Oceano *nangaj nadam ndek* ('il sacro grande mare') e i "santi", come ridefinizione delle forze extra-umane, abbiano sofferto un qualche processo di oggettivazione, e di latente dicotomizzazione noi-loro, rimangono le forze a cui si rivolgono i pescatori entrando nelle lagune per pescare o gli uomini prima di arare un campo, ma soprattutto le massime autorità politiche elette, ossia gli *alcaldes* e i presidenti municipali. Durante la Quare-

sima (per tre sabati consecutivi) queste autorità, in particolare l'*alcalde*, lungo un complesso percorso culminante sulle rive del *nangaj nadam ndek*, l'Oceano, si rivolgono direttamente a lui per chiedere prosperità per tutte le forme di vita, nessuna esclusa. La richiesta è reiterata lungo le varie tappe del rituale. L'orazione delle autorità non si basa su un testo predefinito, né tanto meno scritto, ma fa parte di un sapere appreso oralmente, nelle sue linee generali, da chi ha partecipato alle processioni ascoltando le autorità succedutesi nel tempo. La richiesta del benessere, che può essere lunghissima, è lasciata nella sua composizione, al sentire e alla responsabilità di ciascuna autorità delegata dal popolo a intercedere verso il sacro Oceano. Questa delega è il riflesso dei poteri che gli *alcaldes* incarnano assumendosi un ruolo di mediazione che è di responsabilità enorme nei confronti della collettività. Tali poteri sono dati dalla collettività in virtù della specchiata e onorevole vita di ciascun *alcalde*: se costui fallisce perché pioggia e benessere non giungono, sua è la responsabilità per non essersi impegnato nel ruolo, o per aver commesso errori o per non essere stato onesto e corretto.

Nell'orazione degli *alcaldes*, oltre alle parole di perdono per le possibili cattive azioni compiute dagli umani, la richiesta si fonda sulla certezza dell'ascolto del sacro Oceano affinché conceda una stagione di piogge salutari: è abilità di ciascuna autorità menzionare ad una ad una tutte le forme di vita conosciute e chiedere il loro benessere, a prescindere dal fatto che siano utili agli esseri umani o dannose (si chiede la vita anche, ad esempio, per le zanzare). Così scrive, in forma sintetica e narrata in spagnolo, Guillermo Oliva, che fu *alcalde* nel 1971, attraverso la mano di suo figlio Juan Olivares (Ramírez, 2018, p. 302): «También fui a la orilla del mar tres veces a pedir perdón y a pedir el agua de la lluvia; y a llevar flores y a llevar velas. Primero dejé mi ofrenda en la iglesia, enfrente de la iglesia, en las cruces, luego a la orilla de la laguna. Luego en otras cruces, luego en la cruz acerca del mar, después en la orilla del mar. Los topiles van a hacer una garita de petate para que yo queme mi ofrenda y luego empecé a pedir lo que quiero pedir:

toda clase de camarón y pescado, agua para los arboles y agua para los animales, toda clase de insectos para los pájaros, pasto para las bestias y también salud para la gente en la población para que no se enferme la gente. Pero nunca pedimos viento del norte, al contrario, pedimos que no hay. Lo que más pedimos sólo santos rayos, más bien viento del sur»²⁷.

In un passaggio molto toccante del racconto dell'anziano Isaac Quintanar (Tallè, 2019, pp. 73-81), legato alle parole enunciate e alle azioni realizzate quando è stato *alcalde* (agli inizi del 2000) ed anche lui si è recato in riva all'Oceano, si percepisce l'intensità e la potenza del dialogo intessuto con il sacro Oceano. L'Oceano non solo ascolta le sue parole ma attende che gli vengano offerti i sacri fiori, veri mediatori vegetali del dialogo transpecifico intessuto dall'*alcalde*. La risposta alle richieste rivoltegli sembra giungere attraverso il movimento delle onde che porta via con sé i fiori a lui offerti:

Angiay nangaj nadam ndek, angiay miün meripip tiüt nangaj mbaj, sajoy nangaj mbaj
Ascolta il sacro Grande Mare, ascolta solo (se) tu spargi con rispetto i sacri fiori; io porto i sacri fiori

satenten, noik noik nepeax, netenten, netenten a mbaj, naripip
li sminuzzo con cura, alcune quantità, i fiori sminuzzati, sminuzzati perché io li getti spargendoli

tiül ajngot axijlind nangaj ndek, naripip mayar
dove l'onda del Sacro Oceano arriva, si alza e torna indietro, perché io li sparga e l'Oceano li prenda

Ngonajoy ngün tomiün, aaga miün kiriv nangaj op, nangaj mbaj mayar nangaj ndek
Non porto con me nessun denaro, porto solo poche foglie sacre, e sacri fiori perché il sacro Oceano li prenda

*neripip, nomban apmajoy aag ayaj (ib 77)*²⁸
li spargo e l'Oceano se li porterà via in una sola volta.

Isaac Quintanar ha affermato orgoglioso che la sua petizione è stata ascoltata ed ha portato a tutti tanta abbondanza e benessere da essere stato eletto una seconda volta *alcalde*!

L'interferenza della religione cattolica, l'imposizione dello spagnolo, così come secoli di pressioni coloniali a favore di una modernità fondata sulle dicotomie, non hanno interrotto la comunicazione e il dialogo degli esseri umani con le altre forme di vita, sia pubblicamente per il benessere di tutti gli esseri, come abbiamo visto, sia privatamente per la buona sorte del pescatore o dell'agricoltore: le autorità, come ciascun essere umano, conducono una mediazione non solamente per l'uomo in relazione alle vite extra-umane, ma tessono un dialogo anche per il benessere tra forme viventi extra-umane: alberi, insetti e uccelli compresi. Una grande responsabilità, questa volta affidata agli esseri umani, che assume un valore ancora più profondo dal momento che agisce a favore di pratiche di pluralità e di interdipendenza tra tutte le forme di vita e per il diritto alla vita di tutte, nessuna esclusa.

D) Di pluralità gli ikoots se ne intendono parecchio visto che il loro etnonimo è un pronome di prima persona plurale inclusivo: *ikoots* 'noi'. Si tratta di una forma inclusiva "del" o "dei" soggetti parlanti, o *audience* (in presenza o assenza), che non varia se ad ascoltare ci sono degli "stranieri", come avviene invece per il termine *om-beayiiits* ('la nostra bocca'). Un etnonimo, quindi, dalla grande potenza ideologica e politica, ancor più quando enunciato nella sequenza *ikoots mikwal iit* ('noi figli della terra'), attraverso la quale gli ikoots si propongono, piuttosto che in termini di identità (cfr. Ceruti, 1995), come relazionalità cosmopolita apparentemente senza confini in termini geopolitici e di specie viventi (come il botanico Perazzi immagina debba essere il "paradiso delle piante"), e dunque non in termini di contrapposizione. L'etnonimo *ikoots* e la visione che lo sostiene evocano in maniera diretta la *we-ness*, che per Bird-David (1999), e poi sulla sua scorta per Hall (2019), è espressione di molte popolazioni del mondo: *we-ness* comporta "assorbire le differenze", si fonda sulle interrelazioni piuttosto che sulle differenze, sullo scambio comunicativo (come quello con il sacro Oceano) come forma di conoscenza del mondo non in termini mentalisti: «Against "I think, therefore I am" stand "I relate, therefore I am" and "I know

as I relate”» (Bird-David, 1999, p. 78). Come ho messo in luce, le piante, già secondo Hallé, sono un’espressione della realizzazione della *we-ness*; così come secondo Tassin ogni albero è «un modèle cognitif pour repenser la relation réciproque entre vivants non humains et humains comme un sensibilité fractale qui s’étend à tous les corps d’un milieu» (Coccia, 2019a, p. 27). Ambienti come le foreste sono un “modello politico di coabitazione” (Wohlleben, 2016); sono un “paradigma”, insiste Coccia (2019b), un modello esplicito che le azioni dell’*alcalde* di San Mateo, insieme alle sue petizioni, sembrano racchiudere e voler esprimere con grande forza, forse non per “emulazione” del mondo vegetale, ma perché gli ikoots sono consapevoli di essere “frutto” delle interrelazioni con i non-umani (Ceruti, 1995), partecipando ad un necessario patto di coabitazione per garantire la vita di tutti.

Se il pronome/etnonimo *ikoots*, ‘noi’, come modello inclusivo già colpisce per la sua potenziale inclusività, va rimarcato che tutto l’asse del sistema pronominale, su cui si reggono la deissi e le pratiche della referenzialità tra persone e con gli altri esseri, è saldamente costruito su una base eterocentrata e relazionale: la radice su cui si costruisce la deissi pronominale è *-ik-* resa di solito con ‘tu’²⁹. Pertanto il sistema pronominale della deissi di persona si forma con prefissi di persona e suffissi di numero, a partire dal decentramento del sé e dal riconoscimento della terzietà di ciascun “ego” a favore del referente di base ‘tu’, ossia colui che consente la conoscenza di noi stessi e con il quale ci si confronta e ci si pone in relazione. In breve lo schema dei pronomi a partire dalla radice *-ik-*, ‘tu’ (‘-e’ ed ‘-a’ sono suffissi di soggetto):

Ø- <i>ik-</i> <i>e</i>	tu
Ø- <i>ik-</i> <i>or-a</i>	tu ed io (<i>-or</i> duale)
Ø- <i>ik-</i> <i>oots-a</i>	tu, io e loro (<i>-oots</i> Incl.)
Ø- <i>ik-</i> <i>on -a</i>	tu e loro (<i>-on</i> Escl.)
<i>x-</i> <i>ik-</i> <i>e</i>	io (<i>x-</i> 1S.Poss)
<i>x-</i> <i>ik-</i> <i>on- a</i>	io e lui/loro (<i>x-</i> 1S.Pos; <i>-on</i> Escl.)
<i>n -ej</i>	lui
<i>n -ej-iv</i>	loro (<i>-iv</i> 3Pl.)

L'*alcalde* (come la altre autorità) indirizza le proprie petizioni al sacro Oceano rivolgendosi a lui con la seconda persona singolare, ma utilizzando per sé la prima plurale esclusiva (rispetto a chi ascolta), essendo egli portavoce dell'intera collettività:

Sa-tepeay-iün *ik* *nangj nadam ndek,* *la-sa-peay-iün* *ningiy*
 1Atp-salutare-Pl.Escl. 2S.Og sacro grande mare, Copl-1-giungere-Pl.Escl. qui.Deix
sa-tün-iün *ik* *mon-apak-iy*
 1Atp- chiedere-Pl.Escl. 2S.Og Nom.Pl-essere forti-Int.
 'Salutiamo te sacro grande mare, siamo (esclusivo) già giunti qui e chiediamo a te benessere'

Tale sistema pronominale dovrebbe rappresentare una garanzia fondativa dell'eterocentrismo, essere una sorta di scudo contro egocentrismi, individualismi, principi cartesiani, dicotomie, e promuovere orizzonti di vita il più possibili relazionali, inclusivi e collettivizzanti.

Quanto brevemente delineato può sovrapporsi agli otto articoli che compongono il manifesto della Nazione delle Piante, e ai diritti che mettono in campo. E non si tratta, come spero di aver mostrato, di comparazioni di principio fatte sul filo del paradosso. L'intero complesso del punto di vista ikoots sulla vita, che ho tentato di proporre, è radicalmente opposto ai paradigmi politico-economici dello Stato, che stanno assediando e mettendo a dura prova la loro società (insieme ad altre popolazioni dell'Istmo di Tehuantepec): un senso della vita intesa nella totalità degli elementi ed esseri nessuno escluso che la compongono, che include continuamente ciò che noi vediamo separatamente (aria, acqua, vento, terra, esseri non-umani, ecc.), ossia il contesto ambientale nella sua interezza complessiva nel quale, con il quale, per il quale e grazie al quale la società ikoots vive e garantisce vita. In queste pratiche della vita possiamo ritrovare una prima risposta al quesito citato di Vindal Ødegard e Rivera Andía (2019). I "collettivi amerindi", per Déborah Danowski e Eduardo Viveiros de Castro, sono già immagine dell'avvenire e non una sopravvivenza del passato, «con le loro tecnologie relativamente semplici, ma aperte a concatenamenti sincretici...

[Sono] maestri del bricolage tecno-primitivista e della metamorfosi politico-metafisica, sono in verità una delle possibili chance per la sopravvivenza del futuro» (2017, p. 256).

8. Un ponte verso un'interdipendenza tra scienza, conoscenze e pratiche di vita degli indigeni

L'opposizione più concreta che può essere messa in atto contro il monologo centrato sugli umani, agenti solitari di un potere esercitato in modo univoco e sordo nei confronti degli altri esseri viventi, come ci viene suggerito dagli studi di botanica, è adottare un approccio dialogico e relazionale con le altre forme di vita e gli altri modi di pensare le forme di vita. Lo avevano sostenuto studiosi del mondo vegetale e non solo, appartenenti a diverse discipline, come l'antropologa Rose (1999), l'ecologista Plumwood (2002), i botanici e filosofi delle piante Hall (2019) e Haskell (2018) e tanti altri. L'approccio dialogico andrebbe esteso anche alla relazione tra saperi e scienze, tra prospettive scientifiche e filosofiche/ontologiche di ogni latitudine e storia. Secondo Coccia le scienze botaniche hanno realizzato una vera e propria "rivoluzione vegetale" che, nel caso particolare degli alberi, ha fatto della loro esistenza «*de prismes d'une civilisation ayant dépassé les anciennes oppositions entre ville et campagne, nature et culture, humanin et non-humain*» (2019a, p. 28). La "svolta botanica" sta offrendo prospettive teorico-epistemologiche e conoscenze necessarie per dare il via a questo dialogo, per riposizionare le forme di vita umane tra di esse e rispetto a quelle non umane (dunque non solo vegetali). Le ontologie native, invece, possono indicare come realizzare tale dialogo perché già da tempo concepiscono e praticano un posizionamento relazionale, non antagonista tra forme di vita e non antropocentrico. Ravviso tra scienze botaniche e ontologie native una continuità ed un dialogo ancora troppo ancorato all'esercizio del pensiero di pochi, mentre sarebbe auspicabile creare un'intersezione stretta ed esplicita tra di esse in modo da emarginare sempre più gli atti di inferiorizzazione verso forme di conoscenza non

riconosciute come scientifiche (cfr. Latour 1987) e quegli atti di dominio sulla natura che storicamente traggono la loro maggiore forza dall'ordinamento gerarchico occidentale e dalla contrapposizione tra forme di vita: «In order to maintain hierarchical ordering, *the continuity of life* has been ignored in favor of constructing sharp discontinuities between humans, plants, and animals. Shared characteristics such as life and growth have been rejected in order to focus on the gross differences» (Hall, 2011, p. 157, corsivo mio).

La prospettiva offerta da questa affermazione, che più di ogni altra invita ad una profonda riflessione, è quella di “continuità della vita”: il principio della continuità è quello che ha permesso la vita su questo pianeta fino al momento in cui l'azione umana ha iniziato a comprometterla, innescando la sua disgregazione distruttiva di una parte dell'umanità e dando il via all'Antropocene, o forse è meglio dire Capitalocene. Continuità che è principalmente relazionalità negoziata (non semplicemente data) tra esseri viventi, senza che ciò implichi per forza equilibri idilliaci, ma sia condizione di connettività interdipendenti che obbligano a responsabilità e ragionamenti resi reciproci dalla relazionalità stessa. La continuità pone in discussione una visione meramente strumentale della relazionalità tra viventi, come dei limiti alle azioni di sopruso tra soggetti interagenti; mette sotto silenzio i monologhi, mentre necessariamente si sostiene attraverso la dialogicità a favore di una relazionalità eterocentrata, anticartesiana: «A dialogical approach to connection impels one to work to realize the wellbeing of others [...] The path to connection, therefore, does not seek connection, but rather seeks to enable the flourishing of others» (Rose, 1999, p. 185, cit. in Hall, 2011, p. 74).

Alcune sue proiezioni si possono trovare nella continuità tra percezioni sulla vita, come ho proposto in questa seconda parte dedicata agli ikoots. Non v'è dubbio che il mondo delle piante stia suggerendo, attraverso la voce dei botanici, conoscenze e articolate ontologie per molti aspetti coincidenti con quelle di tanti gruppi umani, se non del tutto convergenti sui principi di fondo: quelli che hanno garantito finora la vita su questo pianeta e che evidentemente sono ancora necessari per garantire il diritto alla vita di tutti i viventi per

l'immediato futuro. Ma oltre a ciò la "svolta botanica" sta anche confermando che la storia dell'inferiorizzazione delle piante, della loro "alterizzazione", è del tutto analoga e va di pari passo con lo spreco per le popolazioni indigene. Come sostengono Tetreault et al. «la colonización de los pueblos indígenas [...] iba de la mano de la colonización de la naturaleza» (2019, p. 5), persistendo fino ad oggi il pensiero egemone globale che guarda alle realtà biofisiche e alle configurazioni territoriali locali come un «espacio subalterno, que puede ser explotado, arrasado, reconfigurado, según las necesidades de los regímenes de acumulación vigentes» (Alimonda, 2011, p. 22). Tali processi di dominio sono tragicamente "funzionali" al mantenimento (politico, ideologico e pratico) di un sistema industriale e di consumo causa della crisi della salute del Pianeta: «within the context of an anthropogenic ecological crisis, the choice between different modes of perception and action is an important one. Human life is contingent upon the existence of plants. [...] I repeat the assertion that our general, Western, view of plants as passive resources certainly plays a significant role in our ecological plight. Finding a more appropriate way of approaching plant life could underpin a mode of human action that maintains, rather than threatens, biospheric integrity» (Hall, 2011, p. 18).

Purtroppo lo scenario di crisi evocato da Hall e le forze dominanti che lo hanno prodotto sono lungi dal mostrarsi tolleranti e rispettosi verso l'esistenza di differenti modi di percezione e di azione nelle pratiche di vita. In questo momento della storia, tra i più oscuri e drammatici vissuti dalle popolazioni indigene del mondo, anche gli ikoots di San Mateo vivono una realtà di oppressione e di sopraffazione che non è mai stata così minacciosa, distruttiva e violenta. Attraverso imprese che sfruttano le risorse del territorio, come raffinerie di petrolio, industrie dell'eolico, minerarie e idroelettriche, e a causa di progetti come il Corredor Transistmico (si veda Tallè in questo volume), sono in opera politiche che hanno innescato gravissimi e stratificati conflitti all'interno delle comunità indigene, tra di esse e tra queste e l'intera macchina degli interventi, tanto concreta quanto poco trasparente riguardo ai veri attori dei progetti (Za-

notelli, 2016; Zanutelli, Tallè, 2019; Lucio, 2019). Il carattere sfuggente e polimorfico della macchina dei progetti, inoltre, sta insinuando nella popolazione ikoots pensieri apocalittici, del tutto motivati a dire il vero, dal momento che non c'è elemento del loro "ambiente" (diremmo noi) che non sia minacciato: le acque dell'Oceano e delle lagune (per i previsti progetti di ampliamenti portuali per il Corredor Transistimico -CT- e per l'inquinamento causato dalla raffineria di Salina Cruz), l'aria e il vento (nell'Istmo di Tehuantepec è in atto la realizzazione del più grande parco eolico dell'America Latina), la sabbia della costa e dell'entroterra (sono in atto concessioni per lo sfruttamento minerario)³⁰, la terra (su cui verrebbero impiantate le torri dell'eolico espianando vegetazione e alberi, in gran parte mangrovie; per le occupazioni infrastrutturali del CT), sono tutti elementi di fatto già "catturati" e pronti per essere sottratti concretamente ai popoli indigeni che vivono in questi territori.

Il Messico, che è uno dei cinque maggiori paesi al mondo per biodiversità, è considerato un caso paradigmatico dell'estrattivismo neoliberale da quando, a partire dagli anni Novanta, i governi che si sono succeduti, in linea con altri paesi dell'America Latina, hanno scelto di stimolare la crescita economica e sostenere il debito pubblico, promuovendo un modello neoliberale ortodosso di sviluppo capitalista a prescindere dall'orientamento politico (Tetreault et al., 2019, p. 11). Basta consultare il *Environmental Justice Atlas*³¹, dove sono riportati i conflitti socioambientali in atto, sorti a causa delle rapaci politiche di sfruttamento delle risorse, per rendersi conto della drammatica densità del fenomeno e della catena di contrapposizioni: il Messico, con 125 conflitti socioambientali (in crescendo), si posiziona come sesto paese al mondo dopo India (336), Brasile (160), Cina (145), Stati Uniti (141) e Colombia (129). Molti dei conflitti socioambientali sono mediati dallo Stato messicano, attraverso i suoi organismi governativi, «dentro de un marco constitucional y legal que ha sido moldeado alrededor de los principios de libre comercio, desregulación y el desarrollo orientado al mercado exterior» (ivi, p. 21). Nello sforzo compiuto dallo Stato per controllare i territori da sfruttare, nella gran parte indigeni, secondo gli studiosi di un importante lavoro sul

tema, Darcy Tetreault, Cindy McCulligh e Carlos Lucio (2019), entrano in scena diverse strategie di “cooptazione” che, sommate al danno causato dal progetto sia nella fase di impianto (o tentativi di impianto) che in quella di messa in opera, sono alla radice dei conflitti all’interno delle comunità e di quelli tra di esse. Tutte le strategie citate dagli studiosi sono in atto nei municipi ikoots: programmi per combattere la povertà e la filantropia, come sistemi per creare dipendenza dalle istituzioni governative, campagne mediatiche (ormai approdate anche sui *social network*) e corruzione di leader e autorità politiche, azioni di militarizzazione (anche di tipo paramilitare), esacerbazione dei conflitti tra la popolazione, criminalizzazione della protesta sociale e varie forme di repressione violenta (ivi, p. 24).

Se di per sé la strategia politica di tali progetti è un tragico esempio in azione dell’antropocentrismo dicotomizzante e predatorio, e delle sue derive contro le popolazioni che non partecipano al sistema di accaparramento del quale anzi sono vittime, il discorso ambientalista in opposizione a questi progetti cerca di recuperare una certa interdipendenza tra ambiente e società, tanto più nei contesti indigeni, ponendo le condizioni per una negoziazione con i progetti stessi.

Recentemente infatti la questione ambientale, sia nel senso del rischio che della tutela, ha fatto il suo ingresso nella dialettica del conflitto nella regione dell’Istmo, ma l’impressione è che ciò sia avvenuto mescolando paradigmi ontologici diversi: da quello naturalista occidentale, a quello dell’etica ambientalista, a quello più vicino alla sensibilità dei botanici, fino a quello degli ikoots già messo a dura prova durante l’epoca coloniale e oggi dall’ingerenza dei progetti che hanno alterato il rapporto con la gestione politica della collettività e conseguentemente con l’uso delle principali risorse che consentono di vivere, ossia la pesca. La dicotomia natura-società è comunque presente e si insinua in maniera ambigua nella logica della difesa adottata dalle medesime popolazioni indigene che di queste dicotomie fanno le spese. I pescatori ikoots delle lagune, alleati con i binni’za (zapotechí dell’Istmo) in lotta contro le imprese eoliche, da tempo hanno colto il valore commerciale della loro pesca, soprattutto quella dei

gamberi (Cuturi, 1990), cavalcando l'idea che le lagune siano principalmente una fonte di guadagno: in più di un'occasione ho sentito difendere l'ambiente lagunare dal progetto eolico, asserendo che le lagune "sono la nostra banca". In risposta alla crescente monetarizzazione e alle limitazioni delle zone di pesca, dovute a conflitti agrari, i pescatori di San Mateo hanno colonizzato vaste aree lagunari con una tecnica invasiva e poco rispettosa del ciclo della vita ittica, il *copo*³², mettendo in ombra le abilità e le conoscenze dei pescatori con il "giacchio", a favore di una logica predatoria, per nulla "negoziante" e in continuità con le forze extra-umane che dominano la vita dei pesci e dei gamberi. La necessità di un ingresso monetario sempre più incorporato nello stile di vita delle famiglie, ha fatto sì che questa tecnica, un tempo proibita, venisse resa lecita dall'assemblea e avallata dalle autorità, le stesse che si recano sulle rive del sacro Oceano per chiedere benessere e risorse per tutte le forme di vita.

In una recente composizione rap, genere a cui si sono avvicinati giovani e maestri affidando alle parole delle loro canzoni messaggi di difesa dell'identità ikoots ed ora anche dell'ambiente, la maestra Lesvia Esesarte richiama l'attenzione sul valore che gli anziani davano alle mangrovie, *niür*. Dalle sue parole emerge che questi alberi vanno preservati affinché continuino ad essere d'aiuto agli uomini, dato che tra le loro radici crescono i gamberi, non dunque per un valore in sé. La difesa del mondo vegetale, come quello lagunare, si sta richiamando a motivi sempre più antropocentrici, piuttosto che rappresentare ed esprimere una forma di *we-ness* condivisa e partecipata. La dicotomia natura/società sta compiendo il suo lavoro di separazione, di gerarchizzazione tra forme di vita, ed è alto il rischio che gli ikoots dimentichino che gli umani possano essere definiti *neniür*: 'lui/lei è una mangrovia'.

Il conflitto e le aggressioni socioambientali dunque si estendono gravemente anche ad altri livelli, intaccando il complesso delle prospettive sul mondo e delle conoscenze che lo sorreggono attraverso le pratiche dell'intimità dialogica, che permette di attuare alleanze interspecifiche e transpecifiche, di realizzare la *we-ness* non solo tra umani, ma di agire in continuità con le altre forme di vita. La pre-

senza oscura e minacciosa dei progetti che esaltano un progresso di stampo neoliberista (veri trasformatori dei principi della vita...), può portare a convincere gli ikoots che stanno vivendo «nelle tenebre dell'ideologia e della credenza» (Descola, 2013, p. 76), che le petizioni delle loro autorità rivolte al sacro Oceano siano parte di “credenze” da “primitivi sottosviluppati”, anziché atti di responsabilità che riconoscono esplicitamente il diritto di esistere a tutte le forme di vita, così come la necessità di dover negoziare con esse per interagire in maniera interdipendente e sostenibile (cfr. Boege, 2017). Ciò che potrebbe essere distrutto sono proprio i contenuti del manifesto della Nazione delle Piante e delle petizioni dell'*alcalde* ikoots: entrambi di fatto sono dei “manifesti” che convergono nell'auspicare il superamento della frammentazione tra diritti, così come della loro potenziale conflittualità; entrambi indicano che bisognerebbe andare al di là di un diritto della natura in sé, o delle piante in sé, o degli umani in sé. I due “manifesti” sono portatori di paradigmi continuisti tra forme di vita interdipendenti, relazionali e dialoganti, quelli che garantiscono e difendono il diritto della comunità dei viventi, nella quale non si può tutelare una parte senza prendere in considerazione tutte le parti (Viola, 2020, p. 136).

Anche tra tipi di conoscenze può esistere una continuità che rompe con le categorizzazioni di quello specifico pensiero scientifico che si «compiace di essere sfuggito al relativismo» (Descola, 2013, p. 76): partendo dal presupposto sostenuto da Bruno Latour (1987) più di trenta anni fa, non ci sono conoscenze scientifiche da un lato, e credenze “tradizionali” dall'altro, ma mondi relazionali fatti di reti e associazioni differenti, che possono trovare punti di convergenza. Indigeni, biologi, botanici e antropologi, filosofi e pensatori di buona volontà dovrebbero sempre più palesemente dialogare sulla base di questi ed altri “manifesti” analoghi ed unirsi per (ri-)trovare, come suggeriva Erazim Kohák (1993), “modi di parlare” del mondo coerenti con i modi rispettosi attraverso i quali mettersi in relazione con esso e dai quali far discendere azioni alternative rispetto alle attuali pratiche e politiche distruttive perpetrate contro di esso.

Note

¹ Il libro è stato recentemente tradotto in italiano, da Il Saggiatore, con un sottotitolo diverso dall'originale, che risulta ancora più inquietante: *La scimmia egoista. Perché l'essere umano deve estinguersi*, in cui si ricorre ad un modale di tipo prescrittivo, “dover”, abbastanza terrorizzante e non del tutto giustificato, delegando ad un agente giudicante ignoto la sentenza della nostra estinzione. Il libro indicherebbe invece che è l'arroganza antropocentrica degli umani che sta mettendo a rischio la nostra stessa specie.

² <https://news.un.org/es/story/2020/06/1475932>

³ Il presente lavoro riunisce in un unico saggio due contributi distinti scritti per questo volume. La continuità delle argomentazioni tra il primo (teorico) e il secondo (etnografico) e i continui rimandi del secondo al primo contributo mi hanno convinto a riunirli in unico testo, mantenendo l'impianto diviso in due parti.

⁴ Sia il libro di Peter Godfrey-Smith sui cefalopodi, ossia polpi, seppie e calamari, e sulla loro creativa intelligenza (2018, ed. or. 2016), sia il lavoro di Jennifer Ackerman sull'intelligenza degli uccelli (2018, ed. or. 2016), oltre ad aprire interessanti orizzonti conoscitivi, sono un invito a ripensare a nozioni come organismo, coscienza, vecchiaia, lunghezza della vita, e alle diverse forme che consentono il coordinamento dell'animatessa, della percezione, della comunicazione, della vita sociale ed altro ancora.

⁵ Sul piano della comunicazione, alcuni biologi ed etologi sensoriali francesi, nel centro Pierrelatte, hanno provato che i coccodrilli femmina del Nilo hanno reagito prontamente ai suoni di richiamo emessi dai loro piccoli appena prima della schiusa dei gusci, dirigendosi verso di essi per contribuire alla loro nascita. Ciò dimostrerebbe che esistono delle interazioni di tipo acustico con la prole (Chabert et al., 2015) e di “attenzione” nei suoi confronti. Sempre legate alla comunicazione, in questo caso tra delfini tursiopi, secondo la ricercatrice S. King (2018) esisterebbe una sofisticata modalità di riconoscimento appresa emettendo fischi-firma (*signature whistle*), una sorta di “nomi” individuali, utili per indicare amici e nemici nella rete di scambi e di alleanze. Al di là del riconoscimento dell'intelligenza dei delfini e delle balene, esistono evidenze ormai consolidate sul ruolo attivo dei grandi cetacei nei confronti della vivibilità del Pianeta, che fanno di questi mammiferi marini una chiave di volta per la riduzione dei gas serra, oltre ad avere una funzione ecosistemica complessiva centrale (Jahoda, 2020, pp. 51-58; Safina, 2015). Un ultimo esempio: è nota l'attenzione dei biologi per i comportamenti sociali degli elefanti, nei confronti dei quali, sebbene non si esprimano in termini di sentimenti, parlano di “reazione drammatica” di fronte alla morte di altri elefanti, che siano piccoli o grandi, appartenenti al proprio gruppo o meno, così come alla vista di ossa e di zanne (McComb, Baker, Moss, 2006; Safina, 2015).

⁶ Solo per citare alcuni dei movimenti: per crescere, per cercare supporti dove sostenersi (nutazione tra cui la circumnutazione, il movimento avvolgente rotatorio), per rispondere ad uno stimolo (positivo o negativo) o in direzione di uno stimolo (fototropismo positivo in direzione della luce o eliotropismo seguendo il sole, ad esempio), o alla gravità (gravitropismo negativo la crescita della pianta verso l'alto; gravitropismo positivo la crescita delle radici verso il basso; quello trasversale di radici e rami che crescono orizzontalmente), per trarre beneficio dai ritmi del giorno e della notte (fotonastia come l'apertura e chiusura dei fiori ad esempio), per reagire e difendersi da contatti traumatici (seismonastici, come le foglie della mimosa pudica), in risposta ai stimoli termici (termonastia).

⁷ Si legge nella nota su «Nature»: «The Swiss law is at odds not only with beneficial research but also with good sense. Even plant scientists potentially face restrictions on the kinds of genetic engineering they are allowed to do (see «Nature», 452, 919; 2008), and debates have arisen about the abuse of dignity in decapitating wild flowers [...] Dignity as a concept cannot be a director of moral judgement. After all, when the Swiss government assigned dignity to plants, it was in essence assigning autonomy, as if a plant wags in the breeze because it has decided to do so. A strict interpretation of such a framework would prohibit agriculture. But even where such rules are not absurd, laws should not be based on such a slippery concept» (Editorials of Nature, 2008, p. 824).

⁸ Adnkronos 4/10/2018 https://www.adnkronos.com/sostenibilita/world-in-progress/2018/10/04/umbria-gli-alberi-parlanti_x2gPh6DJB1IGeTnLwZCmyO.html?refresh_ce

⁹ Stefano Mancuso è impegnato da tempo in ricerche storiche che riguardano teorie filosofiche (Aristotele, uno per tutti) e teologiche (non senza contraddizioni, il complesso monoteistico giudaico-cristiano, e dell'islam) riguardo le piante, considerandole di volta in volta come creature non vive, asservite al dominio umano, in contrasto alle teorie che in parallelo invece ne riconoscevano abilità molto raffinate (da Platone a Democrito, da Linneo a Darwin, da Fechner a Bose, solo per citarne alcuni) più in linea con le odierne conoscenze. Mancuso ha poi proposto storie di botanici, naturalisti, filosofi, genetisti ed esploratori (2014).

¹⁰ L'articolo 1 della Nazione delle Piante recita: «La Terra è la casa comune della vita. La sovranità appartiene a ogni essere vivente» (2019, p. 15).

¹¹ L'articolo 2 recita: «La Nazione delle Piante riconosce e garantisce i diritti inviolabili delle comunità naturali con società basate fra gli organismi che le compongono» (2019, p. 33).

¹² L'articolo 6 recita: «Il consumo di qualsiasi risorsa non ricostituibile per le generazioni future dei viventi è vietato» (2019, p. 97).

¹³ L'articolo 8 recita: «La Nazione delle Piante riconosce e favorisce il mutuo appoggio fra le comunità naturali di esseri viventi come strumento di convivenze e di progresso» (2019, p. 125).

¹⁴ Intervista di Riccardo Venturi ad Emanuele Coccia in concomitanza con la mostra *Nous, les arbres* curata da Bruce Albert, Hervé Chandès e Isabelle Gaudefroy, presso la Fondation Cartier di Parigi (11/2019-1-2020), per Doppiozero (22/11/2019).

¹⁵ Jeffrey T. Nealon ha recensito per la *Notre Dame Philosophical Review* (2013) il libro di Michael Marder, *Plant-Thinking: A Philosophy of Vegetal Life* (Columbia University Press, 2013) e pur riconoscendogli di aver ampliato, insieme ad altri studiosi tra cui M. Hall, la discussione filosofica sui temi dell'etica e della vita, non si esime dal chiudere il suo intervento con toni sarcastici: «Who knows where these provocations will lead? It may be that in the future the salad bar will no longer offer an unproblematic ethical refuge from the rest of the menu at the steakhouse» (<https://ndpr.nd.edu/news/plant-thinking-a-philosophy-of-vegetal-life/>).

¹⁶ «Por su ubicación en la franja intertropical la intensidad lumínica es alta y casi constante a través del año, lo que provoca con la altitud y su cercanía al mar, un régimen térmico casi uniforme y altamente favorable al desarrollo de la vegetación, siendo la media anual de la temperatura alrededor de 28°C» (Zizumbo, Colunga, 1982a, p. 226).

¹⁷ Oggi la *milpa* è vista da botanici e agronomi come un microcosmo antesignano della difesa della biodiversità, riflesso di un sistema di sfruttamento sostenibile, simbolo della sicurezza alimentare del tutto incompreso se non disprezzato in epoca della colonia.

Di norma sono considerate un esempio dell'ampia conoscenza dell'interazione benefica tra specie vegetali e tra queste, insetti, batteri e funghi. Al contrario dell'agricoltura estensiva monoculturale, nella *milpa* sono presenti erbe non commestibili che insieme a gruppi di insetti (erbivori, pollinizzatori ed altri ancora), funghi e batteri sono funzionali alle difese e alla riproduzione delle piante stesse. Un microcosmo che non può essere stato creato se non conoscendo profondamente la vita delle piante e le interazioni positive tra di esse, ossia gli scambi chimici tra famiglie di piante diverse insieme a quell'intreccio collaborativo tra specie diverse in questo caso propiziato dall'uomo (cfr. Boege, 2008). Le conoscenze che la *milpa* esprime sono ravvisabili anche in altri contesti indigeni del sud America. La *chakra andina* o la *chakra amazzone* sono anch'esse degli orti integrali che sfruttano l'interazione tra piante in una gamma molto ampia, dove sono presenti anche alberi da frutta, il cacao, tuberi di diversa specie. Anche in questo caso l'esperienza dei terreni e la conoscenza delle interazioni positive tra piante orienta la loro combinazione, spesso gestita dalle donne.

¹⁸A prescindere dal fatto che gli ikoots siano pescatori, il lavoro agricolo si basa su una dettagliata conoscenza della qualità dei terreni utili per le coltivazioni, resa complessa dalla presenza delle lagune (il cui regime delle acque dipende dall'azione delle correnti dell'Oceano e dalle piogge) e dall'Oceano, dalla piovosità stagionale, dalle dune di sabbia e dall'erosione degli incessanti venti (Tallè, 2016, 2019). Le classificazioni che ne derivano distinguono tra tipi di suolo composti di terra (4 tipologie) da quelli arenosi (3 tipologie), i quali oltre a combinarsi tra di loro si combinano con ulteriori classificazioni di tipo topografico (4 tipologie) basate nel grado di umidità dell'agro-habitat, di erosione, di stancamento delle acque piovane, o al contrario del loro smaltimento (Zizumbo, Colunga, 1982a).

¹⁹ Utilizzato solo come nome di specificazione per definire piante silvestri ed esempio *mi-ten peat* ('il pruno della selva'), o animali allo stato brado *mi-sow peat* ('il maiale della selva', *Tayassuidae*). È parola giudicata antica e non troppo in uso, ed oggi non se ne capirebbe il significato se fosse enunciato come uno spazio riconosciuto a sé stante.

²⁰ *Avicennia germinans*, *Avicennia bicolor*, *Laguncularia racemosa*, *Conocarpus erectus*.

²¹ L'intero spazio residenziale dove si svolge l'esistenza di chi vi abita è definito *nden* 'ombra' facendo riferimento a quella originata dalla chioma degli alberi, spesso piantati in abbondanza dagli umani (ma anche fatta dalle tettoie e dai tetti di canne e foglie di palma); la chioma degli alberi che procura il fresco è definita con la medesima radice del verbo posizionale *-nden-* ('fare fresco'), *mi-nden xiiil* come nella frase n. 12, nelle pagine successive.

²² Glosse: Ag: aggettivo; Atel: atelico; Atp: atemporale; Cpl: completivo; Det: determinativo; Dip: dipendente; Dir: direzionale; Escl: esclusivo; Incl.: inclusivo; Int: intensificatore; Neg: Negativo; Nom: nominalizzatore; Og: oggetto; Pl: plurale; Poss: possessivo; Prog: progressivo; Prp: preposizione; Rel: relativa; S: singolare; St: stativo;

²³ Se volessi indicare una mia più esatta posizione in relazione al tronco e alle radici dell'albero: *lembejos tioleaj mi-nden xiiil* 'sto in piedi sotto (alla base: *tiül-oleaj* 'nel piede/base') l'ombra dell'albero.

²⁴ Per dipanare la matassa attorno al termine *-mbas* sarebbe necessario un lavoro a parte. Per trovare dei possibili suggerimenti etimologici si veda il grande dizionario storico-comparativo delle quattro varianti del huave realizzato dal linguista Rolf Noyer (2015).

²⁵ Gli animali considerati possibili *ombas* degli umani possono essere *jüim* (lagarto), *win* (tartaruga del mare), *cheeb* (squalo), *lex* (delfino), *liim* (giaguaro), *león* (leone), *ndiik* (ser-

penne), *wiy* (tlacuache), ed altri ancora. Questo è un tratto condiviso in tutta la mesoamerica, conosciuto come tonalismo. La letteratura è sterminata.

²⁶ Traduzione in italiano mia del testo, raccolto da Tallè, narrato in *ombeayüits* da Emilia Maldonado nel 2008.

²⁷ “Andai anche alla riva del mare tre volte a chiedere perdono e a chiedere acqua di pioggia; e a portare fiori e candele. Per primo lasciai le mie offerte nella chiesa, di fronte alla chiesa, alle croci, e poi in riva alla laguna. In seguito ad altre croci, poi alla croce vicino al mare, e dopo in riva al mare. Le guardie fanno una capanna di stuoia di palme intrecciate perché io bruci le mie offerte (candele) e dopo incominciai a chiedere ciò che voglio chiedere: tutti i tipi di gamberi e di pesci, acque per gli alberi e acqua per gli animali, tutti i tipi di insetti per gli uccelli, pascolo per le bestie e salute per la gente nel villaggio perché la gente non si ammali. Non abbiamo mai chiesto vento del nord, al contrario abbiamo chiesto che non ci sia. Quello che chiediamo è solamente i santi fulmini e ancor più vento del sud” [traduzione mia].

²⁸ Traduzione in italiano mia del testo, raccolto da Tallè, narrato in *ombeayüits* da Isaac Quintanar nel 2017.

²⁹ Secondo Maurizio Gnerre *iké* ha il significato di “soffio di vita” (comunicazione personale)

³⁰ Cfr. Informe: Juicio Popular Comunitario Contra el Estado y las Empresas Mineras en Oaxaca (Oaxaca, dicembre, 2018).

³¹ <https://ejatlas.org>

³² Il *copo* è una rete di forma conica con prolungamenti laterali fissati a due pali infilati nel fondo della laguna. È un tipo di pesca passivo che sfrutta le correnti e il movimento dei gamberi, che vengono trascinati da esse. Molti pescatori si rifiutano di adottare il *copo* nonostante sia palese la sua maggiore efficacia rispetto alle tecniche legate all'uso del giacchio. Rimanendo legati ad un tipo di pesca fondata sulla propria abilità e sulla benevolenza di gamberi e pesci, i pescatori con il giacchio lamentano che le installazioni del *copo* li danneggino, sia perché ormai occupano vaste aree pescose delle lagune, sia perché il giacchio non trova spazio sufficiente per stendersi senza rimanere impigliato nei pali su cui è impiantata la rete conica. Per i pescatori con il giacchio, la pesca con il *copo* è un modo “sin respeto” di pescare.

Riferimenti bibliografici

- AA.VV., 2011, *Implementación del Monitoreo Socioambiental Indígena en la TCO Charagua Norte*, CEJIS, APG, La Paz-Santa Cruz de la Sierra, Bolivia.
- AA.VV., 2012, *Pueblos indígenas en aislamiento voluntario y contacto inicial*, IWGIA-IPES (<https://www.iwgia.org/es/recursos/publicaciones/317-libros/3096-pueblos-indgenas-en-aislamiento-voluntario-y-contacto-inicial.html>).
- AA.VV., 2017, *Rights of Symposium Proceedings: Recognizing an Reinforcing the Rights of Nature*, CELDF&Tulane Law School, New Orleans.
- Aalbersberg W., Nuun P., Ravuvu A., 1993, *Climate & agriculture in the Pacific Islands. Future perspectives*, Institute of Pacific Studies, Suva.
- Abbagnano N., *Governo, forme di*, in Id., *Dizionario di filosofia, vol 11 della Storia della filosofia*, Editoriale l'Espresso, Novara 2006, pp. 294-296.
- Ackerman J., 2018 (ed or. 2016), *Il genio degli uccelli*, La Nave di Teseo Editore, Milano.
- Acosta A., Martínez E. (a cura di), 2009, *Derechos de la naturaleza. El futuro es ahora*, Ediciones Abya-Yala, Quito.
- Acosta A., Martínez E. (a cura di), 2011, *La naturaleza con derechos. De la filosofía a la política*, Ed. Abya Yala, Quito.
- Aguiló Bonet A., 2017, *Descolonizar la democracia: apuntes sobre demodiversidad y nuevo constitucionalismo en Bolivia*, in «Astrolabio. Revista Internacional de Filosofía», n. 19, pp. 26-36.
- Akimichi T., 1996, *Image and reality at sea: fish and cognitive mapping in Carolinian navigational knowledge*, in Ellen R., Fukui K. (a cura di), *Redefining Nature. Ecology, Culture and Domestication*, Berg, Oxford, pp. 493-514.
- Alimonda H., 2011, *La colonialidad de la naturaleza: una aproximación a la ecología política latinoamericana*, in Alimonda H. (a cura di), *La naturaleza colonizada: ecología política y minería en América Latina*, CLACSO, Buenos Aires.
- Allee T., Peinhardt C., 2010, *Delegating Differences: Bilateral Investment Treaties And Bargaining Over Dispute Resolution Provisions*, in «International Studies Quarterly», vol. 54, pp. 1-26.

- Allison E.A., 2015, *The spiritual significance of glaciers in an age of climate change*, in «Wiley Interdisciplinary Review Climate Change», vol. 6, 5, pp. 493-508.
- Aluli-Meyer M., 2014, *Indigenous Epistemology: Spirit Revealed*, in «Enhancing Mātauranga Māori and Global Indigenous Knowledge», NZQA, Wellington, pp. 151-164.
- Amirante D., 2013, *Profili costituzionali dell'ambiente*, in Dell'Anno P., Picozza E. (a cura di), *Trattato di diritto dell'ambiente*, vol. I, CEDAM, Padova, pp. 233-284.
- Amirante D., 2019, *L'ambiente «preso sul serio». Il percorso accidentato del costituzionalismo ambientale*, in «Diritto Pubblico Comparato ed Europeo», Speciale, pp. 1-32.
- Amselle J.L. 2012, *Contro il primitivismo*, Bollati Boringhieri, Torino (ed. orig. 2010, *Retrovolutions. Essais sur les primitivismes contemporains*, Editions Stock, Paris).
- Amselle J.L., M'Bokolo E. (a cura di), 2008, *L'invenzione dell'etnia*, Meltemi, Roma (ed. orig. 1985, *Au cœur de l'ethnie: ethnies, tribalisme et État en Afrique*, La Découverte, Paris).
- Andruetto G., 2018, *Droni, laser e raggi X: così possiamo salvare i nostri alberi*, https://rep.repubblica.it/pwa/generale/2018/11/06/news/droni_laser_e_raggi_x_cosi_possiamo_salvare_i_nostri_alberi-210940710/.
- Anker K., 2005, *The Truth in Painting: Cultural Artefacts as Proof of Native Title*, in «Law Text Culture», vol. 9, pp. 91-124.
- Antonelli G., 2020, *Parole, l'influenza delle parole*, I Solferini, Corriere della sera, Milano.
- Antonelli M., Greco F., 2013, *Non tutte le gocce d'acqua sono uguali*, in Antonelli M., Greco F. (a cura di), *L'acqua che mangiamo. Cos'è l'acqua virtuale e come la consumiamo*, Edizioni Ambiente, Milano, pp. 23-32.
- APG, 2008, *Plan Estratégico de la Nación Guaraní. Plan de vida Guaraní*, Chaco Boliviano, Camiri.
- APG, 2009, *Estatuto Orgánico de la Capitanía Charagua Norte*, Charagua, Bolivia.
- Arbor J.L., 1986, *Animal Chauvinism. Plants-regarding Ethics and the Tortures of Trees*, in «Australian Journal of Philosophy», vol. 64, n. 3, pp. 335-369.
- Argyrou A., Hummels H., 2019, *Legal personality and economic livelihood of the Whanganui River: a call for community entrepreneurship*, in «Water International», vol. 44, n. 6-7, pp. 752-768.
- Arhem K., 1990, *Ecosofía Makuna*, in Correa F. (a cura di), *La selva humanizada. Ecología alternativa en el trópico húmedo colombiano*, Instituto Colombiano de Antropología, Bogotá, pp. 105-122.

- Arinos de Mello Franco A., 1937, *O índio brasileiro e a revolução francesa*, José Olympio Editora, Rio de Janeiro.
- Austin J.L., 1962, *How to do Things with Words*, Clarendon Press, Oxford.
- Austin J.L., 1987 (1962), *Come fare cose con le parole. Le "William James Lectures" tenute alla Harvard University nel 1955*, Casa Editrice Marietti, Bologna.
- Autonomía Guarani Charagua Iyambae, 2014, *Estatuto*, Charagua, Bolivia.
- Azzariti G., 2002, *Verso un governo dei giudici?*, in *Scritti in onore di A. Pace*, Editoriale Scientifica, Napoli, pp. 367 ss.
- Bachtin M. (a cura di Holquist M.), 1981, *The Dialogic Imagination: Four Essays by M.M. Bakhtin*, University of Texas Press, Austin.
- Bakoff M., 2000, *Animal emotions: exploring passionate Natures*, in «BioScience», n. 50, pp. 861-870.
- Baldin S., 2009, *Il Buen Vivir nel costituzionalismo andino. Profili comparativi*, Giappichelli, Torino.
- Baldin S., 2014a, *I diritti della natura nelle costituzioni di Ecuador e Bolivia*, in «Visioni LatinoAmericane», vol. 10, pp. 25-39.
- Baldin S., 2014b, *I diritti della natura: i risvolti giuridici dell'etica ambientale exigente in America Latina*, in Baldin S., Zago M. (a cura di), *Le sfide della sostenibilità. Il buen vivir andino nella prospettiva europea*, Filodiritto Editore, Bologna, pp. 155-183.
- Baldin S., Zago M., 2014, *Il buen vivir andino dalla prospettiva europea*, in Baldin S., Zago M. (a cura di), *Le sfide della sostenibilità*, Filodiritto Editore, Bologna, pp. 101-117.
- Balée W., 1993, *Indigenous transformation of Amazonian forests: an Example from Maranhão, Brazil*, in «L'Homme», pp. 126-128, 231-254.
- Balocchi E., 1988, *Animali (protezione degli)*, in *Enciclopedia Giuridica*, vol. II, p. 1.
- Bambridge T., 2007, *Emergence des états et mobilité des sociétés: la démocratie en question en oceanie insulaire*, in «Hermès», n. 47, pp. 193-199.
- Bambridge T. (a cura di), 2016, *The rabui, legal pluralism in Polynesian traditional management of resources and territories*, ANU Press, Canberra.
- Barlow M., Clarke T., 2002, *Blue Gold. The Battle against corporate theft of the world's water*, Routledge, London.
- Barthes R., 1973, *Lezione*, Einaudi, Torino.
- Bartra R., 1974, *Estructura agraria y clases sociales en México*, Editorial Era, Mexico City.
- Bascopé Sanjinés I., 2010, *Lecciones aprendidas sobre consulta previa*, CEJIS, La Paz, Bolivia.

- Bascopé Sanjinés I., 2012, *Consulta previa: reto de democracia comunitaria*, in Santos B. de S., Exeni Rodríguez J.L. (a cura di), *Justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad en Bolivia*, Fundación Rosa Luxemburg/ Abya-Yala, Quito-Ecuador, pp.381-406.
- Bassi M., 2016, *Nuove frontiere nella conservazione della biodiversità: Patrimoni di comunità e assetti fondiari collettivi*, in «Archivio Scialoja-Bolla. Annali di studi sulla proprietà collettiva», n. 1, pp. 111-136.
- Basso K.H., 1996, *Wisdom Sits in Places. Landscape and Language Among the Western Apache*, University of New Mexico Press, Albuquerque.
- Battaglia L., 1988, *La questione dei diritti degli animali. Una sfida per l'etica contemporanea*, Satyagraha editrice, Torino.
- Battaglia L., 1999, *Etica e diritti degli animali*, Laterza, Roma-Bari.
- Bay C., *Needs, wants and political legitimacy*, in *Canadian Journal of Political Science*, 1968, pp. 241-260.
- Beamer K., 2014, *No Mākou ka mana Liberating the Nation*, Kamehameha Publishing, Honolulu.
- Beblawi H., Luciani G. (a cura di), 1987, *The Rentier State*, Croom Helm, London-New York-Sydney.
- Beck U., 2017, *La metamorfosi del mondo*, Laterza, Torino.
- Benadusi M., Lutri A., Sturm C., 2016, *Composing a common world? Reflections around the ontological turn in anthropology*, in «ANUAC», vol. 5, n. 2, pp. 79-98.
- Bengoa J., 2007, *La emergencia indígena en América Latina*, Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México.
- Bermejo Gómez de Segura R., 2014, *Del desarrollo sostenible según Brundtland a la sostenibilidad como biomimesis*, Hegoa-UPV, Bilbao.
- Berndt R.M., 1964, *The Gove Dispute: The Question of Australian Aboriginal Land and the Preservation of Sacred Sites*, in «Anthropological Forum», vol. 1, n. 2, pp. 258-295.
- Berque A., 1986, *Le sauvage et l'artifice. Les Japonais devant la nature*, Éditions Gallimard, Paris.
- Berry W., 2018, *L'unico mondo che abbiamo*, Piano B Edizioni, Prato.
- Berto G., 1964, *Il male oscuro*, Rizzoli, Milano.
- Bertonio L., 1603, *Arte y Gramática muy copiosa de la lengua Aymara*, Luis Zanetti, Roma.
- Bertonio L., 1612, *Vocabulario de la lengua Aymara*, Juli, Francisco del Canto (ristampa 2004, Ediciones El Lector, La Paz).
- Bettini M., 2012, *Vertere. Un'antropologia della traduzione nella cultura antica*, Einaudi, Torino.

- Bezerra de Melo G.D., 2012, *Nature and culture intertwined or redefined? On the challenges of cultural primatology and sociocultural anthropology*, in «Revue de Primatologie», n. 4, pp. 1-15 [http://journals.openedition.org/primatologie/1029].
- Biggs S., 2011, *The rights of nature: the case for a Universal Declaration of the Rights of Mother Earth*, The Council of Canadians/Fundación Pachamama/Global Exchange, Ottawa.
- Biggs S., Goldtooth T.B.K., Lake O.O., 2017, *Rights of Nature & Mother Earth. Right-based law for systemic change*, Movement Rights/Indigenous Environment Network/WECAN, Oakland.
- Bin R., 2013, *Il governo delle politiche pubbliche tra Costituzione ed interpretazione del giudice costituzionale*, in *Le Regioni*, pp. 509-528.
- Bird-David N., 1999, *Animism Revisited: Personhood, Environment, and Relational Epistemology*, in «Current Anthropology», n. 40, pp. 67-91.
- Björst L.R., 2010, *The tip of the iceberg: Ice as a non-human actor in the climate change debate*, in «Études/Inuit/Studies», vol. 34, n. 1, pp. 133-150.
- Blaser M., 2013, *Ontological Conflicts and the Stories of Peoples in Spite of Europe: Toward a Conversation on Political Ontology*, in «Current Anthropology», vol. 54, n. 5, pp. 547-568.
- Bobbio L., 1996, *La democrazia non abita a Gordio*, Franco Angeli, Milano.
- Boege E., 2008, *El patrimonio biocultural de los pueblos indígenas de México. Hacia la conservación in situ de la biodiversidad y agrobiodiversidad en los territorios indígenas*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, México D.F.
- Boege E., 2017, *El patrimonio biocultural y los derechos culturales de los pueblos indígenas, comunidades locales y equiparables*, in «Diario de Campo», quarta epoca, n. 1, pp. 39-69.
- Boisson de Chazournes L., 2013, *Fresh Water in International Law*, Oxford University Press, Oxford.
- Bona M., 2009, *Argo, gli aristogatti e la tutela risarcitoria dalla perdita/ menomazione dell'animale d'affezione alla questione dei pregiudizi c.d. «bagatellari» (crepe nelle sentenze delle SSUU di San Martino)*, in *Responsabilità civile e previdenza*, p. 1016.
- Bonfil Batalla G., 2005 (1987), *México profundo. Una civilización negada*, Random House Mondadori, México.
- Bonnardel Y., 2005, *En finir avec l'idée de Nature, renouer avec l'éthique et la politique*, in «Les Temps Modernes», mars-juin, pp. 1-10.
- Bookchin M., 1997, *The Politics of Social Ecology: Libertarian Municipalism*, Black Rose Books, Montreal.

- Bordignon M., Greco R., Lepore G., 2015, *Water Grabbing and Water Rights: Indigenous 'Sovereignty' v. State Sovereignty?*, in Romanin Jacur. F., Bonfanti A., Seatzu F. (a cura di), *Natural Resources Grabbing: An International Law Perspective*, Brill, Nijhoff.
- Borras Jr. S.M., Franco J.C., Wang C., 2013, *The Challenge of Global Governance of Land Grabbing: Changing International Agricultural Context and Competing Political Views and Strategies*, in «Globalizations», vol. 10, n. 1, pp. 161-179.
- Borras Jr. S.M., Franco J.C., Gómez S., Kay C., Spoor M., 2012, *Land grabbing in Latin America and the Caribbean*, in «Journal Peasant Studies», vol. 39, n. 3-4, pp. 845-872.
- Bougleux E., 2015, *Issues of scale in the Anthropocene*, in «Archivio Antropologico Mediterraneo», vol. 17, n. 1, pp. 67-73.
- Bougleux, E., 2017, *Incertezza e cambiamento climatico nell'era dell'Antropocene*, in «EtnoAntropologia», vol. 5, n. 1, pp.79-93.
- Boulding K., 1966, *The Economics of the Coming Spaceship Earth*, in Jarret H. (a cura di), *Environmental Quality in a Growing Economy*, John Hopkins University Press, Baltimore, pp. 3-14.
- Boyd D.R., 2017, *The rights of nature: a legal revolution that could save the world*, Kindle Edition, from ECW Press.
- Braverman I., 2009, *Planting flags. Trees, land and law in Israel/ Palestine*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Bray H.L., 2014, *ICSID and the Right to Water: an Ingredient in the Stone Soup*, in «ICSID Review», vol. 29, pp. 474-483.
- Breda N., 2000, *I respiri della palude*, CISU, Roma.
- Breda N., 2016, *The plant in between: Analogism and entanglement in an Italian community of anthroposophists*, in «ANUAC», vol. 5, n. 2, pp. 131-157.
- Brigati R., Gamberi V. (a cura di), 2019, *Metamorfosi: La svolta ontologica in antropologia*, Quodlibet, Roma.
- Brown M.F., 1996, *On resisting resistance*, in «American Anthropologist», vol. 98, n. 4, pp. 729-34.
- Brown Weiss E., 2005, *Water Transfer and International Trade Law*, in Brown Weiss E., Boisson de Chazournes L., Bernasconi-Osterwalder N. (a cura di), *Fresh Water and International Economic Law*, Oxford University Press, Oxford, pp. 66-67.
- Bruckner P., 2008., *Il singbiozozo dell'uomo bianco*, Guanda, Milano.
- Buarque de Holanda S., 1969, *Visão do paraíso. Os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil*, Companhia Editora Nacional - USP, São Paulo.

- Buoso E., 2003, *La tutela degli animali nel nuovo art. 20 del Grundgesetz*, in *Quaderni costituzionali*, p. 371.
- Burdon P., 2010, *The rights of nature: reconsidered*, in «Australian Humanities Review», vol. 49, pp. 69-89.
- Burenhult N. (a cura di), 2008, *Language and landscape. Geographical ontology in cross-linguistic perspective*, in «Language Sciences» (Special Issue), 30 (2/3), pp. 135-382.
- Burgat F., 1997, *La protection de l'animal*, PUF, Parigi.
- Burghardt G.M., 2002, *The Cognitive Animal: Empirical and Theoretical Perspectives on Animal Cognition*, The MIT Press, Cambridge.
- Burman A., 2017a, *La ontología política del vivir bien*, in Munter K. de, Michaux J., Pauwels G., *Ecología y Reciprocidad: (Con)vivir Bien, desde contextos andinos*, Plural Editores, La Paz, pp. 155-173.
- Burman A., 2017b, *The political ontology of climate change: moral meteorology, climate justice, and the coloniality of reality in the Bolivian Andes*, in «Journal of Political Ecology», vol. 24, pp. 921-938.
- Burzynsky E., Baichwal J., de Pencier N., 2018, *Antropocene*, ed. it. Saint-Pierre L., Rotondo M.F. (a cura di), Toronto-Bologna, AGO, National Gallery of Canada, Musée des beaux-arts, du Canada, MAST.
- Cafagno M., 2007, *Principi e strumenti di tutela dell'ambiente*, Giappichelli, Torino.
- Caia G., Roversi Monaco F.A., 1988, *Aspetti della semplificazione dei procedimenti amministrativi e del coordinamento degli interessi pubblici: insediamenti energetici ed esigenze di tutela ambientale*, in AA.VV., *Studi in ricordo di Enzo Capaccioli*, Milano, p. 495.
- Cajete G., 2000, *Native Science: Natural Laws of Interdependence*, Clear Light Publishers, Santa Fe.
- Callow A.L., 2019, *La lingua che visse due volte. Fascino e avventure dell'ebraico*, Garzanti, Milano.
- Cammarata R., 2012, *Indigeno a chi? Diritti e discriminazioni allo specchio*, Giappichelli, Torino.
- Campaña F.S., 2013, *Derechos de la naturaleza: ¿Innovación trascendental, retórica jurídica o proyecto político?*, in «Juris Diction», 12, n. 15, pp. 9-38.
- Cano Pecharroman L., 2018, *Rights of Nature: Rivers that can stand in Court*, Basel, MDPI AG, pp. 4-41 [<http://orcid.org/0000-0001-9018-0241>].
- Cardona G.R., 1976, *Introduzione all'etnolinguistica*, Il Mulino, Bologna.
- Cardona G.R., 1979, *Categorie conoscitive e categorie linguistiche in huave*, in Signorini I. (a cura di), *Gente di laguna. Ideologia e istituzioni sociali dei Huave di San Mateo del Mar*, Franco Angeli, Milano, pp. 238-61, 263-75 [= Appendici I-II].

- Carducci M., 2014, *Il buen vivir come "autocrazia" costituzionale e limite al mutamento*, in Baldin S., Zago M. (a cura di), *Le sfide della sostenibilità*, Filodiritto Editore, Bologna, pp. 101-117.
- Carducci M., 2017, *Natura (diritti della)*, in AA.VV., *Digesto delle Discipline Pubblicistiche*, UTET, Torino, pp. 486-521.
- Carducci M., 2018a, «*Demodiversità*» e futuro ecologico, in Bagni S. (a cura di), *Come governare l'ecosistema? Un approccio multidisciplinare*, Cospe onlus, Il cerchio, Dipartimento di Scienze giuridiche, Università di Bologna.
- Carducci M., 2018b, *È (im)possibile la repubblica dei beni comuni? Da Kouroukanfouga alle autogestioni locali e ritorno*, in «H-ermes. Journal of Communication», n. 11, pp. 41-62.
- Cartay B., 2012, *La Naturaleza. Objeto o sujeto de derechos*, in Garza Orimaldo J.G., Rodriguez Saldana R. (a cura di), *Los derechos de la naturaleza (un mundo sin insectos)*, Laguna, México, pp. 21-38.
- Casalini D., 2014, *Fondamenti per un diritto delle acque dolci*, Giappichelli, Torino.
- Cassese A., 1981, *The Self-Determination of Peoples*, in Henkin L. (a cura di), *The International Bill of Human Rights: The Covenant on Civil and Political Rights*, Columbia University Press, New York, pp. 101-103.
- Castiello U., 2019, *La mente delle piante. Introduzione alla psicologia vegetale*, Il Mulino, Bologna.
- Castignone S., 1996, *Nuovi diritti e nuovi soggetti. Appunti di bioetica e biodiritto*, ECIG, Genova.
- Castro M., 2010, *Consultoría monitoreo socio ambiental participativo*, Proyecto EAP Banco Mundial.
- Cavaliere P., 1999, *La questione animale. Per una teoria allargata dei diritti umani*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Cavaliere P., Singer P. (a cura di), 1994, *Il progetto grande scimmia. Eguaglianza oltre i confini della specie umana*, Teoria, Milano.
- CEJIS, 2011, *El monitoreo socioambiental indígena. Una herramienta de control y vigilancia a las actividades Hidrocarburíferas*, La Paz, Bolivia.
- CEPAL, FILAC, 2020, *Los pueblos indígenas de América Latina – Abya Yala y la Agenda 2030 para el Desarrollo Sostenible. Tensiones y desafíos desde una perspectiva territorial* [ONU, http://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/45664/17/S2000125_es.pdf].
- Cerini D., 2012, *Il diritto e gli animali: note gius-privatistiche*, Giappichelli, Torino, p. 63.
- Ceruti M., 1995, *Evoluzione senza fondamenti. Soglie di un'età nuova*, Laterza, Bari-Roma.

- Chabert T. et al., 2015, *Size does matter: crocodile mothers react more to the voice of smaller offspring*, in «Scientific Reports», n. 5, 15547, pp. 1-15.
- Chakrabarty D., 2012, *Postcolonial studies and the challenges of climate change*, in «New Literary History», vol. 43, n. 1, pp. 1-18.
- Chamovitz D., 2012, *Quel che una pianta sa. Guida ai sensi nel mondo vegetale*, Raffaello Cortina Editore, Milano.
- Chapin M., Lamb Z., Threlkeld B., 2005, *Mapping Indigenous Land*, in «Annual Reviews of Anthropology», vol. 34, pp. 619-638.
- Chindemi D., 2007, *Perdita dell'animale d'affezione: risarcibilità ex art. 2059 c.c.*, in «Responsabilità civile e previdenza», n. 11, p. 2272.
- Choubanchy C., 2008, *La sciabola e la virgola, La lingua del Corano è all'origine del male arabo?*, O barra O edizioni, Milano.
- CIDOB, 1993, *Proyecto de Ley de Pueblos Indígenas del Oriente, Chaco y Amazonia Boliviana*, Edición El País, Santa Cruz-Bolivia.
- Cimatti F., 2018, *La vita estrinseca. Dopo il linguaggio*, Orthotes, Napoli-Salerno.
- CIPCA, 2005, *Plan de Gestión Territorial Indígena de la TCO Kaaguasu*, Ministerio de Desarrollo Sostenible. Proyecto de Inversión rural participativa (PDCR-III), Confederación de Pueblos Indígenas de Bolivia.
- Cisneros Vidales A., Barriga Albuja V., 2018, *Oil Exploitation in Yasuni Biosphere Reserve. Impact on Ecuador's Commitment with Sustainability*, in Leal Filho W., Noyola-Cherpitel R., Medellín-Milán P., Ruiz Vargas V. (a cura di), *Sustainable Development Research and Practice in Mexico and Selected Latin American Countries*, Springer, Cham (Switzerland), pp. 167-84.
- Clastres P., 1985 (1978), *La società contro lo stato*, Feltrinelli, Milano.
- Clavero B. 2012, *Consulta y consentimiento previo libre e informado a la luz del Derecho Internacional*, in Clavero B., Paz S., Almaraz A., Alcoreza R.P., *En defensa de la verdadera consulta*, Somos Sur, Bolivia.
- Coccia E., 2018, *La vita delle piante. Metafisica della mescolanza*, Il Mulino, Bologna.
- Coccia E., 2019a, *L'expérience du monde*, in Albert B., Chandès H., Gaudefroy I. (a cura di), *Nous les Arbres*, Fondation Cartier pour l'art contemporain, Paris, pp. 24-31.
- Coccia E., 2019b, *La vita delle piante. Metafisica della mescolanza*, in Venturi R., *La parola per mondo è foresta. Intervista con Emanuele Coccia*, in «Doppiozero», 22 novembre 2019.
- Colajanni A., 2015, *La restituzione delle terre alle popolazioni indigene in America Latina. Un non facile problema di antropologia giuridica*, in «L'Uomo», n. 2, pp.73-101.

- Colajanni A., 2019, *Tierra, Territorio y Territorialidad en la relación reciente de los pueblos indígenas con el Estado en América Latina: el punto de vista de la antropología jurídica*, in Mura F., Narcondes de Araújo S., Barbosa da Silva A., *Povos Indígenas e relações de poder: olhares sobre a América do Sul*, Edupeb, Campina Grande, pp. 27-65.
- Colque G., 2011, *Territorios Indígena Originario campesino en Bolivia entre la Loma Santa y la Pachamama*, Fundación TIERRA, La Paz.
- Commoner B., 1971, *The Closing Circle: Nature, Man, and Technology*, Knopf, New York.
- Condillac É. Bonnot de, 1816, *Il commercio e il governo, considerati l'uno relativamente all'altro* (1776), nuova edizione italiana, Stamperia Bolognesi, Genova.
- Contieri A., Napolitano S., 2015, *La tutela dell'ambiente e realizzazione delle infrastrutture strategiche*, in Pastore F. (a cura di), *La tutela dell'ambiente*, Carocci, Roma, pp. 102 ss.
- Cordini G., 2009, *Principi costituzionali in tema di ambiente e giurisprudenza della Corte Costituzionale italiana*, in «Rivista giuridica dell'ambiente», vol. 5, p. 611 ss.
- Cosgrove D. (a cura di), 1999, *Mappings*, Reaktion Books, London.
- Costamagna F., Sindico F., 2010, *The Linkages between Access to Water and Water Scarcity with International Investment Law and the WTO Regime*, in Cullet P., Gowlland-Gualtieri A., Madhav R., Ramanathan U. (a cura di), *Water Governance in Motion, Towards Socially and Environmentally Sustainable Water Laws*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 274-277.
- Cottino A. (a cura di), 2019, *Lineamenti di sociologia del diritto*, Zanichelli, Bologna.
- Cottino G., 2013, *Il peso del corpo*, Unicopli, Trezzano sul Naviglio.
- Cottino G., 2017, "Noi tongani coltiviamo cose grosse". *Orticoltura e contrasto al cambiamento climatico alle isole Tonga*, in «L'Uomo», n. 2, pp. 123-140.
- Cotula L., 2012, *Human Rights, Natural Resources and Investment Law in a Globalised World. Shades of Grey in the Shadow of the Law*, Routledge, London.
- Couret A., Daigueperse C., 1987, *Le tribunal des animaux: les animaux et le droit*, Thissot, Parigi.
- Couret A., Ogé F., 1988, *Droit et animal*, Presses de l'Institut d'études politiques, Toulouse.
- Crate S.A., 2011, *Climate and Culture: Anthropology in the Era of Contemporary Climate Change*, in «Annual Review of Anthropology», n. 40, pp. 175-194.
- Crate S.A., Nuttall M. (a cura di), 2009, *Anthropology and Climate Change: From Encounters to Actions*, Left Coast Press, Walnut Creek CA.

- Crespo Plaza R., 2009, *La naturaleza como sujeto de derechos: ¿Símbolo o realidad jurídica?*, in «Juris Dictio. Revista de Derecho», vol. 8, n. 12 [http://revistas.usfq.edu.ec/index.php/iurisdiccion/article/view/685/979].
- Cricenti G., 2008, *Il danno al valore di affezione. Il cavallo ed il congiunto*, in «La nuova giurisprudenza civile commentata», n. 2, p. 211 ss.
- Crocker J.C., 1985, *Vital souls: Bororo cosmology, natural symbolism and shamanism*, University of Arizona Press, Tucson.
- Crosby A.W., 1992, *Lo scambio colombiano. Conseguenze biologiche e culturali del 1492*, Einaudi, Torino (ed. orig. 1972, *The Columbian exchange: Biological and Cultural consequences of 1492*, Greenwood Press, Westport CT).
- Crosetti A., Ferrara R., Fracchia F., Olivetti Rason N., 2018, *Introduzione al diritto dell'ambiente*, Laterza, Bari-Roma.
- Cruikshank J., 1990, *Getting the Words Right: Perspectives on Naming and Places in Athapaskan Oral History*, in «Arctic Anthropology», vol. 27, n. 1, pp. 52-65.
- Cruikshank J., 2005, *Do Glaciers Listen? Local Knowledge, Colonial Encounters, and Social Imagination*, UBC Press, Vancouver.
- Crumley C.L. (a cura di), 1994, *Historical ecology. Cultural knowledge and changing landscapes*, School of American Research Press, Santa Fe, New Mexico.
- Crutzen, P.J., 2002, *Geology of mankind*, in «Nature», vol. 415, p. 23.
- Crutzen P.J., Stoermer E. F., 2000, *The Anthropocene*, in «IGBP Newsletter», n. 41, pp. 17-18.
- Cullet P., 2010, *Water Law - Evolving Regulatory Framework*, in Cullet P., Golland-Gualtieri A., Madhav R., Ramanathan U. (a cura di), *Water Governance in Motion, Towards Socially and Environmentally Sustainable Water Laws*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 27-31.
- Cullinan C., 2012, *Diritti della Natura*, Piano B Edizioni, Prato.
- Cusihuamán A., 1976, *Diccionario Quechua; Cuzco-Collao*, Ministerio de Educación e Instituto de Estudios Peruanos (I.E.P.), Lima.
- Cuturi F.G., 1981, *Metafore, proiezioni e rideterminazione nella terminologia anatomica*, in «La Ricerca Folklorica», vol. 4, n. 2, pp. 25-31.
- Cuturi F.G., 1990, *Dalla laguna delle Sirene al mercato dei gamberi*, in «La Ricerca Folklorica», vol. 4, n. 2, pp. 25-31.
- Cuturi F.G., 2003, *Juan Olivares. Un pescatore scrittore del Messico indigeno*, Meltemi, Roma.
- Cuturi F.G., 2007, *Modalità dell'agentività nelle pratiche discorsive buone*, in Donzelli A., Fasulo A. (a cura di), *Agency e linguaggio: etnoteorie della soggettività e della responsabilità nell'azione sociale*, Meltemi, Roma, pp. 61-83.

- Cuturi F.G., 2015, *Unanimité et multivocité dans la prise de décisions ikoots (Huave, Oaxaca, Mexique)*, in Jean-Léo Léonard J.L., Avilés González K.J. (a cura di) 2015, *Documentation et revitalisation des «langues en danger»: épistémologie et praxis*, Michel Houdiard Éditeur, Paris, pp. 162-192.
- Cuturi F.G., Gnerre M., Wüx y ti-, *dos adposiciones del ombeayiüts (huave de San Mateo del Mar): entre gramaticalizaciones y lexicalizaciones*, in Atti del Congresso internazionale *Lenguas Otomagues y oaxaqueñas ante el siglo XXI*, *Maria Fernández de Miranda* (Oaxaca, 12-13 aprile 2008), A. López Cruz y M. Swanton (in corso di pubblicazione).
- D'Agostino F., 1994, *I diritti degli animali*, in «Rivista internazionale di filosofia del diritto», n. 71, p. 78.
- Dalman G., 1928, *Work and customs in Palestine. The course of the year and the course of the day*, Dar al Nasher, Ramallah.
- Daly Bezerra de Melo G., 2012, *Nature and Culture intertwined or redefined? On the challenges of cultural primatology and sociocultural anthropology*, in «Revue de primatologie», n. 4.
- Danowski D., Viveiros de Castro E., 2017, *Esiste un mondo a venire? Saggio sulle paure della fine*, Nottetempo, Milano.
- David D., 2012-13, *La lente consécration de la nature, sujet de droit*, in «Revue Juridique de l'Environnement», vol. 37, n. 3, pp. 469-485.
- Deininger K., Byerlee D., Lindsay j., Norton A., Selod H., Stickler M., 2011, *Rising Global Interest in Farmland: Can it Yield Sustainable and Equitable Benefits?*, World Bank, Washington, <https://openknowledge.worldbank.org/handle/10986/2263>.
- Dellapenna J.W., 2013, *The myth of markets for water*, in Maestu J., *Water Trading and Global Water Scarcity*, Routledge, London, pp. 199-213.
- De la Cadena M., 2010, *Indigenous cosmopolitics in the Andes: Conceptual reflections beyond 'politics'*, in «Cultural Anthropology», vol. 25, n. 2, pp. 334-370.
- De Martino E., 1977, *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, Einaudi, Torino.
- De Mauro T., 2000, *Il dizionario della lingua italiana*, Paravia, Milano.
- De Pretis D., 2012, *Discrezionalità e ambiente*, in De Carolis D., Ferrari E., Pollice A. (a cura di), *Ambiente, attività amministrativa e codificazione*, Giuffrè, Milano, p. 458.
- De Sousa Santos B., 2020, *Diritti della natura, diritti dell'uomo*, Castelvecchi, Roma.
- De Waal F., 2020, *L'ultimo abbraccio. Cosa dicono di noi le emozioni degli animali*, Raffaello Cortina Editore, Milano.

- Deloria V. Jr., 1999, *Spirit & Reason: The Vine Deloria, Jr. Reader*, Fulcrum Publishing, Golden.
- De Schutter O., 2011, *How not to Think of Land-Grabbing: Three Critiques of Large-Scale Investments in Farmland*, in «Journal Peasant Studies», vol. 38, n. 2, pp. 249-279.
- Descola P., 1986, *La nature domestique, Symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, Paris.
- Descola P., 1992, *Societies of nature and the nature of society*, in Kuper A. (a cura di), *Conceptualizing society*, Routledge, London-New York, pp. 107-126.
- Descola P., 1996, *Constructing natures. Symbolic ecology and social practice*, in Descola P., Palsson G. (a cura di), *Nature and Society. Anthropological perspectives*, Routledge, London-New York, pp. 82-102.
- Descola P., 2000, *Un dialogue entre lexiques. Ethnographies Croisées d'un dictionnaire espagnol-shuar*, in Monod Becquelin A., Erikson P. (a cura di), *Les Rituels du dialogue. Promenades ethnolinguistiques en terres amérindiennes*, Société d'ethnologie, Nanterre, pp. 313-328.
- Descola P., 2005, *Par-delà Nature et Culture*, Gallimard, Paris.
- Descola P., 2011a, *Diversità di natura, diversità di cultura*, Book Time, Milano.
- Descola P., 2011b, *Prologue*, in Houdart S., Thiery O. (a cura di), *Humains, non-humains. Comment repeupler les sciences sociales*, La Découvert, Parigi, pp.17-21.
- Descola P., 2013, *L'ecologia degli altri. L'antropologia e la questione della natura*, Linaria, Roma.
- Descola P., 2014a, *Oltre natura e cultura*, Seid Editori, Firenze.
- Descola P., 2014b, *Modes of Being and Form of Predication*, in «HAU. Journal of Ethnographic Theory», vol. 4, n. 1, pp. 271-280.
- Descola P., 2017, *¿Humano, demasiado humano?*, in «Desacatos. Revista de Ciencias Sociales», n. 54, pp. 16-27.
- Descola P., Palsson G. (a cura di), 1996, *Nature and society. Anthropological perspectives*, Routledge, London-New York.
- Donadoni P., 2008, *Famiglia e danno interspecifico*, in «Materiali per una storia della cultura giuridica», n. 2, p. 529.
- Donadoni P., 2010a, *È risarcibile il danno «interspecifico»?* , in «La responsabilità civile», n. 11, p. 779.
- Donadoni P., 2010b, *Una nuova frontiera per la Corte di Cassazione: il danno non patrimoniale «interspecifico»*, in «Nuova giurisprudenza civile», n. 12, p. 577.
- Donadoni P., 2011, *Notazioni minime ed stravaganti sul danno non patrimoniale «interspecifico» per l'uccisione dell'animale d'affezione*, in «Politica del diritto», n. 2, p. 353.

- Dooling D.M., Smith P.J., 1989, *I Become Part of It: Sacred Dimensions in Native American Life*, Harp Collins, New York.
- Duclos D., 1996, *Nature et démocratie des passions*, PUF, Paris.
- Duclos V., Sánchez Criado T., Nguyen V.K., 2017, *Speed An Introduction*, in «Cultural Anthropology», vol. 32, n. 1, pp. 1-11.
- Dumont L., 1989, *Homo Hierarchicus, il sistema delle caste e le sue implicazioni*, Adelphi, Milano (ed. orig. 1967).
- Dunlap A.D., 2017, *The town is surrounded: from climate concerns to life under wind turbines in La Ventosa, Mexico*, in «Human Geography», vol. 10, n. 2, pp. 16-36.
- Dupuy P.-M., Viñuales J.E., 2015, *Human Rights and Investment Disciplines: Integration in Progress*, in Bungenberg M. et al. (a cura di), *International Investment Law*, C.H. Beck, pp. 1739-1767.
- Dweyer P.G., 1996, *The invention of Nature*, in Ellen R., Fukui K. (a cura di), *Redefining Nature. Ecology, Culture and Domestication*, Berg, Oxford, pp. 157-186.
- Ebbing J.E., 1981, *Gramatica y diccionario aimara*, Editorial “Don Bosco”, La Paz.
- Echeverri J.O., 2004, *Territorio como cuerpo y territorio como naturaleza: Dialogo intercultural?*, in Surralles A., García Hierro P. (a cura di), *Tierra adentro. Territorio indígena y percepción del entorno*, IWGIA, Copenhagen, pp. 259-275.
- Eco U., 1990, *I limiti dell'interpretazione*, Bompiani, Milano.
- Eco U., 2003, *Dire quasi la stessa cosa. Esperienza di traduzione*, Bompiani, Milano.
- Edelman B., Hermitte M.H., 1988, *L'Homme, la Nature, le Droit*, Christian Bourgois, Paris.
- Editorials of Nature, 2008, *Open to interpretation. The use of 'dignity' as the foundation for an ethical law in Switzerland is compromising research*, in «Nature», vol. 453, p. 824.
- Ellen R., Fukui K. (a cura di), 1996, *Redefining Nature. Ecology, Culture and domestication*, Berg, Oxford.
- Environmental Justice Atlas: <https://ejatlas.org/>.
- Epstein L.A., 2001, *Resolving Confusion in Pet Owner Tort Cases: Recognizing Pets' Anthropomorphic Qualities Under a Property Classification*, in «Southern Illinois University Law Journal», n. 26, p. 31.
- Eriksen T.H., 2017, *Fuori controllo. Un'antropologia del cambiamento accelerato*, Einaudi, Torino.
- Escobar A., 2010, *Latin America at a Crossroads: Alternative Modernizations, Post-Liberalism, or Post-Development*, in «Cultural Studies», vol. 24, n. 1, pp. 1-65.
- Estupiñán Achury L., Storini, C., Martínez Dalman R., de Carvalho Dantas F.A. (a cura di), 2019, *La naturaleza como sujeto de derechos en el constitucionalismo democrático*, Universidad Libre, Bogotá.

- Fabietti U., 1998, *L'identità etnica. Storia e critica di un concetto equivoco*, Carocci, Roma.
- Fargione D., Concilio C. (a cura di), 2018, *Antroposcenari. Storie, paesaggi, ecologie*, il Mulino, Bologna.
- Fasciolo M., Gros G., 2020, *La sintassi del lessico*, UTET, Milano.
- Favole A., 2007a, *Oceania: isole di creatività*, Laterza, Bari-Roma.
- Favole A., 2007b, *Démocratie et coutume à Futuna*, in «La Ricerca Folklorica», 109-122.
- Favole A., 2010, *Oceania. Isole di creatività culturale*, Laterza, Bari-Roma.
- Favole A., 2018, *Vie di fuga*, UTET, Milano.
- Favre D., 2010, *Living Property: A New Status for Animals Within the Legal System*, in «Marquette Law Review», n. 93, p. 1021 ss.
- Fedi B., Corsini M., 2019, *L'errore antropocentrico. Uomo-Natura-Altri viventi*, Mimesis, Milano.
- Feinberg J., 1985, *Gli animali possono avere diritti?*, in Castignone S. (a cura di), *I diritti degli animali*, il Mulino, Bologna, p. 241.
- Feld. S., 1982, *Sound and Sentiment, Birds, weeping, poetics and song in Kaluli expression*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia.
- Ferrajoli L., 2004, *Diritti fondamentali e multiculturalismo*, in *Limitazioni di sovranità e processi di democratizzazione*, Atti del Convegno di Teramo, Giappichelli, Torino, pp. 217-225.
- Ferrara R., 2010, *Il diritto alla salute: i principi costituzionali*, in Ferrara R. (a cura di), *Salute e sanità*, Giuffrè, Milano, p. 3 ss.
- Ferrara, R., Sandulli M.A., 2014, *Trattato di diritto dell'ambiente*, Giuffrè, Milano.
- Finucane M., 2009, *Why science alone won't solve the climate crisis: managing the climate risks in the Pacific*, in «Asia Pacific Issues», n. 89, pp. 1-8.
- Fitz-Henry E., 2014, *Decolonising Personhood*, in Maloney M., Burdon P. (a cura di), *Wild Law – in Practice*, Routledge, London, pp. 133-148.
- Fitzmaurice M., Merkouris P., 2014, *Uniformity versus Specialization (1): The Quest for a Uniform Law of inter-State Treaties*, in Tams C.J., Tzanakopoulos A., Zimmermann A. (a cura di), *Research Handbook on the Law of Treaties*, Edward Elgar Publishing, pp. 341-374.
- Flipo F., 2012, *Pour des droits de la nature*, in «Mouvements», 70, pp. 122-139.
- Foffa R., 2008, *Il danno non patrimoniale per l'uccisione di un animale d'affezione*, in «Danno e responsabilità», vol. 13, n. 1, p. 36 ss.
- Fortes M., 1987, *On the Concept of the Person among the Tallensi*, in id. *Religion, Morality and the Person*, Cambridge University Press, Cambridge.

- Fotopoulos T., 2002, *Vers une démocratie générale*, Seuil, Paris.
- Fracchia F., 2002, *Sulla configurazione giuridica unitaria dell'ambiente: art. 2 Cost. e doveri di solidarietà ambientale*, in «Il Diritto dell'Economia», n. 22, p. 215 e ss.
- Fracchia F., 2006, *The Legal Definition of Environment: From Rights to Duties*, in «Icfa Journal of Environmental Law», 2006, p. 17 ss.
- Fracchia F., 2010, *Lo sviluppo sostenibile: la voce flebile dell'altro tra protezione dell'ambiente e tutela della specie umana*, Editoriale Scientifica Italiana, Napoli.
- Fracchia F., 2013, *Introduzione allo studio del diritto dell'ambiente*, Editoriale Scientifica, Napoli.
- Fracchia F., Cafagno M., D'Orsogna D., 2018, *Nozione giuridica di ambiente e visione sistemica*, in «Diritto e processo amministrativo», n. 3, p. 713 e ss.
- Francescotti R., 2007, *Special Issue on Animal Mind and Animal Ethics*, in «Journal of Ethics», vol. 11, n. 3, pp. 239-252.
- Francis S., 2006, *People and Place in Tonga: The Social Construction of Fonua in Oceania*, in Reuter T. (a cura di), *Sharing the Earth Dividing the Land*, ANU Press, Canberra, pp. 345-364.
- Fraser N., 1990, *Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy*, in «Social Text», n. 25-26, pp. 56-80.
- Freeman M.M.R., 1976, *The Inuit Land Use and Occupancy Project: Report (3 vol.)*, Minister of Supply and Services, Department of Indian and Northern Affairs, Ottawa, Canada.
- Freud S., 2011, *Totem e tabù e altri saggi di antropologia*, Bollati Boringhieri, Torino (ed. or. 1913).
- Funtowicz S., Ravetz J.R., 1994, *The Worth of a Songbird: Ecological Economics as a Post-normal Science*, in «Ecological Economics», n. 10, pp. 197-207.
- Gallo P., 2011, *Soggetto di diritto*, in «Digesto civile», vol. I, Agg., p. 838 ss.
- Garatti F., 2014, *La questione animale e le funzioni della responsabilità civile*, in «Contratto e impresa/Europa», n. 2, p. 735 ss.
- García Hierro P., Surrallés A., 2009, *Antropología de un derecho. Libre determinación territorial de los pueblos indígenas como derecho humano*, IWGLA, Copenhagen.
- Gargallo F., 2003, *L'ambiente come diritto fondamentale dell'uomo*, in «Diritto dell'ambiente», pp. 1-3.
- Gaspar C., Bambridge T., 2008, *Territorialités ed aires marine protégées à Moorea (Polynésie française)*, in «Le journal de la Société des Océanistes», 126/127, pp. 231-245.
- Gell A., 1985, *How to Read a Map: Remarks on the Practical Logic of Navigation*, in «Man», n. 20, pp. 271-286.

- Gemma G., 2004, *Costituzione e diritti degli animali*, in «Quaderni Costituzionali», p. 615.
- George S., 1990, *Getting things done in Naples. Action, language and context in discourse description*, Editrice CLEUB, Bologna.
- Georgescu-Roegen N., 1971, *The Entropy Law and the Economic Process*, Harvard University Press, Cambridge Ma.
- Germain M., 2019, *Georgescu-Roegen versus Solow/ Stiglitz: Back to a Controversy*, in «Ecological Economics», n. 160, pp. 168-182.
- Ghosh A., 2016, *The Great Derangement. Climate Change and the Unthinkable*, University of Chicago Press, New York.
- Ghosh A., 2017, *La grande Cecità. Il cambiamento climatico e l'impensabile*, Neri Pozza, Vicenza.
- Giannini M.S., 1973, «Ambiente»: saggio sui suoi diversi aspetti giuridici, in «Rivista trimestrale di diritto pubblico», n. 1, p. 15 e ss.
- Gibson D., 2018, *Towards plant-centered methodologies in anthropology*, in «Anthropology Southern Africa», vol. 41, n. 2, pp. 92-103.
- Ginn, F., Demeritt D., 2009, *Nature: a contested concept*, in Clifford N.J. (a cura di), *Key concepts in geography*, Sage, London, pp. 300-311.
- Gladio G., 2004, *Costituzione e diritti degli animali*, in «Quaderni Costituzionali», vol. 24, n. 3, p. 615.
- Gnerre M., 1989, «Nosotros también tenemos nuestra culturita», in Cardona G.R. (a cura di), *La trasmissione del sapere*, Bagatto Libri, Roma, pp. 167-179.
- Gnerre M., 2003, *La saggezza dei fiumi. Miti, nomi e figure dei corsi d'acqua amazzonici*, Meltemi, Roma.
- Gnerre M., 2011, *La traduzione della modernità: la sfida linguistica della resa di concetti del mondo occidentale in una lingua di tradizione orale*, in Vallini et al. (a cura di), *Traduttori e traduzioni*, Liguori, Napoli, pp. 151-160.
- Godfrey-Smith P., 2018, *Altre menti. Il polpo, il mare e le remote origini della coscienza*, Adelphi, Milano (ed or. 2016).
- González Holguin, D. 1952 (1609), *Vocabulario de la lengua general de todo el Peru*, Edición del Instituto de Historia, Lima.
- González M., Burguete Cal y Mayor A., Pablo Ortiz-T. (a cura di), 2010, *La autonomía a debate: Autogobierno indígena y estado plurinacional en América Latina*, Flacso, GTZ, IWGIA, CIESAS, UNICH, Quito.
- Goodale M., Postero N., 2013, *Neoliberalism Interrupted: Social Change and Contested Governance in Contemporary Latin America*, Stanford University Press, Stanford.

- Gordon G.J. 2018, *Environmental Personhood*, in «Columbia Journal of Environmental Law», vol. 43, n. 1, pp. 49-92.
- Grado V., 2015, *Strumenti internazionali volti a contrastare il legame fra minerali pregiati e conflitti armati*, in «Ordine internazionale e diritti umani», n. 5, pp. 901-933.
- Grado V., 2016, *Conflict minerals e responsabilità sociale d'impresa: le azioni dell'ONU, dell'OCSE e della Conferenza internazionale sulla Regione dei Grandi Laghi*, in «Ordine internazionale e diritti umani», n. 5, pp. 833-860.
- Grado V., 2018, *The EU "Conflict Mineral Regulation": Potentialities and Limits in the Light of the International Standards on Responsible Sourcing*, in «The Italian Yearbook of International Law», vol. XXVII, pp. 235-257.
- Grasselli G., 2009, *Persone e animali*, in Cendon P. (a cura di), *Il risarcimento del danno non patrimoniale*, UTET, Torino, 2009, p. 2659.
- Grassi P., 2017, *La invenzione del diritto: a proposito della funzione dei giudici*, in «Riv. trim. di dir. e proc. civ.», n. 3, p. 839.
- Grassi S., 1996, *Introduzione*, in Pepe V., *Politica e legislazione ambientale*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli.
- Grassi S., 2017, *Ambiente e Costituzione*, in «Rivista quadrimestrale di diritto dell'ambiente», n. 3, p. 9.
- Gregor T., 1980, *The Mehinaku: The Drama of Daily Life in a Brazilian Indian Village*, University of Chicago Press, Chicago.
- Griffin R.C. et al., 2013, *Introduction*, in Maestu J. (a cura di), *Water Trading and Global Water Scarcity: International Experiences*, Routledge, London, pp. 1-4.
- Grim J.A., 2001, *Indigenous Traditions and Ecology*, MA: Harvard University Press, Cambridge.
- Grumbine R.E., 1997, *What is Ecosystem Management?*, in «Conservation Biology», vol. 11, n. 1, pp. 41-47.
- Gruzinski S., 1994, *La colonizzazione dell'immaginario. Società indigene e occidentalizzazione nel Messico spagnolo*, Einaudi, Torino.
- Gudynas E., 2009, *El mandato ecológico. Derechos de la Naturaleza y políticas ambientales en la nueva Constitución*, AbyaYala, Quito.
- Gudynas E., 2011, *Buen Vivir: Today's Tomorrow*, in «Development», vol. 54, n. 4, pp. 441-447.
- Gudynas E., Acosta A., 2011a, *La renovación de la crítica al desarrollo y el buen vivir como alternativa*, in «Utopía y Praxis Latinoamericana», año 16, n. 53, 71-83.
- Gudynas E., Acosta A., 2011b, *El buen vivir o la disolución de la idea del progreso*, in Rojas M. (a cura di), *La medición del progreso y del bienestar. Propuestas desde América Latina*, Foro consultivo científico y tecnológico, México, pp. 103-110.

- Gustafson B., 2009, *New languages of the State. Indigenous Resurgence and the Politics of Knowledge in Bolivia*, Duke University Press, Durham-London.
- Haberman D.L., 2013, *People Trees: Worship of Trees in Northern India*, Oxford University Press, Oxford.
- Hadot P., 2004, *Le voile d'Isis. Essai sur l'histoire de l'idée de nature*, Gallimard, Paris.
- Hagège C., 1984, *The Language Builder. An essay on the Human Signature in Linguistic Morphogenesis*, John Benjamins, Amsterdam-Philadelphia.
- Hagège C., 2002, *Morte e rinascita delle lingue. Diversità linguistica come patrimonio dell'umanità*, Feltrinelli, Milano.
- Hale C., 2011, *Resistencia para que? Territory, Autonomy and Neoliberal Entanglements in the "Empty Spaces" of Central America*, in «Economy and Society», vol. 40, n. 2, pp.184-210.
- Hall M., 2009, *Plant Autonomy and Human-Plant Ethics*, in «Environmental Ethics», vol. 31, n. 2, pp. 169-181.
- Hall M., 2011, *Plants as a Persons: A philosophical bounty*, State University of New York Press, Albany.
- Hall M., 2019, *In Defence of Plant Personhood*, in «Religious», n. 10, 317, pp. 1-12.
- Hallam R., 2020, *Altrimenti siano fottuti. Manifesto di disubbidienza civile per salvare il pianeta*, Chiarelettere, Milano.
- Hallé F., 1999, *Éloge de la plante. Pour une nouvelle biologie*, Seuil, Parigi.
- Hallé F., 2005, *Plaidoyer pour l'arbre*, Actes Sud, Parigi.
- Hallé F., 2019, *Une vie à dessiner les arbres. Entretien avec Emanuele Coccia*, in Albert B., Chandès H., Gaudefroy I. (a cura di), *Nous les Arbres*, Fondation Cartier pour l'art contemporain, Paris, pp. 32-47.
- Hallowell A.I., 1960, *Ojibwa ontology, Behavior and World View*, in Diamond S. (a cura di), *Culture in History: Essays in Honor of Paul Radin*, Columbia University Press, New York, pp. 19-52.
- Halvaksztz J., Young-Leslie H., 2008, *Thinking ecographically: places, ecographers, and environmentalism*, in «Nature and Culture», vol. 3, n. 2, pp. 183-205.
- Handy E.S.C., Handy E.G., Puku 'I M.K., 1972, *Native Planters in Old Hawaii: Their Life, Lore, and Environment*, Bernice P. Bishop Museum Press, Honolulu.
- Haraway D., 2019, *Chthulucene. Sopravvivere su un pianeta infetto*, Nero, Roma.
- Harner M., 1972, *The Jívaro, People of the Sacred Waterfalls*, Doubleday / Natural History Press, New York.
- Haskell D.G., 2018, *Il canto degli alberi. Storie dei grandi connettori naturali*, Einaudi, Torino.

- Hau'kali N., 2014, *Everyday weather. An ethnography of knowledge and environment in a fijian village*, MA Thesis dissertation, University of Bergen.
- Hau'ofa E., 1993, 'Our sea of islands', in *A new Oceania: Rediscovering our sea of islands*, School of Social and Economic Development, The University of the South Pacific pp. 2-16.
- Held D., Fane Hervey A., 2009, *Democracy, Climate Change and Global Governance*, Policy Network Paper, London.
- Hercus L., Hodges F., Simpson J. (a cura di), 2009, *The Land Is a Map: Place-names of Indigenous Origin in Australia*, ANU Press, Canberra.
- Hereniko V., Schorch P., 2018, *The Canoe, The Wind, And The Mountain: Shunting the "Rashomon Effect" of Mauna Kea*, in «Pacific Studies», vol. 41, n. 3, pp. 119-130.
- Hermitte M.A., 2017, *La nature, sujet de droit?*, in «Annales. Histoire, Sciences Sociales», vol. 66, n. 1, pp. 173-212.
- Herrera Ospina de J., Rodriguez A.I., 2015, *Diversas concepción en torno a la naturaleza como sujeto político. De la necesidad de cambio de paradigma*, in «AGO.USB», vol. 15, n. 2, pp. 537-555.
- Heyden D., 1983, *Mitología y simbolismo de la flora en el México prehispanico*, UNAM, México.
- Hilderling A., 2005, *Water as an Economic Good*, in Boisson de Chazournes L., Salman S.M.A. (a cura di), *Water Resources and International Law*, Brill, Nijhoff, pp. 209-212.
- Holbraad M., Pedersen M.A., Viveiros de Castro E., 2014, *The Politics of Ontology: anthropological Positions*, Theorizing the Contemporary, *Fieldsights, January 13*, in «Society for Cultural Anthropology», [<https://culanth.org/fieldsights/the-politics-of-ontology-anthropological-positions>].
- Holbraad M., Pedersen, M.A., 2017, *The ontological turn: an anthropological exposition*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Holt J.D., 1974, *On Being Hawaiian*, Topgallant Publishing Company, Honolulu.
- Hsiao E.C., 2012, *Whanganui river agreement: Indigenous rights and rights of nature*, in «Environmental Policy and Law», vol. 42, n. 6, pp. 371-375.
- Hulme M., 2017, *Weathered. Cultures of climate*, Sage, London.
- Hunn E.S., 1996, *Columbia plateau Indian place names. What can they teach us?*, in «Journal of Linguistic Anthropology», vol. 6, n. 1, pp. 3-26.
- Hustak C., Myers N., 2012, *Involutionary Momentum: Affective Ecologies and the Science of Plant/Insect Encounters*, in «Differences», vol. 23, n. 3, pp. 74-118.
- Hviding E., 2003, *Between knowledges: Pacific Studies and academic disciplines*, in «The Contemporary Pacific», vol. 15, n. 1, pp. 43-73.

- Ichikawa M., 1996, *The co-existence of Man and Nature in the African rain forest*, in Ellen R., Fukui K. (a cura di), *Redefining Nature. Ecology, Culture and Domestication*, Berg, Oxford, pp. 467-492.
- IGEM Report, 2019, *Overview*, in *iGEM Report*, in «IGEM Annual Review 2019», p. 5: https://2019.igem.org/Annual_Review.
- Illich I., 1988, *H2O e le acque dell'oblio*, Umbertine Macroedizioni, Perugia.
- Informe: Juicio Popular Comunitario Contra el Estado y las Empresas Mineras en Oaxaca*, 2018, a cura di Comunidades y Organizaciones asistentes al Segundo Encuentro de Pueblos, Comunidades y Organizaciones “Aquí Decimos Sí a la Vida, No a la Minería”. Oaxaca <https://www.educaoaxaca.org/informe-juicio-popular-comunitario-contra-del-estado-y-las-empresas-mineras/>.
- Ingold T., 1992, *Culture and the perception of the environment*, in Croll E., Parkin D. (a cura di), *Bush base: forest farm. Culture, environment and development*, Routledge, London-New York, pp. 39-56.
- Ingold T., 1996, *Hunting and gathering as ways of perceiving the environment*, in Ellen R., Fukui K. (a cura di), *Redefining Nature. Ecology, Culture and Domestication*, Berg, Oxford, pp. 117-155.
- Ingold T., 2000, *The perception of the environment. Essays on livelihood, dwelling and skill*, Routledge, London-New York.
- Ingold, T., 2005, *The eye of the storm: visual perception and the weather*, in «Visual Studies», vol. 20, n. 2, pp. 97-104.
- Ingold, T., 2007, *Earth, Sky, Wind, and Weather*, in «The Journal of the Royal Anthropological Institute», vol. 13, pp.19-38.
- Ingold T., 2010, *Footprints through the weather-world: walking, breathing, knowing*, in «Journal of the Royal Anthropological Institute», vol. 16, n. 1, pp. 121-139.
- Ingold T., 2016, *Ecologia della cultura*, Meltemi, Roma.
- Ingold T., 2019, *Sogno di una notte circumpolare*, in Brigati R., Gamberi V. (a cura di), *Metamorfosi. La svolta ontologica in antropologia*, Quodlibet, Macerata, pp. 53-92 (ed. orig. *A circumpolar Night's Dream*, in Id. 2000, *The perception of the environment: essays on livelihood, dwelling and skill*, Routledge, New York, pp. 89-110).
- Ingold T., Palsson G., (a cura di), 2013, *Biosocial becomings: Integrating social and biological anthropology*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Ingold T., Vergunst J. (a cura di), 2008, *Ways of Walking: Ethnography and Practice on Foot*, Ashgate, Aldershot UK.

- Instituto Bilingüe Intercultural Shuar, 1988, *Chicham nekatai apach chicham-shuar chicham = Diccionario comprensivo castellano-shuar*, Instituto Bilingüe Intercultural Shuar, Bomboiza, Ecuador.
- Jacob M., 2010, *Investment Agreements and Human Rights*, in INEF Research Paper Series, marzo 2010, www.humanrights-business.org/files/international_investment_agreements_and_human_rights.pdf.
- Jahoda M., 2020, *Balene salvateci! I cetacei visti da un'altra prospettiva*, Murcia, Milano.
- Jaulin R., 1972, *La pace Bianca. Introduzione all'etnocidio*, Laterza, Bari-Roma.
- Jonas H., *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, Einaudi, Torino, 2009.
- Jones O., Clocke P., 2002, *Tree cultures. The place of trees and the trees in their place*, Oxford International Publishers, Oxford.
- Jullien F., 1989, *Procès ou Création. Une introduction à la pensée des Lettrés chinois*, Éditions du Seuil, Parigi.
- Kamehiro S.L., 2009, *The Arts of Kingship: Hawaiian Art and National Culture of the Kalakaua Era*, University of Hawaii Press, Honolulu.
- Kanehe L.M., 2014, *Kū'ē Mana Māhele: The Hawaiian Movement to Resist Biocolonialism*, in Goodyear-Ka'ōpua N., Hussey I., Kahunawaika'ala Wright E., (a cura di), *A Nation Rising*, Duke University Press, Durham-London, pp. 331-353.
- Kapā'anaokalāoikeola Nākoa Oliveira K.R., 2014, *Ancestral Places understanding Kanaka Geographies*, Oregon State University Press, Corvallis.
- Kari J., Fall J.A. (a cura di), 2003 (1987), *Shem Pete's Alaska. The Territory of the Upper Cook Inlet Dena'ina*, University of Alaska Press, Fairbanks.
- Ka'ili T., 2005, *Tabui va: nurturing tongan sociospatial ties in Maui and beyond*, in «The Contemporary Pacific», vol. 17, I, pp. 83-114.
- Kay S., Franco J., 2012, *The Global Water Grab*, Transnational Institute (March 2012), www.tni.org/sites/www.tni.org/files/download/watergrabbingprimer-altcover2.pdf.
- Kay S., Franco J., 2014, *The Global Water Grab: A Primer*, www.tni.org/en/publication/the-global-water-grab-a-primer.
- King S. et al., 2018, *Bottlenose Dolphins Retain Individual Vocal Labels in Multi-level Alliances*, in «Current Biology», n. 28, pp. 1993-1999.
- Kirch P.V., 2009, *Human Impacts Pre-European*, in Gillespie R., Clague, D. (a cura di), *Encyclopedia of Islands*, University of California Press, Berkeley, pp. 414-420.

- Knappett C., Lambros M. (a cura di), 2008, *Material Agency. Towards a Non-Anthropocentric Approach*, Springer, Berlin.
- Koch H., Hercus L. (a cura di), 2009, *Aboriginal Placenames. Naming and Renaming the Australian Landscape*, ANU Press, Canberra.
- Kohák E., 1993, *Speaking to Trees*, in «Critical Review», n. 6, pp. 317-88.
- Kohn E., 2013, *How Forests Think: Toward an Anthropology Beyond the Human*, University of California Press, Berkeley.
- Kohn E., 2015, *Anthropology of Ontologies*, in «Annual Review of Anthropology», vol. 44, pp. 311-27.
- Kolbert E., 2014, *La sesta estinzione. Una storia innaturale*, Neri Pozzi, Vicenza.
- Kopenawa D., Albert B., 2003, *Yanomami, l'esprit de la forêt*, Fondation Cartier pour l'Art Contemporaine, Paris.
- Kopenawa D., Albert B., 2010, *La Chute du ciel. Paroles d'un chaman yanomami*, Plon, Paris (ed. it. *La caduta del cielo. Parole di uno sciamano yanomami*, trad. di A. Lucera e A. Palmieri, Nottetempo, Roma, 2018).
- Kothari A. (a cura di), 2003, *Community Conserved Areas*, in «Parks» (special issue), vol. 16, n. 1, pp. 1-84.
- Kotzé L. (a cura di), 2017, *Environmental Law and Governance for the Anthropocene*, Hart Publishing, Oxford.
- Krenak A., 1996, *Recuperação física e ambiental da terra Krenak*, in Ricardo C.A. (a cura di), *Povos Indígenas no Brasil: 1991/1995*, Instituto Socioambiental, São Paulo, pp. 697-9.
- Krenak A., 2019, *Ideias para adiar o fim do mundo*, Companhia Das Letras, San Paolo.
- Krenak A., 2020a, *A vida não é útil*, Companhia Das Letras, San Paolo.
- Krenak A., 2020b, *Idee per rimandare la fine del mondo. L'identità esemplare di un piccolo popolo per il futuro delle società umane*, Aboca, Sansepolcro.
- Kuper A. (a cura di), 1992, *Conceptualizing Society*, Routledge, London.
- Kurzom G., 2012, *Climate Change in the Arab Countries Defense and Confrontation Mechanisms. The Palestinian case*, MA'AN Development Center, Ramallah.
- Laastad S., 2016, *Nature as subject of rights. A discourse analysis on Ecuador's Constitutional Rights of Nature*, Master Thesis in Human Geography, Department of Sociology and Human Geography, University of Oslo.
- Lalander R., 2017, *Indigeneidad, descolonización y la paradoja del desarrollismo extractivista en el Estado Plurinacional de Bolivia*, in «Revista chilena de derecho y ciencia política», vol. 8, n. 1, pp. 47-81.
- Langford M., Russell A.F.S. (a cura di), 2017, *The Human Right to Water*, Cambridge University Press, Oxford.

- Latouche S., 2019, *I nostri figli ci accuseranno?*, Castelveccchi-Lit Edizioni, Roma.
- Latour B., 1995, *Non siamo mai stati moderni*, Eleuthera, Milano (ed. orig. 1991, *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*, Éditions La Découverte, Paris).
- Latour B., 1998 (1987), *La scienza in azione. Introduzione alla sociologia della scienza*, Einaudi, Torino.
- Latour B., 2000, *Politiche della natura. Per una democrazia delle scienze*, Raffaello Cortina, Milano.
- Latour B., 2014a, *Agency at the time of the Anthropocene*, in «New Literary History», n. 45, pp. 1-18.
- Latour B., 2014b, *Anthropology at the Time of the Anthropocene. A personal View of what is to be Studied*, in Brightman M., Lewis J. (a cura di), *The Anthropology of Sustainability*, Palgrave Studies, London, pp. 35-51 [<http://www.bruno-latour.fr/sites/default/files/139-AAA-Washington.pdf>].
- Latour B., 2015, *Face à Gaïa. Huit conférences sur le nouveau régime climatique*, La Découverte - Les Empêcheurs, Paris.
- Latour B., 2017, *Facing Gaïa*, Polity Press, Cambridge.
- Latour B., 2018, *Tracciare la rotta*, Raffaello Cortina Editore, Milano.
- Latour B., 2019, *Essere di questa Terra. Guerra e pace al tempo dei conflitti ecologici*, Rosenberg & Sellier, Torino.
- Latour B., 2020a, *La fabbrica del diritto. Etnografia del Consiglio di Stato*, PM Edizioni, Montaldo Dora (ed. or. 2002, *La fabrique du droit. Un ethnographie du Conseil d'État*, La Découverte, Paris).
- Latour B., 2020b, *La sfida di Gaïa. Il nuovo regime climatico*, Meltemi, Milano.
- Lawrence M.G., Schäfer S., 2019, *Promises and perils of the Paris Agreement*, in «Science», n. 6443, pp. 829-830.
- Leakey E., Lewin R., 1995, *The Sixth Extinction: Patterns of Life and the Future of Humankind*, Orion Publishing Co, London.
- Leb C., 2012, *The Right to Water in a Transboundary Context: Emergence of Seminal Trends*, in «Water International», p. 640-648, www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/02508060.2012.710950#.U7C4v2NeFYc.
- Ledda F., 2002, *La giurisdizione amministrativa raccontata ai nipoti*, in *Scritti giuridici*, CEDAM, Padova, pp. 392 ss.
- Lefort-Martine T., 2018, *Des droits pour la Nature? L'expérience écuatorienne*, L'Harmattan, Paris.
- Leiris M., 1937, *The sacred in everyday life*, in «The College of Sociology», n. 39, pp. 24-31.

- Lenzerini F., 2006, *Sovereignty Revisited: International Law and Parallel Sovereignty of Indigenous Peoples*, in «Texas International Law Journal», vol. 42, pp. 155-189.
- Lenzerini F., 2007, *Reparation for Indigenous Peoples in International and Comparative Law: an Introduction*, in Lenzerini F. (a cura di), *Reparations for Indigenous Peoples: International and Comparative Perspectives*, Oxford University Press, Oxford.
- Lenzi Grillini F., 2010, *I confini delle terre indigene in Brasile*, CISU, Roma.
- Leonardi E., Barbero A., 2017, *Introduzione. Il sintomo-Antropocene*, in Moore W., *Antropocene o Capitalocene. Scenari di ecologia-mondo nell'era della crisi planetaria*, Ombrecorte, Verona, pp. 7-25.
- Leopold A., 1990, *A Sand County Almanac*, Random House, New York.
- Lerner G., 2013, *Chico Mendes*, ZoomMacro, Feltrinelli [https://www.feltrinellieditore.it/opera/opera/chico-mendes/].
- Levinson S., Meira S., 2003, *Natural concepts' in the spatial topological domain - adpositional meanings in crosslinguistic perspective: An exercise in semantic typology*, in «Language», vol. 79, n. 3, pp. 485-516.
- Lévi-Strauss C., 1969, *Le strutture elementari della parentela*, Feltrinelli, Milano (ediz. orig. 1947).
- Lewis S., Maslin M., 2019, *Il pianeta umano. Come abbiamo creato l'Antropocene*, Einaudi, Torino (ed. orig. 2018, *The Human Planet: How We Created the Anthropocene*, Yale University Press, London).
- Lima T.S., 1966, *Os dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi*, in «Mana», vol. 2, n. 2, pp. 21-47.
- Lima T.S., 2005, *Um peixe olhou para mim. O povo Yujá e a perspectiva*, UNESP, São Paulo.
- Livingston M., 2004, *The Calculus of Animal Valuation: Crafting a Viable Remedy*, in «Nebraska Law Review», n. 82, p. 825.
- Locke J. (a cura di Casalini B.), 2007, *Due trattati sul governo*, Pisa University Press, Pisa [http://bfp.sp.unipi.it/ebooks/].
- Lorius C., Carpentier L., 2010, *Voyage dans l'antropocene. Cette nouvelle ère dont nous sommes les héros*, Actes Sud, Paris.
- Louvin R., 2018, *Aqua aequa. Dispositivi giuridici, partecipazione e giustizia per l'elemento idrico*, Giappichelli, Torino.
- Lovelock J., 1979, *Gaia. A new look at life on Earth*, Oxford University Press, Oxford.
- Lovvorn J.R., 2005, *Animal Law in Action: The Law, Public Perception, and the Limits of Animal Rights Theory as a Basis for Legal Reform*, in «Animal Law Review», n. 12, p. 133.

- Loy D.R., 1995, *On the duality of culture and nature*, in «Philosophica», n. 55, pp. 9-35.
- Lucio C., 2018, *Winds of Resistance in the Isthmus of Tehuantepec*, in Tetreault D., McCulligh C., Lucio C. (a cura di), *Social Environmental Conflicts in Mexico. Resistance to Dispossession and Alternatives from Below*, Palgrave Macmillan, London, pp. 81-107.
- Lucio López C., 2019, *El corredor Eólico del Istmo y los vientos de resistencia. Los casos de Union Hidalgo y de San Dionisio del Mar*, in Tetreault D., McCulligh C., Lucio C., (a cura di) 2019, *Despojo, conflictos socioambientales y alternativas en México*, Universidad Autónoma de Zacatecas, MAPorrúa, Città del Messico, pp. 141-172.
- Lugaresi N., 2015, *Diritto dell'ambiente*, CEDAM, Padova.
- Lupo A., 2013, *L'armadillo e il serpente. Seduzione modelli di genere nella narrativa di un gruppo indigeno messicano (Huave di Oaxaca)*, in «Lares», n. 79, 2-3, pp. 241-266.
- Lutri A., Acerbi A., Tonutti S., 2009, *“Umano troppo umano”. Riflessioni sull'opposizione natura/cultura in antropologia*, SEID, Firenze.
- Luzzati T., 2005, *Leggere Karl William Kapp (1910-1976). Per una visione unitaria di economia, società e ambiente*, Discussion Papers n. 56, Dipartimento di Scienze Economiche dell'Università di Pisa, Pisa.
- Mahina O., 1992, *The Tongan traditional story tala-e-fonua: a vernacular ecology-centered historic-cultural concept*, Tesi dottorale, ANU.
- Mahina O., 2010, *Ta, va and moana: temporality, spatiality and indigeneity*, in «Pacific Studies», vol. 33, 2-3, pp. 168-202.
- Maldonado C.E., 2014, *Biodiversidad, economía y política. Los países reserva y el estudio de la crisis del agua*, in «Le Monde Diplomatique», agosto 2014 [<https://www.eldiplo.info/portal/index.php/component/k2/item/638-biodiversidad-econom%C3%ADa-y-pol%C3%ADtica-los-pa%C3%ADses-reserva-y-el-estudio-de-la-crisis-del-agua>].
- Marcato G., 2003, *Ruzante, la “femena pavana” e la questione della lingua*, in Marcato G. (a cura di), *Italiano, strana lingua?*, Padova University Press, Padova, pp. 113-120.
- Mancuso A., 2014, *L'animismo rivisitato e i dibattiti sulla ontologie indigene*, in «Archivio Antropologico Mediterraneo», vol. 16, n. 1, pp. 5-30.
- Mancuso A., 2016, *Antropologia, “svolta ontologica”, politica. Descola, Latour, Viveiros de Castro*, in «Archivio Antropologico Mediterraneo», vol. 18, n. 2, pp. 97-132.

- Mancuso A., 2018, *Altre persone. Antropologia, visioni del mondo e ontologie indigene*, Mimesis, Milano.
- Mancuso S., 2003, *La sorprendente vita delle piante*, in «Biologia - Kos», pp. 20-24.
- Mancuso S., 2014, *Uomini che amano le piante. Storie di scienziati del mondo vegetale*, Giunti Editore, Firenze.
- Mancuso S., 2017, *Plant Revolution. Le piante hanno già inventato il nostro futuro*, Giunti, Firenze.
- Mancuso S., 2018, *L'incredibile viaggio delle piante*, Laterza, Roma-Bari.
- Mancuso S., 2019, *La nazione delle piante*, Laterza, Roma-Bari.
- Mancuso S., Viola A., 2013, *Verde Brillante. Sensibilità e intelligenza del mondo vegetale*, Giunti, Firenze.
- Marder M., 2013, *Plant-Thinking. A Philosophy of Vegetal Life.*, Columbia University Press, New York.
- Marrella F., 2010, *On the Changing Structure of International Investment Law: the Human Right to Water and ICSID Arbitration*, in «International Community Law Review», vol. 12, pp. 335-359.
- Marella M.R., 2017, *Who is the contracting party? A trip around the transformation of the legal subject*, in Monateri P.G., *Comparative Contract Law*, Edward Elgar Publishing, Cheltenham, pp. 205 ss.
- Margenau J.P., 2009, *Les animaux sont-ils des biens? Prendre au sérieux la sage réponse du droit Suisse*, in *Animaux. Les animaux et les droits européens. Au-delà de la distinctions entre hommes et choses*, Pedone, Paris.
- Mariátegui J.C., 1973, *Sette saggi sulla realtà peruviana e altri scritti politici*, Einaudi, Torino.
- Mark D.M., Turk A.G., Burenhult N., Stea D. (a cura di), 2011, *Landscape in Language. Transdisciplinary perspectives*, John Benjamins Publishing Co, Amsterdam-Philadelphia.
- Martin L., 2011, *Dog Damages: The Case for Expanding the Available Remedies for the Owners of Wrongfully Killed Pets in Colorado*, in «University of Colorado Law Review», n. 82, p. 931.
- Martines T., 1996, *L'ambiente come oggetto di diritti e di doveri*, in Pepe V., *Politica e legislazione ambientale*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, p. 23 e ss.
- Martínez E., Acosta A., 2017, *Los derechos de la naturaleza como puerta de entrada a otro mundo posible*, in «Direito & Praxis», vol. 8, n. 4, pp. 2927-2961.
- Martínez R. 1997, *The concept of nature between science and theology. The need for a mediation*, in Gregersen N., Parsons M., Wassermann C. (a cura di), *The*

- Concept of Nature in Science & Theology*, Part I, Labor et Fides, Ginevra, pp. 66-77.
- Martini G., 2017, *La configurabilità della soggettività animale: un possibile esito del processo di "giuridificazione" dell'interesse alla loro protezione*, in «Rivista critica di diritto privato», vol. 35, n. 1, p. 109 ss.
- Matapo J., 2016, *Becoming post-human: navigating Pacific epistemology in Pasifika research*, PESA Conference Proceedings, Fiji.
- Max-Neef M.A., 1991, *Human Scale Development*, The Apex Press, New York-London.
- Mazzola R., 2015, *Atto probatorio vs. atto ostensivo: Fra epistemologia ed antropologia giuridica*, in «Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto», vol. 92, n. 3, pp. 305-312.
- Mazzola R., 2018, *Il "diritto" aborigeno come manufatto: la prova del native title in Australia*, in Manzin M., Puppo F., Tomasi S. (a cura di), *Studies on Legal Argumentation & Legal Philosophy/3: Multimodal Argumentation, Pluralism and Images in Law*, Università degli Studi di Trento, Quaderni della Facoltà di Giurisprudenza, pp. 289-308.
- Mazzolai B., 2019, *La natura geniale. Come e perché le piante cambieranno (e salveranno) il pianeta*, Longanesi, Milano.
- Mazzoni C.M., 2011, *La questione dei diritti degli animali*, in «Rivista critica di diritto privato», anno XXIX, n. 4, p. 505.
- McCaffrey S.C., 2007, *The Law of International Watercourses - Non-Navigational Uses*, Oxford University Press, Oxford (seconda edizione).
- McCaffrey S.C., 2013, *The codification of universal norms: a means to promote cooperation and equity?*, in Boisson De Chazournes L., Leb C., Tignino M. (a cura di), *International Law and Freshwater: The Multiple Challenges*, Edward Elgar Publishing, pp. 23-37.
- McComb K., Baker L., Moss C., 2006, *African Elephants show high levels of interest in the skulls and ivory of their own species*, in «Biological Matters», 22, 2, 1, pp. 26-28.
- McCormack F., 2011, *Rahui: a blunting of teeth*, in «The Journal of the Polynesian Society», vol. 120, n. 1, pp. 43-55.
- McCormack C., Strathern M., 1980, *Nature, culture and gender*, Cambridge University Press, Cambridge.
- McLuhan M., 1967, *Capire i media*, Il Saggiatore, Milano.
- McNeill J.R., Engelke P., 2018, *La grande accelerazione. La storia ambientale dell'Antropocene dopo il 1945*, Einaudi, Torino.
- McPhee J., 1995, *Il controllo della natura*, Adelphi, Milano (ediz. orig. 1989).

- Medici A., 2012, *La Constitución horizontal*, Centro de Estudios Jurídicos y Sociales Mispat, San Luis Potosí.
- Mehta L., 2003, *Problems of Publicness and Access Rights: Perspectives from the Water Domain*, in Kaul I., Conceição P., Le Goulven K., Mendoza R.U. (a cura di), *Providing Global Public Goods: Managing Globalization*, Oxford University Press, Oxford, pp. 556-569.
- Mehta L. et al., 2012, *Introduction to the Special Issue: Water Grabbing? Focus on the (Re)appropriation of Finite Water Resources*, in «Water Alternatives», pp. 193-207, www.water-alternatives.org/index.php/alldoc/articles/vol5/v5issue2/165-a5-2-1/file.
- Mera J.L., 1861, *La Virgen del sol; Leyenda Indiana*, Imprenta del Gobierno, Quito.
- Merusi F., 1975, *Commento all'art. 9*, in Branca G. (a cura di), *Commentario della Costituzione*, Zanichelli, Bologna, 1975, pp. 446 ss.
- Millán S., 2007, *El cuerpo de la nube: Jerarquía y simbolismo ritual en la cosmovisión de un pueblo huave*, INAH, México D.F.
- Milton J.R., 1981, *The origin and development of the concept of the 'laws of nature'*, in «European Journal of Sociology», 22, n. 2, pp. 173-195.
- Money N.P., 2020, *La scimmia egoista. Perché l'essere umano deve estinguersi*, Il Saggiatore, Milano.
- Moore J.W., 2017, *Anthropocene o capitalocene? Scenari di ecologia-mondo nella crisi planetaria*, Ombre Corte, Verona (ed. orig. 2016, *Anthropocene or Capitalocene? Nature, History, and the Crisis of Capitalism*, PM Press, Oakland CA).
- Moore T., 1974, *Should trees have standing? Toward legal rights for natural objects*, in «Florida State University Law Review», vol. 2, n. 3, pp. 673-675.
- Morbidegli G., 1996, *Il regime amministrativo speciale dell'ambiente*, in AA.VV., *Scritti in onore di Alberto Predieri*, Giuffrè, Milano, vol. II, p. 1121 e ss.
- Moreno M.M., 1925, *È lecito ai musulmani tradurre il Corano?*, in «Oriente Moderno», V, pp. 532-543.
- Morgan B., 2006, *Turning Off the Tap: Urban Water Service Delivery and the Social Construction of Global Administrative Law*, in «EJIL», vol. 17, n.1, pp. 215-246.
- Morphy F., 2007, *Enacting Sovereignty in a Colonized Space: The Yolngu of Blue Mud Bay Meet the Native Title Process*, in Fay D., James D. (a cura di), *The Rights and Wrongs of Land Restitution: "Restoring What Was Ours"*, Taylor & Francis Group, Abingdon UK, Routledge, pp. 99-122.
- Morphy H., 1983, *"Now You Understand": An Analysis of the Way Yolngu Have Used Sacred Knowledge to Retain Their Autonomy*, in Peterson N., Langton

- M. (a cura di), *Aborigines, Land and Land Rights*, Australian Institute of Aboriginal Studies, Canberra, pp.110-133.
- Morton, T., 2016, *Dark Ecology: for a Logic of Future Coexistence*, Columbia University Press, New York.
- Morton T., 2018, *Noi, esseri ecologici*, Laterza, Bari-Roma.
- Moscovici S., 1973, *La società contro natura*, Ubaldini, Roma (ediz. orig. 1972).
- Munn D.N., 1970, *The Transformation of Subjects into Objects in Walbiri and Pitjantjara Myth*, in Berndt R.M. (a cura di), *Australian Aboriginal Anthropology. Modern Studies in the Social Anthropology of the Australian Aborigines*, University of Western Australia Press, Nedlands, pp. 141-163.
- Myers N, 2015, *Conversations on Plant Sensing. Notes From the Field*, in «Nau-reCultura», vol. 3, pp 35-66.
- Nakashima D.J., Krupnik I., Rubis J.T. (a cura di) 2018, *Indigenous Knowledge for Climate Change Assessment and Adaptation*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Nash R.F., 1989, *The rights of Nature: a history of environmental ethics (History of American Thought and Culture)*, University of Wisconsin.
- Nazzaro D., 2004, *L'animale "essere senziente" quale oggetto di tutela*, in «Il nuovo diritto», II, p. 117.
- Nealon J.T., 2013 (review to Marder M.), *Plant-Thinking. A Philosophy of Vegetal Life*, Columbia University Press, New York, in «Notre Dame Philosophical Reviews» [<https://ndpr.nd.edu/news/plant-thinking-a-philosophy-of-vegetal-life/>].
- Nelissen N., Van Straaten J., Klinkers L. (a cura di), 1997, *Classics in Environmental Studies. An Overview of Classic Texts in Environmental Studies*, International Books, Utrecht.
- Nepstad D. et al., 2006, *Inhibition of Amazon deforestation and fire by parks and indigenous lands*, in «Conservation Biology», vol. 20, n.1, pp. 65-73.
- Nettle D., 2009, *Beyond nature versus culture: cultural variation as an evolved characteristic*, in «Journal of the Royal Anthropological Institute», n.s., 15, pp. 223-240.
- Niglia G., Vatiéro M., 2007, *K. William Kapp e Ronald H. Coase: un tentativo di riconciliazione*, in «Studi e Note di Economia», n. 3, pp. 369-383.
- Noyer R., 2015, *Diccionario Etimológico y Comparativo de las Lenguas Huaves del Estado de Oaxaca, México* [<https://www.lingupenn.edu/~rnoyer/huave/Huave-DictionaryWebPageIntro.htm>].
- Odello M., Seatzu F., 2014, *The UN Committee on Economic, Social and Cultural Rights: The Law, Process and Practice*, Routledge, London.

- O'Donnell E.L., Talbot-Jones J., 2018, *Creating legal rights for rivers: lessons from Australia, New Zealand, and India*, in «Ecology and Society», vol. 23, n. 1, p. 7.
- Odum E.P., 1969, *The strategy of Ecosystem Development. An Understanding of Ecological Succession Provides a Basis for Resolving Man's Conflict with Nature*, in «Science», n. 164, pp. 262-270.
- Odum W.E., 1982, *Environmental Degradation and the Tyranny of Small Decisions*, in «BioScience», vol. 32, n. 9, pp. 728-729.
- Oliveira J.P. de (a cura di), 1998, *Indigenismo e territorialização. Poderes, rotinas e saberes coloniales no Brasil Contemporaneo*, ContraCapa, Rio de Janeiro.
- Olivera O., Lewis T., 2004, *Cochabamba! Water War in Bolivia*, South End Press, Cambridge, Massachusetts.
- Olivetti M., 2003, *La protezione animale entra nella Costituzione tedesca*, in «Dialoghi», n. 92-97.
- Olivetti Rason N., 2018, *La disciplina dell'ambiente nella pluralità degli ordinamenti giuridici*, in Crosetti A., Ferrara R., Fracchia F., Olivetti Rason N., *Introduzione al diritto dell'ambiente*, Laterza, Bari-Roma, pp. 3-78.
- Onida P.P., 2002, *Studi sulla condizione degli animali non umani nel sistema giuridico romano*, Giappichelli, Torino, p. 201.
- Onida P.P., 2007, *Macellazione rituale e status giuridico dell'animale non umano*, in «Diritto e Storia», n. 6 [<http://www.dirittoestoria.it/6/Contributi/Onida-Macellazione-rituale-status-giuridico-animale.htm>].
- Onida P.P., 2008, *Dall'animale vivo all'animale morto: modelli filosofico-giuridici di relazioni fra gli esseri animati*, in «Diritto e Storia», n. 7 [<http://www.dirittoestoria.it/7/Tradizione-Romana/Onida-Animale-vivo-morto-modelli-relazioni-esseri-animati.htm>].
- Onida V., 1982, *Voce, Giurisdizione speciale*, in N. mo dig. ital. Appendice, Torino, pp. 1074 ss.
- Organisation for Economic Co-operation and Development, 2016, *OECD Due Diligence Guidance for Responsible Supply Chains of Minerals from Conflict-Affected and High-Risk Areas*, 3rd ed., Paris.
- Ortiguez E., 1963, *Nature et culture dans l'oeuvre de Claude Lévi-Strauss*, in «Critique», 19, 189, pp. 142-157.
- Ortner S., 1995, *Resistance and the Problem of ethnographic refusal*, in «Comparative Studies in Society and History», vol. 37, n. 1, pp. 173-93.
- Pace M., 2019, *Il diritto umano all'acqua: principi generali e prospettive di applicazione*, in Cataldi G. (a cura di), *I diritti umani a 70 anni dalla Dichiarazione Universale dei diritti umani*, Editoriale Scientifica, Napoli, pp. 253-286.

- Padgett A.G., 2003, *The roots of the Western concept of the 'Laws of Nature': from the Greeks to Newton*, in «Perspectives on Science and Christian Faith», 55, n. 4, pp. 212-221.
- Panikkar R., 2003, *La nozione dei diritti dell'uomo è un concetto occidentale?*, in Latouche S. (a cura di), *Il ritorno dell'etnocentrismo. Purificazione etnica versus universalismo cannibale*, MAUSS # 1 (Movimento Antiutilitarista nelle Scienze Sociali), Bollati Boringhieri, Torino, pp. 168-197.
- Papa Francesco, 2015, *Laudato Si'. Lettera Enciclica del Santo Padre Francesco sulla cura della casa comune*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano.
- Parez Camacho E., 2013, *Derecho ambiental ecuatoriano: introducción*, Corporación de Estudios y Publicaciones, Quito.
- Parini G.A., 2012, *Morte dell'animale di affezione e tutela risarcitoria: è ancora uno scontro tra diritto e sentimento?*, in «La Nuova Giurisprudenza Civile Commentata», n. 9, p. 612.
- Pasquino G., 1983, *Forme di governo*, in Bobbio N., Matteucci N., Pasquino G. (a cura di), *Dizionario di politica*, UTET, Torino, pp. 439-442.
- Passmore J., 1974, *Man's Responsibility for Nature. Ecological Problems and Western Tradition*, Duckworth, London (ed. it. 1991, *La nostra responsabilità per la natura*, Feltrinelli, Milano).
- Paye L. et al., 2011, *Compendio de espaciomas de TCO en Tierras bajas*, CEDLA, La Paz.
- Pellegrino G., Di Paola M., 2018, *Nell'Antropocene. Etica e politica alla fine del mondo*, DeriveApprodi, Roma.
- Pellegrino G., Di Paola M., 2019, *Etica e politica delle piante*, DeriveApprodi, Roma.
- Pellizzi G.L., 1993, *Soggettività giuridica*, in *Enciclopedia Giuridica*, vol. XXIX, p. 2.
- Pellizzoni L., 2015, *Ontological conflicts in a disposable world. The new mastery of Nature*, Ashgate, Farnham and Burlington.
- Peralto L.N., 2014, *Mauna a Wākea: Hānau Ka Mauna, The Piko of our Ea*, in Goodyear-Kaopua N., Hussey I., Kahunawaika'ala Wright E., *A Nation Raising*, Duke University Press, Durham, pp. 233-243.
- Perazzi A., 2019, *Il paradiso è un giardino selvatico. Storie ed esperimenti di botanica per artisti*, UTET, Milano.
- Perazzi A., 2020, *Nel giardino dell'anarchia*, in «Il Sole 24 ore», 20 luglio 2020 [https://www.ilsole24ore.com/art/nel-giardino-dell-anarchia-ADANIgb].
- Pérez E., 2008, *Derecho ambiental ecuatoriano. Introducción*, Corporación de Estudios y Publicaciones, Quito.

- Perez F.X., 1996, *The Relationship between 'Permanent Sovereignty' and the Obligation not to Cause Transboundary Environmental Damage*, in «Environmental Law», pp. 1190-1193, www.iew.unibe.ch/unibe/rechtswissenschaft/dwr/iew/content/e3870/e3985/e4139/e6395/sel-topic_3perrezpermsovereign_ger.pdf.
- Perez Monguio J.M., 2005, *La tutela del benessere degli animali nei codici penali italiano e spagnolo*, in «Foro it.», II, c. 296 ss.
- Perrone N.M., 2013, *Restrictions to Foreign Acquisitions of Agricultural Land in Argentina and Brazil*, in «Globalizations», vol. 10, n. 1, pp. 205-209.
- Petersmann E.U., 2011, *Human Rights, Trade and Investment Law and Adjudication: the judicial task of administering justice*, in *Discussion Paper BIICL Conference (9 September 2011)*, www.biicl.org/files/5636_ernst-ulrich-petersmann.pdf.
- Peterson N., Langton M. (a cura di), 1983, *Aborigines Land and Land Rights*, AIAS, Canberra.
- Pezzillo L., 1987, *Rousseau e Hobbes. Fondamenti razionali per una democrazia politica*, Editions Slatkine, Geneve-Paris.
- Philippopoulos-Mihalopoulos A. (a cura di), 2011, *Law and Ecology: New Environmental Foundations*, Routledge, Abingdon.
- Philippopoulos-Mihalopoulos A., 2017, *Critical Environmental Law in the Anthropocene*, in Kotzé L. (a cura di), *Environmental Law and Governance for the Anthropocene*, Hart Pub Ltd, Oxford, pp. 117-136.
- Pievani T., 2011, *La vita inaspettata. il fascino di un'evoluzione che non ci aveva previsto*, Raffaele Cortina Editore, Milano.
- Pievani T., 2019, *La terra dopo di noi*, Contrasto, Roma.
- Pievani T., 2020, *Intervista a Frans de Waal. Siamo bestie ma non feroci*, in «Corriere della Sera-La Lettura», n. 435, p. 27.
- Plumwood V., 1993, *Feminism and the Mastery of Nature*, Routledge, London-New York.
- Plumwood V., 2002, *Environmental Culture: The Ecological Crisis of Reason*, Routledge, London-New York.
- Pocar V., 1993, *Gli animali come soggetti di diritti e la legislazione italiana*, in «Materiali per una storia della cultura giuridica», vol. 1, p. 226.
- Pocar V., 1994, *Gli animali come soggetti di diritto e la legislazione italiana*, cit., p. 226.
- Pokorny J., 1959, *Indogermanisches Etymologisches Wörterbuch*, 2 voll, Francke Verlag, Bern und Stuttgart.
- Police A., 2000, *Il ricorso di piena giurisdizione davanti al giudice amministrativo*, CEDAM, Padova.

- Pollan M., 2014, *La botanica del desiderio. Il mondo visto dalle piante*, Il saggia-tore, Milano.
- Polo de la Riva M., 2011, *Monitoreo Socioambiental en territorio indígena guaraní*, in «Artículo Primero, Revista de Debate Social y jurídico», año 14, n. 21, pp. 35-56.
- Poltorak M., 2007, *Nemesis, speaking, and tabui vaba'a: interdisciplinarity and the truth of "mental illness" in Vava'u, Tonga*, in «The contemporary pacific», vol. 19, I, pp. 1-36.
- Poma de Ayala, F.G., 1993 (1615), *Nueva Corónica y Buen Gobierno*, Fondo de Cultura Económica, México, vol. II, p. 676 [690].
- Porena D., 2017, *Il principio della sostenibilità*, Giappichelli, Torino.
- Porro M., 2019, *La Terra come soggetto di diritto, Dall'ecologia all'etica*, in «Doppiozero», 30 Marzo 2019 [<https://www.doppiozero.com/materiali/la-terra-come-soggetto-di-diritto>].
- Povinelli E., 1995, *Do Roks Listen? The Cultural Politics of Apprehending Australian Aboriginal Labor*, in «American Anthropologist», vol. 97, n. 3, pp. 505-518.
- Povinelli E., 2002, *The Cunning of Recognition. Indigenous Alterities and the Making of Australian Multiculturalism*, Duke University Press, Durham.
- Povinelli E., 2016, *Geontologies. A Requiem to Late Liberalism*, Duke University Press, Durham-London.
- Predieri A., 1969, *Significato della norma costituzionale sulla tutela del paesaggio*, in *Studi per il XX anniversario dell'Assemblea Costituente*, Vallecchi, Firenze 1969, vol. II, p. 387.
- Predieri A., 1981, *Paesaggio* (voce), in *Enciclopedia del diritto*, XXXI, Giuffrè, Milano, p. 503 e ss.
- Pukui M.K., Elbert S.H., 1986, *Hawaiian Dictionary*, University of Hawai'i Press, Honolulu.
- Puleo T.J., 2019, *Incorporating Nonhuman Subjectivity into World Society: The Case of Extending Personhood to Plants*, in Dietrich Jung D., Stetter S. (a cura di), *Modern Subjectivities in World Society: Global Structures and Local Practices*, Palgrave Studies in International Relations, Cham, Springer International Publishing, pp. 211-27.
- Qleibo A., 2009, *Canaanites, Christians, and the Palestinian Agricultural Calendar*, in «Kyoto Bulletin of Islamic Area Studies», vol. 3, n. 1, pp. 9-20.
- Quine W., 1960, *Word and Object*, MIT Press, Cambridge MA.

- Ramat P., 2004, *Della traducibilità interlinguistica*, in Bordone E., Rossi E. (a cura di), *Oltre le culture. Valori e contesti della comunicazione interculturale*, Ibis, Como-Pavia.
- Ramirez Castañeda E. 1987, *El fin de los Montioc. Tradición oral de los buaves de San Mateo del Mar*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México (prima edizione).
- Ramirez Castañeda E. 2018, *El fin de los Montioc. Tradición oral de los buaves de San Mateo del Mar*, Alias, México (seconda edizione).
- Rampioni G., 2018, *La biologia sintetica: dai batteri ingegnerizzati alle cellule sintetiche in grado di interagire con le cellule naturali* [elearning.uniroma1.it].
- Ransom J.E., 1940, *Derivation of the word 'Alaska'*, in «American Anthropologist», vol. 42, pp. 550-551.
- Rasch W., 2012, *Luhmann's Ontology*, in «Revue Internationale de Philosophie», n. 259, pp. 85-104.
- Raworth K., 2018, *Doughnut Economics*, Penguin, London.
- Regan T., 1976, *The Case for Animal Rights*, in Regan T., Singer P., *Animal Rights and Human Obligation*, Prentice Hall, Upper Saddle River, New Jersey.
- Regan T., 1979, *An Examination and Defense of One Argument Concerning Animal Rights*, in «Inquiry», vol. 22, p. 189.
- Regan T., 1983, *The Case for Animal Rights*, University of California Press, Berkeley.
- Reid L., 1962, *The Sociology of Nature*, Penguin Books, Harmondsworth.
- Rescigno F., 2005, *I diritti degli animali. Da res a soggetti*, Giappichelli, Torino.
- Rescigno F., 2006, *Una nuova frontiera per i diritti essenziali: gli esseri animali*, in «Giurisprudenza costituzionale», n. 4, p. 3183.
- Rescigno F., 2014, *Il riconoscimento dello status giuridico agli esseri animali*, in Santoloci M., Campanaro C. (a cura di), *Tutela giuridica degli animali*, Diritto all'Ambiente Edizioni, Milano, p. 198.
- Rettberg R., 2019, *Report*, in «IGEM Annual Review 2019», p. 5, https://2019.igem.org/Annual_Review.
- Ribeiro D., 1970, *Os índios e a civilização: a integração das populações indígenas no Brasil moderno*, Civilização Brasileira, Rio de Janeiro (ed. it 2017, *Frontiere indigene della civiltà. Gli indios del Brasile fino agli anni '60*, Jaka Book, Milano).
- Richardson B.J., Razaque J., 2006, *Public Participation in Environmental Decision Making*, in Richardson B.J., Wood S., *Environmental Law for Sustainability*, Hart Publishing, Oxford, pp. 165-194.
- Rijnhout L. (a cura di), 2019, *Who is paying the Bill? (Negative) Impacts of EU Policies and Practices in the World*, Report published by SDG Watch Europe.

- Roa Avendaño T., 2009, *¿Derecho a la naturaleza o derechos de la naturaleza?*, in «Ecología Política», Dicembre, pp. 1-13.
- Rockström J. et al., 2009, *Planetary Boundaries: Exploring the Safe Operating Space for Humanity*, in «Ecology and Society», vol. 14, n. 2, pp. 1-33.
- Rodgers C., 2017, *A new approach to protecting ecosystems: The Te Awa Tupua (Whanganui River Claims Settlement) Act 2017*, in «Environmental Law Review», vol. 19, n.4, pp. 266–279.
- Rolston H., 1988, *Environmental Ethics: Duties to and Values in the Natural World*, Temple University Press, Philadelphia.
- Rolston H., 1997, *Nature for real: is nature a social construct?*, in Chappell T.D.J. (a cura di), *The philosophy of the environment*, University of Edinburg Press, Edinburg, pp. 38-64.
- Romero S., 2015, *Taps Start to Run Dry in Brazil's Largest City*, in «The New York Times», 16 febbraio 2015.
- Roncal Vattuone E.X., 2013, *La naturaleza... un sujeto con derechos. Apuntes para la reflexión*, in «Integra Educativa», vol. 6, n. 3, pp. 121-136.
- Rose D., 1999, *Indigenous Ecologies and an Ethic of Connection*, in Low N. (a cura di), *Global Ethics and Environment*, Routledge, London, pp. 175-87.
- Rose D., 2005, *An Indigenous Philosophical Ecology: Situating the Human*, in «The Australian Journal of Anthropology», 16, pp. 294-305.
- Rossi Landi F., 1967, *Il linguaggio come lavoro e come mercato*, Bompiani, Milano.
- Roversi Monaco M., 2018, *La tutela dell'ambiente nella giurisprudenza amministrativa. Profili ricostruttivi*, Cacucci Editore, Bari.
- Ruggie J., 2011, *Principles for Responsible Contracts: Integrating the Management of Human Rights Risks into State-Investor Contract Negotiations: Guidance for Negotiators*, 25 maggio 2011, Report A/ HRC/17/31/Add.3, 2011.
- Rulli M.C., Savioli A., D'odorico P., 2013, *Global Land and Water Grabbing*, in «PNAS», vol. 110, n. 3, pp. 892-897.
- Rumsey A., Weiner J. (a cura di), 2001, *Emplaced Myth. Space, Narrative and Knowledge in Aboriginal Australia and Papua New Guinea*, University of Hawai'i Press, Honolulu.
- Rutherford A., 2019, *Umani. La nostra storia*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Safina C., 2015, *Al di là delle parole*, Adelphi, Milano.
- Safran Foer J., 2019, *Possiamo salvare il mondo, prima di cena. Perché il clima siamo noi*, Ugo Guanda Editore, Milano.
- Sahlins M., 2010, *Un grosso sbaglio. L'idea occidentale di natura umana*, Eleutheria, Milano (ed. orig. 2008, *The Western Illusion of Human Nature*, Prickly Paradigm Press, Chicago).

- Sahlins M., 2014a, *La parentela. Cos'è e cosa non è*, Eleuthera, Milano (ed. orig. 2013, *What Kinship Is—And is Not*, University of Chicago Press, Chicago).
- Sahlins M., 2014b, *On the ontological scheme of Beyond nature and culture*, in «Haw», vol. 4, n. 1, pp. 281-290.
- Sai D.K., 2011, *Ua Mau Ke ea Sovereignty Endures: An Overview of the Political and Legal History of the Hawaiian Islands*, Pū'ā Foundation, Honolulu.
- Sai D.K., 2004, *American Occupation of Hawaiian State: A Century Unchecked*, in «Hawaiian Journal of Law and Politics», n. 46, pp. 53-63.
- Sajeva G., 2019, *Un passo Avanti e un passo indietro nell'Antropocene: Rights for Ecosystem Services, comunità locali e REDD*, in «Diritto e Questioni Pubbliche», vol. 19, n. 1, pp. 275-289.
- Sandulli A.M., 1967, *La tutela del paesaggio nella Costituzione*, in «Rivista Giuridica dell'Edilizia», 2, pp. 62 ss.
- Sandulli A.M., 1989, *Manuale di diritto amministrativo*, Jovene Editore, Napoli.
- Sandulli M.A. 2006, *La tutela coercitiva dell'ambiente: sanzione pecuniarie e ripristino*, in AA.VV., 2006, *Ambiente, attività amministrativa e codificazione*, Atti del convegno AIDU (Teramo il 29-30 aprile 2005), Milano.
- Sandulli M.A., 2017, *Principi e regole dell'azione amministrativa: riflessioni sul rapporto tra diritto scritto e realtà giurisdizionale*, in «Federalismi.it», n. 23, p. 5.
- Sanga G., Ortalli G., 2003 (a cura di), *Nature Knowledge. Ethnoscience, Cognition, and Utility*, Berghem Books, New York-Oxford.
- Santo Thomás, Fray D. de, 2006 (ed. or. 1560), *Lexicon, O Vocabulario de la lengua general del Peru*, Editado por Jan Szemiński, Convento de Santo Domingo, Cusco.
- Santos B. de S., 2010, *Refundación del Estado en América Latina: perspectivas desde una epistemología del Sur*, Instituto Internacional de Derecho y Sociedad, Programa Democracia y Transformación Global, Lima.
- Santos-Granero F. (a cura di), 2009, *The Occult Life of Things. Native Amazonian theories of materiality and personhood*, University of Arizona Press, Tucson.
- Schavelzon S. 2012, *El nacimiento del Estado Plurinacional de Bolivia. Etnografía de una Asamblea Constituyente, Bolivia*, CLACSO/Plural/CEJIS, IGWIA, La Paz.
- Schlieben-Lange B., 1980, *Linguistica pragmatica*, il Mulino, Bologna.
- Schön D., Rein M., 1994, *Frame Reflection: Toward the resolution of intractable policy controversies*, Basic Books, New York.
- Schwartzman S., Zimmerman B., 2005, *Conservation Alliances with Indigenous Peoples of the Amazon*, in «Conservation Biology», vol. 9, n. 3, pp. 721-727.

- Scionti F., 2016, *Pluralismo giuridico e pratica giuridica indigena. Il caso dei guaraní del Chaco Boliviano*, in «Etnoantropologia», vol. 4, n. 1, pp. 111-130.
- Scionti F., 2017, *Alleanza e conflitto nella costruzione dell'Autonomia Guarani Chiriguano Iyambae (Bolivia)*, in «DADA», volume speciale n. 1/2017, 281-314.
- Scionti F., 2019, *Mborookuai Iya. Pratica giuridica guaraní nel Chaco Boliviano*, Franco Angeli, Milano.
- Scoca F.G., 2017, *Giustizia amministrativa*, Giappichelli, Torino.
- Scott J.C., 1990, *Domination and the arts of resistance: Hidden transcripts*, New Haven, CT, Yale.
- Scott J.C., 2018, *Le origini della civiltà. Una contro storia*, Einaudi, Milano.
- Sebeok T., 1972, *Perspectives in Zoosemiotics*, Mouton de Gruyter, L'Aja.
- Seki L., 1992, *Notas para a história dos botocudo (Borom)*, in «Boletim do Museu do Índio, Rio de Janeiro», Museu do Índio, 4, pp. 1-20.
- SERBISH, 1984, *Diccionario técnico Castellano-Sbuar*, Publicaciones Serbish, Sucúa.
- Serres M., 1991, *Il contratto naturale*, Feltrinelli, Milano (ed. or. 1990, *Le contrat naturel*, Éditions François Bourin, Paris).
- Serres M., 1995, *Meteore*, in «Iride», VIII, n. 5, pp. 373-393.
- Serres M., 1996, *Atlas*, Flammarion, Paris.
- Serres M., 2009, *Tempo di crisi*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Sheldrake M., 2020, *Entangled Life. How Fungi Make our Worlds, Change Our Minds and Shape Our Future*, Random House, New York.
- Shipley W.E., 2005, *Recovery for Mental Shock or Distress in Connection with Injury to or Interference with Tangible Property*, in «Animal Law Review», n. 28, p. 1070.
- Sieder R., Barrera Vivero A., 2017, *Legalizing Indigenous Self-Determination: Autonomy and Buen Vivir in Latin America*, in «The Journal of Latin American and Caribbean anthropology», vol. 22, n. 1, pp. 9-26.
- Sieferle R.P., 2001, *The Subterranean Forest Energy Systems and the Industrial Revolution*, The White Horse Press, Cambridge.
- Signorini I. (a cura di), 1979, *Gente di laguna: Ideologia e istituzioni sociali dei Huaive di San Mateo del Mar*, Franco Angeli, Milano.
- Signorini I., 1990, *Al Messico con Cardona: riflessioni sulle tassonomie degli animali degli Huave*, in «L'Uomo», 3ns, 2, pp. 323-338.
- Simard S.W. et al., 1997, *Net transfer of carbon between ectomycorrhizal tree species in the field*, in «Nature», n. 388, pp. 579-582.
- Simoncini A., Longo E., 2006, *Articolo 32 della Costituzione*, in Bifulco R., Celotto A., Olivetti M. (a cura di), *Commentario alla Costituzione*, UTET, Torino.

- Singer P., 1975, *Animal Liberation*, HarperCollins, New York.
- Singer P., 1983, *The Expanding Circle. Ethics and Sociobiology*, Oxford University Press, Oxford-Melbourne.
- Sletto B., 2009, "Indigenous People don't Have Boundaries": Reborderings, Fire Management, and Productions of Authenticities in Indigenous Landscapes, in «Cultural Geographies», vol. 16, n. 2, pp. 253-277.
- Sletto B., 2014, *Mapas y memoria en la Sierra de Perijá, Venezuela: La cartografía participativa y el rescate del territorio Yukpa*, in «Antropológica», vol. LVIII, n. 121-122, pp. 89-121.
- Sletto B., Bryan J., Torrado M., Hale C., Barry D., 2013, *Territorialidad, mapeo participativo y política sobre los recursos naturales: la experiencia de América Latina*, in «Cuadernos de Geografía. Revista colombiana de geografía», voll. 22, n. 2, pp. 193-209.
- Sloterdijk P., 2004, *Sfere III Schiume*, Raffaello Cortina, Milano.
- Skinner J., Cotula L., *Are Land Deals Driving 'Water Grabs'?*, International Institute for Environment and Development Briefing, 2011, <http://pubs.iied.org/pdfs/17102IIED.pdf>.
- Smaller C., 2010, *A Global Thirst: How Water is Driving the New Wave of Foreign Investment in Farmland*, in «Investment Treaty News», www.iisd.org/itn/2010/12/16/a-global-thirst-how-water-is-driving-the-new-wave-of-foreign-investment-in-farmland/.
- Smaller C., Mann H., 2009, *A Thirst for Distant Lands. Foreign Investment in Agricultural Land and Water*, 6, www.iisd.org/sites/default/files/pdf/2009/thirst_for_distant_lands.pdf.
- Somma A., 1996, *Lo status dell'animale*, in Alpa G. (a cura di), *Corso di sistemi giuridici comparati*, Giappichelli, Torino, p. 469.
- Spagnuolo F., 2016, *Accesso all'acqua e water grabbing nel contesto dello sviluppo sostenibile: spunti di riflessione sulla tutela del diritto umano all'acqua a partire dall'esperienza dell'America Latina*, in Cerrina Feroni G., Frosini T.E., Mezzetti L., Petrillo P.L. (a cura di), *Ambiente, Energia, Alimentazione. Modelli giuridici comparati per lo sviluppo sostenibile*, Fondazione Cesifin, Cesifin.online, vol. II, pp. 525-535.
- Spanò M., 2020, "Perché non rendi quel che prometti allora?" Tecniche e ideologie della giuridificazione della natura, in Thomas Y., Chiffolleau J., *L'istituzione della natura*, Quodlibet, Macerata.
- Sperber D., 1999, *Il contagio delle idee. Teoria naturalistica della Cultura*, Feltrinelli, Milano.
- Spitzer L., 2009 (1963), *L'armonia del mondo*, il Mulino, Bologna.

- Staal A. et al., 2020, *Hysteresis of tropical forests in the 21st century*”, in «Nature Communications», 11, 4978, pp. 1-8.
- Staiano S., 2008, *Costituzionalismo e diritto giurisprudenziale nel tempo storico*, in *Studi in onore di L. Labruna*, pp. 5381 ss.
- Stalin J., 1968, *Il Marxismo e la linguistica*, Feltrinelli, Milano.
- Stavenhagen R., 2002, *The return of the native: the indigenous challenge in Latin America*, ILAS, Occasional Papers 27.
- Stephen L. et al., 2019, *Archaeological Assessment Reveals Earth's Early Transformation through Land Use*, in «Science», n. 365, pp. 897-902.
- Stone C., 1972, *Should trees have standing? Towards legal rights for natural objects*, in «Southern California Law Review», n. 45, pp. 450-501.
- Stone C., 1985, *Should Trees Have Standing? Revisited: How Far Will Law and Morals Reach? A Pluralist Perspective*, in «Southern California Law Review», n. 59.
- Stone C., 2010, *Should Trees Have Standing? Law, Morality, and the Environment*, Oxford University Press, Oxford.
- Strathern M., 1989, *The Gender of the Gift*, University of California Press, Berkeley.
- Strauss S., Orlove B., 2003, *Weather, climate, culture*, Berg, New York.
- Strehlow T.G.H., 1970, *Geography and the Totemic Landscape in Central Australia: a Functional Study*, in Berndt R.M. (a cura di), *Australian Aboriginal Anthropology. Modern Studies in the Social Anthropology of the Australian Aborigines*, University of Western Australia Press, Nedlands, pp. 92-140.
- Stutzin G., 1984, *Un imperativo ecológico. Reconocer los derechos de la naturaleza*, in «Ambiente y Desarrollo», vol. 1, n. 1, pp. 97-114.
- Surrallés A., García Hierro P., 2004 (a cura di), *Tierra adentro. Territorio indígena y percepción del entorno*, IWGIA, Document n. 39, Copenhagen.
- Sutton P., 2003, *Native Title in Australia. An Ethnographic Perspective*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Tallacchini M., 1996, *Diritto per la natura. Ecologia e filosofia del diritto*, Giapichelli, Torino.
- Tallacchini M., 2001, *Appunti di filosofia della legislazione animale*, in A. Manucci A., Tallacchini M. (a cura di), *Per un codice degli animali*, p. 36 ss., Giuffrè, Milano.
- Tallè C., 2004, *Observaciones sobre la terminología toponímica de los Huaves de San Mateo del Mar (Oaxaca)*, in «Cuadernos del Sur», vol. 20, pp. 51-70.
- Tallè C., 2016, *Sentieri di parole. Lingua, paesaggio e senso del luogo in una comunità indigena di pescatori nel Messico del sud*, SEID, Firenze.

- Tallè C., 2017, *L'anatomia del paesaggio fuor di metafora. L'uso dei termini anatomici negli enunciati locativi in ombeayiiüts (Oaxaca, Messico)*, in «Lares», n. 2, pp. 235-268.
- Tallè C., 2018, *Voci da una terra inquieta. Nomi di luogo e diritti nativi ai tempi dell'antropocene*, in «Illuminazioni», n. 43, pp. 194-252.
- Tallè C., 2019, *Tiül müüt, tiül mindek mijehtiiüts. En las tierras y en las lagunas de nuestros antepasados. Atlas de los nombres de lugares de los ikoots de San Mateo del Mar (Oaxaca)*, Secretaría de Cultura-INALI, Ciudad de México.
- Tamasese Ta'isi Efi, T.A.T., 2009, *Bioethics and the Samoan indigenous reference*, Blackwell Publishing, UNESCO.
- Tamburini L., 2019, *Atlas Sociopolítico sobre los territorios indígenas en las tierras bajas de Bolivia*, CEJIS, IWGIA, Bosque del Mundo, DIAKONÍA, Santa Cruz de la Sierra, Bolivia.
- Tamisari F., 2009, *Names and Naming: Speaking Forms into Place*, in Hercus L., Hodges F., Simpson J. (a cura di), *The Land is a Map: Placenames of Indigenous Origin*, Pandanus Press with Pacific Linguistics, Canberra, pp. 98-102.
- Tamisari F., Bradley J., 2005, *To Have and to Give the Law. Animal Names, Place and Event*, in Minelli A., Ortalli G., Sanga G. (a cura di), *Animal Names*, Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti, Venezia, pp. 419-438.
- Tanasescu M., 2016, *The rights of nature in Ecuador*, in Id., *Environment, political representation, and the challenge of rights*, Palgrave Macmillan, London, pp. 85-106.
- Tanzi A., 2010, *Reducing The Gap Between International Water Law and Human Rights Law: The UNECE Protocol on Water And Health*, in «International Community Law Review», pp. 267-271.
- Tanzi A., 2013, *Reducing The Gap Between International Investment Law And Human Rights Law In International Investment Arbitration?*, in «Latin American Journal of International Trade Law», www.derecho.unam.mx/revista_ldci/pdf/Art_6_Inglés.pdf.
- Tanzi A., Arcari M., 2001, *The United Nations Convention on the Law of International Watercourses*, Springer, Berlino.
- Tarlock A.D., 2005, *Water Transfers: A Means to Achieve Sustainable Water Use*, in Brown Weiss E., Boisson de Chazournes L., Bernasconi-Osterwalder N. (a cura di), *Fresh Water and International Economic Law*, Oxford University Press, Oxford, pp. 35-60.
- Tassin J., 2016, *À quoi pensent les plantes?*, Odile Jacob, Paris (ed. it. 2018, *Come pensano le piante?*, Edizioni Sonda, Milano).

- Tauli-Corpuz V. 2012, *I popoli indigeni alle soglie del terzo millennio. Quale modello di sviluppo?* (a cura di Cossiga A.M.), Eurilink, Roma (ed. orig. 2010, *Indigenous People's Self-determined Development*, Tebtebba Foundation, Baguio City).
- Temper L., 2009, *Creating Facts on the Ground: Agriculture in Israel and Palestine (1882-2000)*, in «Historia Agraria», vol. 48, pp.75-110.
- Terán Vásquez A., 2016, *Iyambae (sin dueño): experiencia de Monitoreo Socioambiental Indígena en Charagua Norte*, CEJIS, OXFAM, Bolivia.
- Terracini B., 1983 (1957), *Il problema della traduzione* (a cura di Mortara Garavelli B.), Serra e Riva Editori, Milano.
- Tesla N., 1900, *The Problem of Increasing of Human Energy*, in «Century Magazine», 1 Giugno 1900, pp. 175-211.
- Tetreault D., McCulligh C., Lucio C. (a cura di), 2019, *Despojo, conflictos socioambientales y alternativas en México*, Universidad Autónoma de Zacatecas, MAPorrúa, Città del Messico.
- Teubner G., 2018, *Soggetti giuridici digitali? Sullo stato privatistico degli agenti software autonomi* (tr. it. a cura di Femia P.), Edizioni Scientifiche Italiane Napoli.
- Thomas Y., 1980, *Res, chose et patrimoine (Note sur le rapport sujet-objet en droit romain)*, in «Archives de philosophie du droit», n. 25, Parigi, pp. 413-426.
- Thoreau H.D., 2016 (1854), *Walden. La disobbedienza civile*, Mondadori, Milano.
- Thornton T.F., 1997, *Anthropological Studies of Native American Place Naming*, in «American Indian Quarterly», vol. 21, n. 2, pp. 209-228.
- Tomasello M., 2014, *Unicamente umano. Storia naturale del pensiero*, Il Mulino, Bologna.
- Torrance J., 1992, *The concept of nature. The Herbert Spencer Lectures*, Clarendon Press, Oxford.
- Tramontano F., 2015, *Riflessioni metodologiche intorno al concetto di natura fra religioso e profano*, in «Lessico di Etica Pubblica», 2, pp. 96-103.
- Tranfo L., 1979, *Tono e nagual*, in Signorini I. (a cura di), *Gente di laguna: Ideologia e istituzioni sociali dei Huave di San Mateo del Mar*, Franco Angeli, Milano, pp. 136-163.
- Travi A., 2018, *Lezioni di giustizia amministrativa*, Giappichelli, Torino.
- Trewavas A., 2003, *Aspects of Plant Intelligence*, in «Annals of Botany», n. 92, pp. 1-20.
- Tsing Lowenhaupt A., 2015, *The mushroom at the end of the World. On the possibility of life in Capitalist ruins*, Princeton University Press, Princeton.
- Tunbridge D., 1987, *Aboriginal Place Names*, in «Australian Aboriginal Studies», vol. 2, pp. 2-13.

- Turner T., 2000, *Indigenous rights, indigenous cultures and environmental conservation: convergence or divergence? The case of Brazilian Kayapó*, in Conway J., Keniston K., Marx L. (a cura di), *Earth, air, fire and water*, University of Massachusetts Press, Cambridge.
- Twining W., Miers D., 2012, *How to do Things with Rules*, Cambridge University Press, Cambridge.
- UN Human Rights Council, 2011, *Guiding Principles on Business and Human Rights: Implementing the United Nations "Protect, Respect, Remedy" Framework*, UN Doc. A/HRC/17/31.
- Urban G., 1986, *Xokleng coral performance of origin myth*, in Sherzer J.R., Urban G. (a cura di) *Native South American Discourse*, Mouton de Gruyter, Berlin- New York, pp. 180-210.
- Valastro A., 2005, *I vari livelli della riflessione giuridica sulla tutela degli animali: dagli statuti regionali alla Costituzione, "passando" per il legislatore statale*, in *Quaderni costituzionali*, p. 25.
- Valastro A., 27 luglio 2004, *Animali e Costituzione* [www.forumcostituzionale.it/contributi].
- Valencia A., 1978, *La plateria tradicional en un pueblo del sur del Peru*, in Ravines R. (a cura di), *Tecnología andina*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima, pp. 535-55.
- Van Aken M., 2012, *La diversità delle acque. Antropologia di un bene molto comune*, Altravista, Lungavilla.
- Van Aken M., 2017, *La natura come perturbante: relazioni e crisi tra uomo e ambiente*, in «Rivista di Psicoanalisi», vol. LXIII, pp. 685-696.
- Van Aken M., 2018, «*Down to air. Atmosfera e pratiche terra terra in Palestina*», in Zola L., *Ambientare. Idee, saperi, pratiche*, Franco Angeli, Milano, pp.178-196.
- Van Aken M., 2020 (in pubblicazione), *Down to air. Palestinian memories and practices of weather relatedness*, in Sillito P., *The Anthroposcene of Weather and Climate: Ethnographic Contributions to the Climate Change Debate*, Berghahn, Oxford.
- Van Meijl T., 2019, *Doing indigenous epistemology. Internal debates about inside knowledge in Maori society*, in «Current Anthropology», vol. 60, n. 2, pp. 155-173.
- Vannini P., Waskul D., Gottschalk S., Ellis-Newstead T., 2012, *Making Sense of the Weather: Dwelling and Weathering on Canada's Rain Coast*, in «Space and Culture», vol. 15, n. 4, pp. 361-380.
- Vargas Lima A.E., 2012, *El derecho del Medio Ambiente en la Nueva Constitución Política del Estado Plurinacional de Bolivia*, in «Anuario de Derecho Constitucional Latinoamericano», vol. 18, pp. 251-267.

- Vegetti M., 2017, *L'invenzione del globo. Spazio, potere e comunicazione nell'epoca dell'aria*, Einaudi, Torino.
- Velasco Lozano A.M.L., Nagao D., 2006, *Mitología y simbolismo de las flores*, in «Revista Arqueología Mexicana», vol. 13, pp. 28-35.
- Velázquez E. et. al. (a cura di), 2009, *El Istmo mexicano: una región inasequible. Estado, poderes locales y dinámicas espaciales (siglos XVI-XXI)*, Publicaciones de la Casa Chata, CIESAS, IRD, Città del Messico.
- Vermeulen S., 2017, *Materiality and the Ontological Turn in the Anthropocene: Establishing a Dialogue between Law, Anthropology and Eco-Philosophy*, in Kotzé L. (a cura di), *Environmental Law and Governance for the Anthropocene*, Hart Publishing, Oxford, pp. 137-162.
- Veronesi P., 2004, *Gli animali nei recinti della Costituzione, delle leggi e della giurisprudenza*, in *Quaderni Costituzionali*, p. 618.
- Vidal J., 2008, *The Great Green Land Grab*, in «The Guardian UK», 13 febbraio 2008.
- Vindal Ødegaard C., Rivera Andía J.J. (a cura di), 2019, *Indigenous Life Projects and Extractivism. Ethnographies from South America*, Palgrave Macmillan, Cham (Switzerland).
- Viola A., 2020, *Flower Power. Le piante e i loro diritti*, Einaudi, Torino.
- Vipiana P.M., 2011, *La messa in sicurezza d'emergenza: in particolare, i profili procedurali*, in «Ambiente & sviluppo», n. 10, p. 1252 ss.
- Vipiana P.M., 2015, *Tutela dell'ambiente e giudice amministrativo fra istruttoria processuale e sindacato sull'istruttoria procedimentale*, in «Dir. e Proc. Amm.», n. 2/3, pp. 837 ss.
- Vipiana P.M., 2015a, *Amministrazione comunale per ordinanza e bonifica dall'amianto degli immobili: profili procedurali e contenuti*, in «Istituzioni del federalismo», n. 1, p. 261.
- Viveiros de Castro E., 1996, *Images of nature and society in Amazonian ethnology*, in «Annual review of Anthropology», vol. 25, pp. 179-200.
- Viveiros de Castro E., 1996, *Os pronomes cosmologicos e o prospectivismo amerindio*, in «Mana», vol. 2, n. 2, pp. 115-144.
- Viveiros de Castro E., 1998, *Cosmological deixis and amerindian perspectivism*, in «Journal of the Royal Anthropological Institute», vol. 4, n. 3, pp. 469-488.
- Viveiros de Castro E., 2000, *La trasformazione degli oggetti in soggetti nelle ontologie amerindiane*, in «Etnosistemi», vol. 7, n. 7, pp. 47-58.
- Viveiros de Castro E., 2004a, *Perspectival anthropology and the method of controlled equivocation*, in «Tipití», vol. 2, n. 1, pp. 3-22.

- Viveiros de Castro E., 2004b, *Perspectivismo y multinaturalismo en la América indígena*, in Surrallés A., García Hierro P. (a cura di), *Tierra adentro. Territorio indígena y percepción del entorno*, IWGIA, Copenhagen, Document n. 39, pp. 37-80.
- Viveiros de Castro E., 2014, *I pronomi cosmologici e il prospettivismo amerindio*, in Consigliere S. (a cura di), *Mondi multipli. Lo splendore dei mondi*, vol. 2, Kaiak Edizioni, Tiricase (LE), pp. 19-50 (ed. orig. 1996, *Os Pronomes Cosmológicos e o Prospectivismo Amerindio*, in «Mana», vol. 2, n. 2, pp. 115-144).
- Viveiros de Castro E., 2017, *Metafisiche cannibali*, Ombre Corte, Verona (ed. orig. 2009, *Metaphysiques cannibales. Lignes d'anthropologie post-structurale*, PUF, Paris).
- Voland T., Daly S., 2018, *The EU Regulation on Conflict Minerals: The Way Out of a Vicious Cycle?*, in «Journal of World Trade», vol. 52, pp. 37-64.
- Vološinov V.N. (in collaborazione con Michail Bachtin), 1976, *Marxismo e filosofia del linguaggio*, Dedalo, Bari (ed. or. 1929).
- Von Bertalanffy L., 1968, *General System Theory*, George Braziller, New York.
- Von Frisch K., 1976, *Il linguaggio delle api*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Vulcani E., 1930, *The fellah's farm*, The Jewish Agency for Palestine, Tel Aviv.
- Ward S., 2003, *On shifting ground: changing formulations of place in anthropology*, in «The Australian journal of anthropology», vol. 14, n. 1, pp. 80-96.
- Warman A., 1980, *Ensayo sobre el campesinado en México*, Nueva Imagen, México D.F.
- Webber J., 2017, *Las gramáticas de la ley. Derecho, pluralismo y justicia*, Anthropos Editorial, Barcelona.
- Weizman E., 2009, *Architetture dell'occupazione. Spazio politico e controllo territoriale in Palestina e Israele*, Mondadori, Milano.
- West P., Igoe J., Brockington D., 2006, *Parks and Peoples: The Social Impact of Protected Areas*, in «Annual Review of Anthropology », vol. 35, pp. 251-77.
- Westerman G., White B., 2012, *Mni Sota Makoce- The Land of the Dakota*, Minnesota Historical Society Press, St. Paul.
- White L., 1967, *The Historical Roots of Our Ecological Crisis*, in «Science», vol. 155, 1203-1207.
- Whitehead A.N., 2006, *The concept of Nature*, The University of Illinois, Chicago.
- Whitt L.A. et al., 2001, *Indigenous perspectives*, in Jameson D. (a cura di), *A Companion to Environmental Philosophy*, Blackwell Publishers, London, pp. 3-20.

- Whorf B., 1956, *The relation of habitual thought and behavior to language*, in Carroll J.B. (a cura di), *Language, thought and reality: Selected writings of Benjamin Lee Whorf*, MIT Press, Cambridge, pp. 134-59.
- Wiessner S., 2008, *Indigenous Sovereignty: A Reassessment in Light of the un Declaration on the Rights of Indigenous Peoples*, in «Vanderbilt Journal of Transnational Law», vol. 41, p. 1141.
- Wilkinson M., Marika R., Williams N., 2009, *This place already has a name*, in Koch H., Hercus L. (a cura di), *Aboriginal Placenames: Naming and Re-naming the Australian Landscape*, ANU Press, Canberra, pp. 403-462.
- Winkler I.T., 2012, *The Human Right to Water: Significance, Legal Status and Implications for Water Allocation*, Hart Publishing, London, pp. 237-272.
- Wise M.S., 2002, *Drawing the line: Science and the Case for Animal Rights*, Basic Books, New York, p. 32.
- Wohlleben P., 2016, *La vita segreta degli alberi*, Gruppo Macro, Cesena.
- Wohlleben P., 2017, *La saggezza degli alberi*, Garzanti, Milano.
- Wong J., *Umbrella Clauses In Bilateral Investment Treaties: Of Breaches Of Contract, Treaty Violations And The Divide Between Developing And Developed Countries In Foreign Investment Disputes*, in «George Mason Law Review», n. 14, pp. 135-177.
- Wolf E.R., 1972, *Ownership and Political Ecology*, in «Anthropological Quarterly», n. 3, pp. 201-205.
- Wood D., 1992, *The Power of Maps*, The Guilford Press, New York.
- Woodhouse P., 2012, *Foreign agricultural land acquisition and the visibility of water resource impacts in Sub-Saharan Africa*, in «Water Alternatives», www.water-alternatives.org/index.php/volume5/v5issue2/166-a5-2-2/file.
- World Bank, 2004, *Water Resources Sector Strategy - Strategic Directions for World Bank Engagement*, World Bank Publications, 1 January 2004.
- Wright R., 1993, *Continenti rubati, Le Americhe viste dagli indiani dalla "scoperta" ai giorni Nostri*, Corbaccio, Milano.
- WWAP, 2003, *Water for People, Water for Life*, UNESCO, Paris.
- WWAP, 2015, *The United Nations World Water Development Report 2015: Water for a Sustainable World*, UNESCO, Paris.
- Yrigoyen Fajardo R. Z., 2009, *De la tutela indígena a la libre determinación del desarrollo, participación, consulta y consentimiento* [www.derechoysociedad.org/IIDS/Documentos/El_Derecho_a_la_Libre_Determinacion.pdf].
- Zaffaroni E.R., 2010, *La naturaleza como persona: Pachamama y Gaia*, in Chivi Vargas I.M. (a cura di), *Bolivia. Nueva Constitución Política del Estado. Concep-*

- tos elementales para su desarrollo normativo*, Vicepresidencia del Estado Plurinacional, La Paz, pp. 109-132.
- Zanotelli F., 2016, *Il vento (in)sostenibile: Energie rinnovabili, politica e ontologia nell'Istmo di Tehuantepec, Messico*, in «ANUAC», vol. 5, n. 2, pp. 159-194.
- Zanotelli F., Tallè C., 2019, *The Political side of the Landscape: Environmental and Cosmological Conflicts from the Huave point of view*, in Lounela A., Berglund E., Kallinen T. (a cura di), *Dwelling in Political Landscape: Contemporary Anthropological Perspectives*, Studia Fennica Anthropologica, Helsinki, pp. 110-133.
- Zárate Toledo E., Patiño R., Fraga J., 2019, *Justice, social exclusion and indigenous resistance: A case study of wind energy development on the Isthmus of Tehuantepec, Mexico*, in «Energy Research & Social Science», vol. 54, pp. 1-11.
- Zito A., 2006, *I limiti dell'antropocentrismo ambientale e la necessità del suo superamento nella prospettiva della tutela dell'ecosistema*, in De Carolis D., Ferrari E., Police A. (a cura di), *Ambiente, attività amministrativa e codificazione*, Giuffrè, Milano, pp. 3-8.
- Zizumbo Villareal D., Colunga Garcia-Marin P., 1982, *Aspectos etnobotánicos entre los Huaves de San Mateo del Mar, Oaxaca, México*, in «Biotica», vol. 7, n. 2, pp. 223-270.
- Zizumbo Villareal D., Colunga Garcia-Marin P., 1982b, *Los Huaves. La apropiación de los recursos naturales*, Universidad Autónoma de Chapingo, Mexico.
- Zolla E., 1975, *Le meraviglie della natura. Introduzione all'alchimia*, Bompiani, Milano.