



Dipartimento di Scienze Politiche

Laurea Magistrale in Relazioni Internazionali

Cattedra di Global Justice

**Etica e Giustizia Ambientale Urbana nel
Wasteocene: politicizzare le
diseguaglianze socio-ecologiche a partire
dal tema dei rifiuti urbani.**

Prof. Gianfranco Pellegrino

RELATORE

Prof. Valentina Gentile

CORRELATORE

Lorenzo Mauro – 640392

CANDIDATO

Anno Accademico 2021/2022

INDICE

Introduzione	1
1. L'etica ambientale urbana e la giustizia ambientale urbana	4
1.1 L'etica ambientale urbana	4
1.1.1 La nascita dell'etica ambientale.....	4
1.1.2. Antropocentrismo	9
1.1.3 Non-antropocentrismo	11
1.1.4 Antropocene.....	13
1.1.5 Urban blind-spot	16
1.1.6 La necessità di un antropocentrismo debole.....	20
1.2 La Giustizia Ambientale Urbana.....	28
1.2.1 Che cos'è la giustizia ambientale e come nasce	28
1.2.2 L'evoluzione del concetto di giustizia ambientale: dalla giustizia negativa alla positiva e prospettive introdotte dalla nozione di Antropocene.....	33
1.2.3 Dimensioni della giustizia ambientale.....	36
1.2.4 La giustizia ambientale urbana: del discrimine dei "negletti"	39
2. La città e i suoi rifiuti	44
2.1 L'ambiente, la città e la forma urbana	44
2.1.1 Lefebvre e Harvey: metodologia per la critica dell'urbano.....	48
2.1.1 Specificità dell'urbano.....	54
2.1.3 Il diritto alla città	58
2.2 I rifiuti urbani	62
2.2.1 Rifiutare: le radici antropologiche e filosofiche di un atto di creazione del mondo.....	62

2.2.2 Rifiuti urbani e rifiuti umani.....	66
3. Il Wasteocene: le ingiustizie nell'era degli scarti.....	71
3.1 Il Wasteocene.....	71
3.1.1 Obiezioni alle critiche delle posizioni eco-marxiste.....	72
3.1.2 Oltre l'Antropocene e il Capitalocene	75
3.1.2 L'importanza della dimensione narrativa nel Wasteocene.....	77
3.2 La città nel Wasteocene	80
3.2.1 Napoli e la crisi dei rifiuti la città nel Wasteocene.....	80
3.2.2 La città ripoliticizzata dal Wasteocene	84
Conclusioni: Verso un'etica ambientale urbana nel Wasteocene.....	88
Bibliografia.....	92

Introduzione

Questo lavoro si pone l'obiettivo di ricercare il posto che occupa la dimensione urbana nelle dottrine dell'etica ambientale e della giustizia ambientale. La questione dell'urbano, nelle discipline che trattano di ambiente, costituisce una zona di limite delle riflessioni sulla materia. Molta parte della dottrina ambientale, muovendo da prospettive non antropocentriche, sottostima la rilevanza della città come forma associativa irrinunciabile dell'essere umano, circostanza che invece impone di ragionare di ambiente includendo innanzitutto gli ambienti urbani. La forma urbana ha accompagnato lo sviluppo della maggior parte delle civiltà di cui si ha testimonianza storica, e il suo rispondere a una prassi di coabitazione antropologicamente radicata nelle società umane impone di formulare un'etica dell'ambiente che non la lasci nell'ombra. La città è un punto cieco di molte riflessioni ambientali, eppure i movimenti per la giustizia ambientale e la salvaguardia dell'ambiente nascono nelle città, spesso per rispondere a ingiustizie che compromettono allo stesso modo la fruizione di un ambiente salubre e delle possibilità che la stessa *forma* della città dovrebbe poter offrire ai suoi abitanti.

Per questo motivo, il primo capitolo di questa tesi è suddiviso in due parti: la prima dedicata a tracciare uno stato dell'arte sulle questioni di etica ambientale e dei punti critici in cui la disciplina interseca le questioni rilevanti ai fini di una delimitazione dell'ambito dell'etica ambientale urbana; la seconda, si occupa invece di ricostruire la nascita e l'affermazione del paradigma della giustizia ambientale, la sua evoluzione e le sue declinazioni, con specifico riguardo alla giustizia ambientale urbana.

Nel secondo capitolo si dedica spazio alla disamina filosofica delle formulazioni che Henri Lefebvre e David Harvey hanno dato del concetto di *diritto alla città*. La critica di stampo marxista dei due autori dispiega un metodo per afferrare la specificità della *forma urbana*, che, come si leggerà, è il vero centro formale delle rivendicazioni sociali orbitanti attorno ai diritti peculiarmente urbani. L'intersezione tra la questione urbana e la questione ambientale è affrontata tramite il primo e più evidente segno della compromissione dell'ambiente costruito e di natura ibrida che forma una città: si tratta dei *rifiuti urbani*. Di questi, nella seconda parte del capitolo, si indagano nelle implicazioni filosofiche, antropologiche e storiche che hanno sulle comunità umane che organizzano il proprio spazio e il proprio tempo.

Il terzo capitolo introduce, in una prospettiva eco-marxista, la definizione di *Wasteocene* come sviluppata negli scritti di Marco Armiero, proposta come alternativa maggiormente valida rispetto al termine *Antropocene*. Quest'ultimo, pur essendo euristicamente imprescindibile per discutere di ambiente nella contemporaneità, si configura come un termine eccessivamente neutrale, in virtù del suo distribuire in maniera ineguale e indistinta a tutta la specie umana le responsabilità dell'attuale compromissione del sistema-Terra. Il concetto di *Wasteocene*, come si argomenterà, offre una prospettiva di maggior precisione e comporta inevitabilmente una maggiore sensibilizzazione, specialmente quando si affrontano questioni ambientali che accadono negli spazi urbani. Verrà analizzato, nello specifico, il caso della crisi di rifiuti che ha investito la città di Napoli e il suo hinterland tra il 1994 e il 2012 come esempio estremo della manifestazione del *Wasteocene*.

Le conclusioni del lavoro illustreranno come, proprio dal concetto di Wasteocene e dal rivolgersi alle questioni ambientali partendo dalla prospettiva urbana, si possa avanzare la proposta di formulare un'etica ambientale urbana che offra una maggiore facilità di aderenza ideologica, in virtù del suo partire da una problematica estremamente vicina a moltissimi, quella dei rifiuti urbani. Così facendo, si può pensare di andare a scalfire uno dei limiti principali con cui si scontrano le narrazioni sull'ambiente volte a plasmare la coscienza collettiva: si tratta della *lontananza*, dell'alterità spaziale in cui oltre la metà degli abitanti della Terra può sostare nel percepire l'ambiente cosiddetto naturale che le attività umane compromettono come estremamente altro dai luoghi dove si svolge la quasi interezza delle loro esistenze. La percezione di questa separazione dei due mondi (quello *artificiale* della città e quello *naturale* della "natura") giustifica fatalmente quel misto di disinteresse e di procrastinazione che non fa percepire la questione ambientale come meritevole di essere in vetta alle priorità delle agende politiche mondiali.

1. L'etica ambientale urbana e la giustizia ambientale urbana

1.1 L'etica ambientale urbana

1.1.1 La nascita dell'etica ambientale

L'etica ambientale è quella forma di riflessione filosofica intorno al valore degli “enti non umani e/o le dinamiche naturali” che “si interroga sull'eticità del nostro relazionarci direttamente o indirettamente” con essi (Andreozzi, 2012, p. 24).

La dottrina situa l'origine dell'etica ambientale a cavallo tra gli anni Sessanta e Settanta del XX secolo. La riflessione in termini etici sulle questioni ambientali inizia in seguito alla presa di consapevolezza, avvenuta a livello globale, dell'entità delle conseguenze che l'attività dell'essere umano stava esercitando sulla natura (Di Paola & Pellegrino, 2017, p. 75). Di tale consapevolezza è possibile trovare traccia sin da Aristotele e Platone (Pagano, 2012, p. 86); dunque è corretto affermare che l'umanità abbia portato con sé il germe del sapersi minacciosa per la natura sin quasi dagli albori della civiltà. Tuttavia, la realizzazione della temibilità di tale impatto su una scala incomparabilmente più grande rispetto a quella offerta da tutte le epoche precedenti avviene a partire all'incirca dalla seconda metà del Novecento. A corroborarla, si aggiungeva il timore per l'incombente olocausto nucleare che avrebbe avuto modo di scatenarsi in caso di irrimediabile escalation della prolungata tensione tra Stati Uniti e Unione Sovietica (Brennan, 2009, p. 372).

L'etica ambientale affonda le sue radici in quella che è una delle costanti del pensiero filosofico a partire dai greci ai giorni nostri, ovvero la speculazione sull'entità e il valore della natura e il situarsi in essa dell'essere umano. Alla luce degli obiettivi che si pone questo lavoro, sarebbe impossibile ricostruire esaustivamente in questa sede la traiettoria del pensiero *della e sulla* natura come per manifestatosi negli scritti dei filosofi lungo tutta la storia della disciplina; ciò a cui mira questo studio è concentrarsi su domande e dilemmi nati in seno a un dibattito prettamente contemporaneo.

La nascita dell'etica ambientale per come la intendiamo oggi è infatti legata a doppio filo agli effetti della diffusione su grandissima scala delle innovazioni della tecnica, per cui essa si dà come ambito di speculazione inaudito per pensatori che non hanno potuto assistere al manifestarsi di certi fenomeni ambientali quali conseguenza del consolidarsi, diffondersi e affinarsi di pratiche di dominio e manipolazione della natura inconcepibili prima dell'epoca segnata dall'impennata produttiva e consumistica del secondo dopoguerra, dalla normalizzazione delle catene globali di produzione e quindi dall'inizio dei processi di globalizzazione.

Non è un caso, infatti, che il primo dei tre testi che molti autori indicano come i principali fautori della nascita dell'etica ambientale parli di pesticidi (Di Paola & Pellegrino, 2017, p. 75). *Silent Spring* della biologa marina Rachel Carson, pubblicato negli Stati Uniti nel 1962, denunciava infatti i già irreparabili danni che l'attività umana aveva arrecato al pianeta, ed è stato tra i primi testi a indirizzare il dibattito politico statunitense verso l'urgenza che le società a capitalismo avanzato avevano di interrogarsi in merito alla

conservazione dell'ambiente. Il libro si concentrava sugli aspetti nocivi per l'ambiente stesso dell'utilizzo dei pesticidi nell'agricoltura e su quanto, di riflesso, ciò danneggiasse anche l'uomo. Il dito di Carson è puntato contro la mancanza di una regolamentazione adeguata dell'utilizzo di questi componenti chimici. Il libro – che all'epoca rappresentava la più influente pubblicazione in materia di ambientalismo del nascente genere della letteratura di divulgazione scientifica (Robin, 2014, p. 46) – conobbe una grande diffusione in termini di copie ed esercitò un influsso tale sull'opinione pubblica statunitense che

la CBS gli dedicò una trasmissione di un'ora, Kennedy ne parlò in conferenza stampa e istituì una commissione speciale per esaminarne le conclusioni, e il rapporto finale della commissione accolse gran parte delle tesi. L'autrice venne ascoltata dal congresso nel 1963, e poco dopo iniziarono a nascere le prime associazioni ambientaliste negli Stati Uniti. Nel 1970 venne fondata l'Environmental Protection Agency (Di Paola & Pellegrino, 2017, p. 76).

Nel 1967 lo storico Lynn White Jr. pubblicò su *Science* il fondamentale «Le radici storico-culturali della nostra crisi ecologica» sostenendo come fosse la stessa forma del pensiero Giudaico-Cristiano a essere “uno dei principali fattori della distruzione ambientale” (Brennan, 2009, p. 372). Questo perché l'immagine della natura per come viene intesa nelle scritture, in particolar modo a partire dal *Genesi*, aderisce a quella di un mero strumento alla mercé dell'essere umano. Nel discorso di ebrei e cristiani, “la natura ha valore in quanto creatura, in quanto rimanda a Dio, ma non in sé e per sé” (Di Paola & Pellegrino, 2017, p. 77). White esprimeva quindi i suoi dubbi rispetto alla

possibilità che effetti disastrosi sull'ambiente potessero essere evitati da un mero affinarsi della tecnica in direzioni maggiormente sostenibili in termini di impatto ambientali. “La nostra scienza e la nostra tecnologia devono affrancarsi dalle attitudini cristiane rispetto alla relazione tra uomo e natura”, la quale è condivisa tanto da “cristiani e neo-cristiani” così come da “post-cristiani”. Questo perché “la scienza moderna è un'estrapolazione della teologia naturale e [...] la tecnologia moderna è, almeno in parte, spiegabile come la realizzazione occidentale e volontaristica del dogma cristiano della trascendenza dell'uomo sulla natura e del suo diritto a dominarla” (White, 1967, p. 1206) Alla luce delle canoniche considerazioni di Weber sull'etica protestante e lo spirito del capitalismo (1904), è difficile non estendere questa critica al capitalismo stesso, che sarebbe, dunque, nonostante gli sforzi in direzione della sostenibilità – autentici o di facciata che siano – incapace di riprodursi senza trascinarsi dietro le più nefaste conseguenze per l'ambiente (e quindi per l'uomo) proprio a causa della sua stessa *ratio* di subordinare il benessere dell'essere umano all'accumulazione di risorse e ricchezze, concependo il primo come una necessaria conseguenza del secondo. White problematizza, in particolare, la questione dell'antropocentrismo, in quanto, “specialmente nella sua forma occidentale, il cristianesimo è la religione più antropocentrica che il mondo abbia mai visto” (1967, p. 1205) .

Come vedremo più avanti, la questione dell'antropocentrismo diventa la faglia fondamentale su cui si spaccano le riflessioni ambientaliste, e sarà determinante la postura degli autori di etica ambientale rispetto a esso quando ci addentreremo nelle considerazioni intorno allo status dell'ambiente più antropomorfizzato di tutti, vale a dire l'ambiente urbano.

Nel 1968 Garret Hardin pubblicò, sempre su *Science*, un articolo intitolato «La tragedia dei beni comuni», dove sosteneva che l'aumento della popolazione mondiale e l'utilitarismo alla base dell'azione umana avrebbero inevitabilmente condotto all'esaurimento “delle risorse e al degradarsi dell'ambiente” (Brennan, 2009, p. 372). Rifacendosi a Malthus nel suo interrogarsi sulla sfera di riflessione dell'etica delle popolazioni,

Hardin sosteneva che migliori condizioni di vita possono far aumentare la popolazione, e una popolazione più numerosa può avere un impatto esponenzialmente maggiore sulle risorse limitate e sull'ambiente, le cui conseguenze colpiranno i più deboli e poveri causando morti e una riduzione forzata della popolazione (Di Paola & Pellegrino, 2017, p. 78).

Le traiettorie venutesi a delineare in seguito all'inaugurazione dei discorsi di etica ambientale da parte di Carson, White e Hardin hanno assunto la forma di vere e proprie filosofie ambientali che è possibile classificare: parliamo di “*wise use*, ecologia sociale, ecofemminismo, etica del territorio, rispetto per la vita, ecologia profonda (*deep ecology*), bioregionalismo, etica dei luoghi, attivismo radicale, *wilderness ethics*, animalismo o pansichismo metafisico” (Brennan, 2009, p. 374). I cosiddetti *deep green* erano seguaci del norvegese Arne Naess, tra i pionieri della *deep ecology*, e delle sue idee nate in seguito a un venire in profondo contatto con la concezione della natura sacra delle montagne in Nepal. Naess, a partire dal 1973, formulò una filosofia che avrebbe esteso lo stesso tipo di reverenza che gli Sherpa nepalesi avevano per le montagne alla natura tutta, “enfaticamente le interconnessioni di tutte le cose in un più vasto intrico di valore” (Brennan, 2009, p. 373), ispirandosi in ciò alla filosofia di Spinoza e alla sua concezione

dell'uomo che, insieme a tutti gli enti, partecipa della perfezione del *deus sive natura*. Similmente, Holmes Rolston III si interrogò sui “modi in cui dare significato all'idea che gli umani hanno doveri non solo verso i singoli umani o animali, ma anche verso insiemi più grandi – specie ed ecosistemi ad esempio” (Brennan, 2009, p. 373), divenendo una delle figure più influenti dell'etica ambientale contemporanea con la creazione dell'International Society for Environmental Ethics (ISEE). La posizione di Rolston, spesso definito il “padre” o il “nonno” dell'etica ambientale (Cafaro, 2009, p. 211), si basa su “un'etica gerarchica che attribuisce valore non solo alle cose individuali ma anche all'interezza di specie ed ecosistemi” (Brennan, 2009, p. 375). Il valore intrinseco che ha la natura impone quindi agli esseri umani il dovere morale di trattarla in modi che possono esulare dalle loro stesse preferenze o interessi. La posizione di Rolston è dunque *non-antropocentrica*, e la sua influenza è stata tale da consentire una parziale identificazione tra il non-antropocentrismo e l'etica ambientale stessa (Cafaro, 2009, p. 211).

1.1.2. Antropocentrismo

Non sorprende, quindi, che la filosofia ambientale tenda a non indirizzare le sue riflessioni alle questioni ambientali che riguardano i contesti urbani (Noll, 2014, p. 151). Essendo la questione dell'etica ambientale imperniata sul binomio antropocentrismo/non-antropocentrismo, coloro che hanno dedicato un focus specifico all'etica ambientale urbana hanno evidenziato sin da subito come la città tenda a configurarsi come un punto cieco della riflessione sul tema, il cosiddetto *urban blind-spot* (Light, 2001). Noll evidenzia come la stessa nascita e il successivo sviluppo dell'etica ambientale avesse come scopo quello di contrastare l'antropocentrismo e di sviluppare argomenti razionali

che conferissero a enti non-umani un valore intrinseco, in ciò rivolgendosi alla dignificazione delle forme più incontaminate della natura quali le aree più “pure” e meno antropomorfizzate del pianeta (*wilderness areas*) (Noll, 2014, p. 144).

La questione dell’attribuzione di valore si è imperniata ben presto su un sostanziale dualismo che ha visto contrapporsi due filoni: il filone *antropocentrico* e il filone *non-antropocentrico* (Di Paola & Pellegrino, 2017, p. 79).

Descriveremo ora l’antropocentrismo inteso come al massimo della sua declinazione forte. Faremo in questo modo per dettagliarne i principi cardine che sono tutt’ora alla base di quello che approfondiremo in quanto *bias antropocentrico*, che porta le posizioni anti-antropocentriche a criticare le forme più moderate di antropocentrismo come se queste non prendessero sufficiente distanza dalle conclusioni più indigeste cui giunge un antropocentrismo rigidamente inteso. Tale è l’antropocentrismo che parte dall’assunto che “il mondo (e quindi la natura) sia interpretato o comunque inteso in riferimento ai valori e alle esperienze degli umani” (Di Paola, 2017). Filosoficamente parlando, si può intendere l’antropocentrismo in tre modi: etico, ontologico ed epistemologico. Eticamente, esso implica che l’interesse umano sopravvanti sempre, in ultima istanza, quello degli esseri non umani e dell’ambiente, in virtù dell’attribuzione di valore intrinseco riservata ai soli esseri umani e di valore strumentale al resto degli esseri viventi e delle cose inanimate. Ontologicamente, l’antropocentrismo riguarda la posizione, di derivazione aristotelica e tomistica, per la quale gli esseri umani rappresentano il centro dell’universo e il fine della creazione. Epistemologicamente, l’antropocentrismo è tautologico: tutti i valori umani sono valori umani, inclusi quei valori che i filosofi non-antropocentrici attribuiscono alla natura (Minteer, 2009, p. 58-59).

L'antropocentrismo è dunque, per molta parte dei preudenti parte al dibattito sull'etica ambientale, l'attitudine che la fondazione stessa dell'etica ambientale deve contrastare. Dunque, l'inaccettabilità morale dell'antropocentrismo risiede laddove sia dato per scontato che venga attribuito un mero valore strumentale agli enti-non-umani, ignorando che essi possono essere degni di venire riconosciuti in quanto aventi valore intrinseco indipendentemente da quanto bene arrechino alla specie umana (Di Paola, 2017, p. 81). I filosofi non-anthropocentrici tendono a contrastare i tre piani filosofici elencati sopra in questo modo: eticamente, la priorità degli interessi umani rispetto a quelli dei non-umani viene giudicata, dai critici della posizione antropocentrica, come generante un *bias* arbitrario che in qualsiasi caso pregiudica la valorizzazione gradale di altre forme di vita che non sia quella umana; inoltre, la posizione etica viene da questi accorpata indistintamente a quella ontologica, nonostante vi siano filosofi ambientali (come Norton e Light) che aderiscono al principio etico dell'antropocentrismo senza aderire a quello ontologico, non attribuendo di fatto una priorità ontologica dell'essere umano rispetto alle altre specie viventi; epistemologicamente, per concludere, i non-anthropocentristi tendono a non considerare quantomeno problematico il fatto che non sia possibile estrinsecarsi dalla condizione di essere umani nel fondare un'etica non-anthropocentrica.

1.1.3 Non-anthropocentrismo

Le posizioni non-anthropocentriche attribuiscono quindi valore alla natura in sé e sono costituite da un insieme di declinazioni differenti, le quali a loro volta sono attribuibili a due filoni differenti. Il primo filone è quello delle “strategie di estensione”, per cui

si considerano esseri che senza dubbio hanno valore tipicamente gli umani e le caratteristiche in virtù delle quali essi hanno valore, e le si ricercano poi in altre entità non-umane. Se queste caratteristiche si ritrovano anche in queste entità, queste ricevono un accredito per entrare all'interno dei perimetri della moralità (Di Paola & Pellegrino, 2017, p. 79).

Sono quindi fondate sull'*estensionismo* le etiche individualistiche come lo *zoocentrismo* e il *biocentrismo*: il primo estende l'attribuzione di valori intrinseci agli animali, il secondo a tutte le creature viventi considerate nella loro specificità (Nelson, 2009, p. 314).

Il secondo filone è quello che si fonda sull'idea che il valore derivi dall'essere di tutte le cose parti della natura, quindi rientrano in esso le prospettive olistiche della *considerazione universale*, per la quale il valore intrinseco è attribuito a tutte le cose (siano esse viventi o meno) - e per la quale la perdita di biodiversità arrecherebbe un danno anche agli esseri inanimati – (Nelson, 2009, p. 314) e l'*ecocentrismo*, che si configura invece come la posizione radicalmente più lontana nel suo includere entro la sfera della considerazione morale gli ecosistemi considerati nel loro insieme, in una visione olistica che abbraccia sia l'*etica della terra*¹ di Leopold che l'*etica del valore*² di Rolston (Pagano, 2002, p. 92).

¹ “Semplicemente, l'etica della terra allarga i limiti della comunità per includere i suoli, le acque, le piante e gli animali; o collettivamente: la terra. [...] In breve, un'etica della terra cambia il ruolo dell'*Homo sapiens* da conquistatore della terra-come-comunità in un mero membro e cittadino di essa. Implica il rispetto per i suoi simili, nonché il rispetto della comunità in quanto tale” (Leopold, 1949, p. 204).

² “Come potremmo, noi umani, attribuirci dei valori se non ci fosse nulla nella natura che ce li attribuisse? Alcuni valori sono antropogenici, generati dagli umani, ma altri sono biogenici, generati naturalmente. Un'etica ambientale comprensiva ridistribuisce i valori lungo tutto il continuum. Il valore aumenta nel

Quando si viene a considerare il posto che occupa la dimensione urbana nei discorsi di etica ambientale emerge quello che Andrew Light ha definito *urban blind-spot* (2001). Per Light, infatti, la città si configura come un elemento complesso che rappresenta una sorta di punto cieco della riflessione ambientale non-antropologicamente orientata. L'onda dominante del pensiero filosofico ambientale ha reso inclini molti filosofi a concentrarsi esclusivamente sui modi attraverso i quali attribuire valore alla natura deumanizzata e a ciò che è quanto di più lontano rispetto agli ambienti marcatamente antropomorfizzati (la *wilderness*), producendo un pensiero assiologico della natura – vale a dire atto a derivare doveri da valori – che fatica a fare i conti con l'Antropocene.

1.1.4 Antropocene

Essendo lo scopo di questo lavoro sia quello di unirsi alle tesi di Marco Armiero e al suo paradigma del *Wasteocene*, è fondamentale adesso introdurre il concetto di Antropocene, senza il quale non sarebbe stata possibile la stessa coniazione del Wasteocene. Quest'ultimo rappresenta infatti un tentativo di oltrepassare i limiti del concetto di Antropocene per attribuire responsabilità e per caricarlo di una prospettiva ideologica in

climax emergente, ma resta continuativamente nelle parti precedenti. Il sistema è *valut-abile*, cioè *abile* a produrre *valore*. I valutatori umani sono tra i suoi prodotti. Ma quando valutiamo non dobbiamo dimenticare i nostri legami comuni. Alle volte abbiamo bisogno di valutare (o apprezzare il valore di) ciò che noi stessi potremmo non valutare (o personalmente preferire). Contro la prospettiva comune per cui ogni valore richiede un osservatore, qualche valore richiede solo un custode, e qualche valore è custodito entro il sistema storico che conduce valore agli individui e attraverso essi” (Rolston, *Challenges in Environmental Ethics*, 1998, p. 142).

modo da innescare il rifiuto di accettarne il corso in maniera passiva, come vedremo più avanti.

Quello dell'Antropocene è un concetto estremamente vasto e sfaccettato. Per quello che pertiene il discorso di questo capitolo, ci limiteremo a darne i contorni essenziali ad approdare alle considerazioni che seguiranno.

Antropocene è una delle parole maggiormente utilizzate per descrivere il nostro tempo e l'impatto delle attività umane sulle altre forme di vita della terra" (De Giuli & Porcelluzzi, 2021, p. 21). Nell'Antropocene, non v'è entità terrena, sistema o processo che si sottragga dall'influenza e dalle conseguenze dell'attività umana (Di Paola, 2017, p. 14). L'Antropocene è un concetto nato in seno ad un ragionamento più storico che geologico, ma un certo numero di geologi concorda sul fatto che esso possa divenire una vera e propria era geologica che metta fine all'Olocene (De Giuli & Porcelluzzi, 2021).

Il concetto di Antropocene diventa particolarmente frequente quando si parla di cambiamento climatico, poiché offre la cornice entro cui accorgersi come l'eco di determinate azioni fatte con un fine preciso che, prese isolatamente, non possono essere considerate causa diretta di un fenomeno – come appunto il cambiamento climatico – ma la cui somma di fatto genera esattamente quell'effetto collaterale; effetto collaterale di cui ogni singolo gesto, anche se percepito di per sé innocuo o pressoché tale, isolatamente preformato per altri fini diventa concausa. Mettere in moto l'auto per andare a fare la spesa; accendere il riscaldamento a Yakutsk, Siberia, per sopportare temperature di -60°; caricare un video su *Youtube* e quindi su un server in Cile: queste attività andranno indirettamente a causare danni in un punto da noi distante nello spazio e nel tempo

nutrendo un “problema di azione collettiva su scala planetaria” che non può essere né risolto né tuttavia causato da un’azione isolata (Di Paola, 2017, p. 25).

Dell’Antropocene è possibile dare almeno tre definizioni: la prima è la definizione *sociale* che comprende al suo interno l’impatto “dell’umanità sul pianeta e le trasformazioni del paesaggio, l’urbanizzazione, l’estrazione delle risorse e l’accumulo di rifiuti, così come la distruzione o l’alterazione di processi naturali come il ciclo dell’azoto” (Di Paola & Pellegrino, 2018, p. 42). Le altre due definizioni sono di stampo *naturalista*, adottate dal punto di vista delle scienze naturali. La prima declinazione di queste è una definizione *geologica*, per cui l’Antropocene si presenta come una vera e propria nuova era della cronologia geologica del pianeta Terra. In questo senso, si tratta di una prospettiva “potenziale o potenziale”. La seconda definizione naturalista è invece una definizione *sistemica*, che “considera la Terra come entità totale”, in cui contano non solo le prove stratigrafiche dell’Antropocene come dal punto di vista geologico, ma “anche le conseguenze del cambiamento climatico (come l’innalzamento del livello dei mari), gli spostamenti di vari sedimenti su larga scala, i tassi maggiori e più rapidi di estinzione delle specie (p. 41). Ciò che è ricompreso dalla definizione sociale e dalla definizione sistemica dell’Antropocene si fonda su “evidenze innegabili” (p. 45) che fondano lo sfaccettato dibattito intellettuale che si è sviluppato attorno a questo concetto, rendendolo una pietra miliare della contemporaneità.

Far entrare l’elemento dell’Antropocene nel nostro discorso ci permette di mettere in luce un elemento chiave per segnalare l’insufficienza delle tesi non-antropocentriche nel dibattito su città e ambiente.

1.1.5 *Urban blind-spot*

Le visioni non-antropocentriche si fondano sull'implicito rigetto di qualunque tipo di problema che possa essere specifico dell'ambiente antropogenicamente creato (Light, 2001, p. 9). Il pregiudizio (*bias*) anti-urbano della maggior parte delle etiche ambientali pone inoltre un limite rispetto agli studi sulla giustizia globale, in quanto il problema della sostenibilità degli ambienti urbani è, nell'epoca dell'interconnessione che altera la continuità della catena di cause e di effetti che abbiamo chiamato Antropocene e che in seguito ortopedizzeremo in *Wasteocene*, di rilevanza globale. Questo perché gli effetti di ciò che accade e di ciò che viene deciso nelle città hanno ripercussioni e implicazioni che possono allontanarsi moltissimo dai limiti territoriale delle stesse e attraversare i confini degli stati in cui sono situate (Di Paola, 2017, p. 37).

Alla base dell'*urban blind-spot* vi è un assunto che serpeggia nella maggior parte delle pubblicazioni sull'etica ambientale. Viene cioè dato per scontato che vi sia una diretta equivalenza tra ragione strumentale capitalista e antropocentrismo. Se infatti l'antropocentrismo che viene illustrato e utilizzato come sponda su cui fondare posizioni non-antropocentriche è l'antropocentrismo forte, ovvero quello per cui tutto ciò che non è umano ha un mero valore strumentale rispetto agli interessi dell'essere umano, ne deriva un salto logico che configura l'antropocentrismo come una condizione morale esclusivamente dispotica. Quindi, ci si rivolge all'antropocentrismo come se fosse impossibile che entro il suo perimetro si possa concepire ugualmente un grado sufficiente di valorizzazione della natura.

Questa condizione porta il pensiero di Leopold e Rolston, ad esempio, a generare due modi diversi di mancare, con la loro etica, di illuminare le questioni ambientali che si danno in città.

Secondo Gunn, infatti, Leopold dà un contributo fondamentale irrilevante alle comunità umane moderne proprio perché non dedica una riflessione specifica agli ambienti antropogenici. Questo perché il suo pensiero ecologico si concentra sull'idea della comunità biotica, la quale è concepita come un insieme che non è dato dalla somma delle singole parti che la compongono ma come un'entità corporativa, creata dalle interazioni che in essa si producono e che vanno a creare un equilibrio dinamico. Ciò che ne risulta è un'idea di comunità stabilizzata: ciò non si intende come uno stato in cui ci sia una fissità di elementi - dato negli ecosistemi si verificano dei ricambi interni continui dovuti alle circostanze esterne come le stagioni o i cataclismi - ma una fissità normativa attorno a cui le comunità fluttuano, dato che la vita media delle specie si estende su scale che possono andare dalle centinaia di migliaia ai milioni di anni. Questo tipo di pensiero ecologico studia quindi le relazioni umane sulla base di un modello ecologico che si focalizza sulle interazioni tra umani e ambiente e sul ruolo che giocano le modificazioni dell'ambiente nel disegnare nuove modalità interattive all'interno delle comunità. Questo metodo può funzionare per comprendere comunità umane che abbiano un'impronta ecologica diversa dalle comunità moderne responsabili dell'Antropocene, come possono esserlo le tribù amazzoniche che hanno vissuto in un ambiente stabile per decine di migliaia di anni. Ma nello studiare le comunità urbane moderne, che vivono in ambienti che negli ultimi due secoli hanno vissuto dei cambiamenti poderosi e che si muovono in un *habitat* dove l'essere umano non si limita a coabitare con altre specie ma di fatto

domina tramite l'impiego massivo della sua tecnologia, l'analogia delle comunità biotiche perde di aderenza con la realtà. Gli umani hanno ovviamente bisogno di altre specie per sopravvivere, ma, specialmente in città, non hanno bisogno di vivere in comunità con esse. Nello spazio antropogenico le altre specie sono sì contenute, ma solo perché rientrano nel cerchio che la comunità umana ammette o che non riesce a sradicare. Inoltre, ciò che maggiormente differenzia la comunità umana da quella biotica è l'intenzionalità. Gli esseri umani sono gli unici "agenti morali" in grado di conformarsi intenzionalmente a delle norme che regolino il loro vivere insieme. Una comunità biotica che includa umani ed altre specie di viventi sarà sempre composta da elementi eterogenei che non si identificheranno tutti in una comunità. Per questo motivo la maggior parte della letteratura esistente sull'etica ambientale si addentra con poca rilevanza in quelle che sono le specificità delle vite di chi vive all'interno di una comunità i cui elementi, per quanto possano essere integrati o meno, si concepiscono parte di essa come nel caso degli abitanti delle città (Gunn, 1998, p. 351-355).

In Rolston, invece, vi è invece l'assunzione di un dualismo natura-cultura che riflette la distinzione tra il regno antropogenico della città e quello non antropogenico del *wild*. Questa dicotomia si traduce, secondo Light, in un dualismo geografico che separa nettamente la città dalla natura (*wild*). In questo dualismo, i due regni si biforcano come l'uno non contenente natura e l'altro sì, concependo Rolston "la natura" come essenzialmente natura-senza-l'uomo (Light, 2001, p. 17). La diretta conseguenza logica di tale implicazione è che in città non esistono i valori naturali perché non vi è natura. E quindi, quelle che possono essere problemi ambientali, secondo questa linea, non esisterebbero in città. Naturalmente, Rolston non nega l'importanza dei valori culturali e

riconosce, seguendo Aristotele, che l'essere umano è un animale politico la cui essenza sta nel costruire una *polis*: “La città è in un certo senso la nostra nicchia: vi apparteniamo, e nessuno può raggiungere una piena umanità senza di essa” (Rolston, 1994, p. 13). Tuttavia, solo nella *wilderness* sarebbe possibile esperire *davvero* i valori naturali. Quindi, per Rolston non è possibile esperire la pienezza della vita umana soltanto in città: la persona “urbana” è monodimensionale perché le manca l'esperienza dello spazio rurale così come della natura selvaggia (Light, 2001, p. 15).

La concettualizzazione dualistica che separa natura e cultura, *wilderness* e città, ha a che fare anche con il modo in cui la concezione della città è cambiata durante il diciannovesimo secolo. Prima del XIX secolo, infatti, questa concezione non si basava su una dicotomia, in quanto le città erano percepite come “habitat integrati” contenenti sia umani che animali in una coabitazione premoderna che consentiva un'integrazione tra aree urbane e aree rurali che formavano un tutt'uno sostenibile (Noll, 2014, p. 150).

Il cambiamento che ha avvicinato le città all'immagine che ne abbiamo oggi è avvenuto proprio durante il diciannovesimo secolo, in seguito all'incremento della distanza fisica e psicologica atta a separare umani da non umani basato sul diffuso timore per malattie associate allo sporco e alla presenza degli animali. Questa svolta si è gradualmente resa visibile anche in seguito al proliferare delle aree inurbate che andavano a espandere i tessuti cittadini, accentuando la separazione tra gli spazi massicciamente urbanizzati e quelli rurali. Infine, la distinzione tra animali addomesticati e animali selvaggi è intervenuta ad assegnare alla sfera della città solo ciò che la comunità umana che la abita e la domina tollera, facendo così nascere la città “moderna” (Noll, 2014, p. 151).

È chiaro che, se abbiamo premesso come nel campo delle scienze sociali (e non solo) non si possa prescindere oggi dal fare i conti con la questione dell'Antropocene ogni volta che si ragiona di ambiente, la validità di un'etica ambientale non può prescindere dal misurarsi con ciò che l'avvenuta o in procinto di avvenire fine dell'Olocene comporta. Al tramonto dell'Olocene e all'alba di un "-cene" plasmato dalle conseguenze di attività di origine umana, né l'orientamento di Leopold né quello di Rolston possono più funzionare. L'ecologia leopoldiana non dava peso agli ambienti antropogenici: in questa nuova era storico-geologica decade l'idea di una natura incontaminata, perché quelle che all'apparenza sono conservate come aree vergini del nostro pianeta lo sono in virtù di *decisioni umane* di lasciarle apparire ancora come tali. Rolston, invece, assumeva un dualismo natura-cultura che, in questa era, è cancellato: la natura non è più un regno stabile, si altera e risente dell'effetto collaterale cumulativo di miliardi di azioni che avvengono contemporaneamente in tutto il pianeta (Di Paola, 2017, p. 3). La sola forma di natura concepibile oggi è quella di una *natura ibrida*, "cioè in parte naturale e in parte artificiale: è un prodotto dell'attività umana, che altera sistema ecologici di base, con effetti a cascata, e per questo non si può più definire intatta o incontaminata (Di Paola & Pellegrino, 2018, p. 161).

1.1.6 La necessità di un antropocentrismo debole

È chiaro che il cosiddetto *urban blind-spot* è la conseguenza di etiche ambientali non-antropocentriche che si focalizzano astrattamente su assunzioni di tipo metafisico e ontologico.

Il numero relativamente esiguo di autori che hanno provato a indirizzare le questioni di etica ambientale verso le specificità della dimensione urbana si sono spinti poco oltre il mettere in luce come la questione della città fosse penalizzata dalla metafisica alla base della maggior parte delle posizioni elaborate dalla dottrina.

Il punto di partenza per indirizzare una riflessione capace di comprendere le problematiche ambientali urbane nel quadro contemporaneo sopra illustrato deve prendere le mosse da un *antropocentrismo debole*.

Per superare l'*urban blind-spot*, la proposta di Light è quella di disancorarsi dal piano metafisico e dal piano ontologico della questione per muovere il discorso su tre questioni ecologiche riguardanti problematiche ambientali urbane che sarebbe imprudente ignorare anche adottando i criteri non-antropocentrici di Rolston e Leopold.

La prima consiste nel *trade-off* - ovvero una situazione in cui si presenta la necessità di scegliere tra due alternative e l'incremento di una delle due corrisponde ad una decrescita dell'altra - tra la possibilità di agire conservativamente nei confronti della natura esistente nelle aree non urbane e la capacità di garantire delle condizioni di vita adeguate negli spazi urbani. Questo perché la metà della popolazione mondiale vive in contesti urbani, *trend* in costante crescita che si stima salirà a 5 miliardi di persone nel 2050³. Come si evince dal grafico riportato in basso, la popolazione urbana ha continuato a crescere stabilmente dal 1975 ad oggi, e si prevede che l'aumento sarà pressoché costante; mentre invece la popolazione delle aree cittadine minori e rurali tende e tenderà a mantenersi stabile nonostante le previsioni di aumento della popolazione mondiale in generale.

³ OECD: Cities in the World Policy Highlights, <https://www.oecd.org/cfe/cities/Cities-in-the-World-Policy-Highlights.pdf>

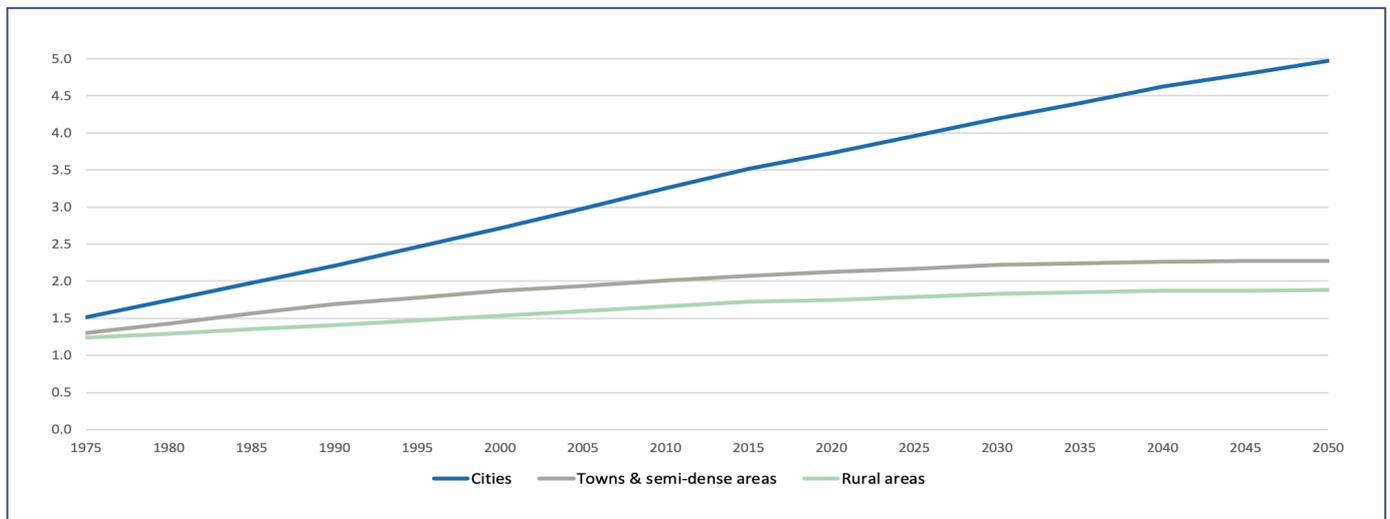


Figura 1: Fonte OECD, 2020

La pressione generata da questa tendenza deve quindi impegnare i governanti ad operare delle scelte che garantiscano la possibilità che gli abitanti delle città possano fare esperienza di significativi contatti con la natura.

In secondo luogo, bisogna tenere conto che in città vi è un minore consumo pro capite di energia rispetto alle aree rurali o ai luoghi in cui comunità umane vivano a ridosso di aree paesaggisticamente meno plasmate dalla mano dell'uomo.

Terzo, chiunque abbia interesse alla preservazione di qualunque ecosistema sul pianeta deve necessariamente interessarsi di rendere sostenibili le città perché ciò che accade al loro interno, data la densità di popolazione, è una delle prime se non la prima cosa innescante quei processi che riverberano i loro effetti sull'intero pianeta (Light, 2001, p. 21-23). Questo è un punto fondamentale su cui ritorneremo nel terzo capitolo con cui si proverà a sostenere l'urgenza di un'etica ambientale urbana come *primum movens* del sabotaggio del Wasteocene.

Prima, però, occorre identificare, uscendo dal dualismo antropocentrismo/non-antropocentrismo, la postura etica, ideologica ed epistemologica più adeguata alla formulazione di ipotesi concernenti questioni di etica ambientale nell'era in cui la separazione tra cultura e natura non è più possibile.

L'orientamento in questione è quello dell'*antropocentrismo debole*.

Coniata da Bryan G. Norton già nel 1984 come proposta alternativa rispetto alla fondazione dell'etica ambientale, la formula tentava di veicolare la possibilità che gli esseri umani riuscissero a trovare valore intrinseco nella natura a partire da ragioni antropocentriche che non riducessero la questione del valore all'utilitarismo.

Norton criticava il dibattito dualistico, sostenendo come fosse stato ad esso attribuito un peso eccessivo sulla base di un'ambiguità insita nel termine "antropocentrismo". È fondamentale distinguere che nella formulazione di una teoria del valore si possono esprimere due tipologie di preferenze da cui far derivare una morale. La prima è quella delle preferenze sentite (*felt preferences*), vale a dire "ogni desiderio o bisogno che un individuo umano possa almeno temporaneamente soddisfare tramite una esperienza specifica". La seconda è quella delle preferenze valutate (*considered preferences*), ovvero "ogni desiderio o bisogno che un individuo umano possa esprimere dopo un'attenta deliberazione, con ciò includendo un giudicare il desiderio o la necessità come coerente con una visione del mondo adottata su basi razionali" (Norton, 1984, p. 162). Sulla scorta di queste due definizioni, è possibile distinguere due forme di antropocentrismo. L'antropocentrismo forte, in cui il valore è espresso in base a ciò che soddisfa le preferenze sentite degli esseri umani: se quindi gli esseri umani adottano un sistema di valori consumistico, il loro interesse detterà una visione della natura come meramente utilitaristica in funzione della soddisfazione dei loro desideri. L'antropocentrismo debole,

invece, è in grado di riconoscere come le preferenze sentite possano essere razionali o meno, e quindi fornisce le basi per criticare valori meramente utilitaristici nei confronti della natura.

In questo modo, l'antropocentrismo debole fornisce due risorse etiche di importanza cruciale per gli ambientalisti. In primo luogo, nella misura in cui i filosofi ambientalisti possono argomentare in favore di una visione che enfatizzi la relazione di prossimità tra la specie umana e gli altri esseri viventi, possono anche argomentare in favore di ideali di comportamenti umani che valorizzino il vivere in armonia con la natura. Questi ideali si offrono quindi come una base per criticare delle preferenze che si limitino a sfruttare la natura. In secondo luogo, l'antropocentrismo debole [...] attribuisce valore all'esperienze umane che forniscono le basi per la formazione di valori. Questo perché l'antropocentrismo debole attribuisce valore non solo alle preferenze sentite, ma anche al processo di formazione dei valori incorporato nella critica e nella sostituzione di preferenze sentite con altre più razionali (Norton, 1984, p. 165).

L'antropocentrismo debole fornisce una base efficace per la prioritizzazione morale delle problematiche complesse che quesiti di natura ambientale che nei contesti urbani si legano a diseguaglianze su più livelli (Epting, 2017, p. 131). Assegnare una priorità morale vuol dire stabilire l'ordine in base a cui qualcosa o qualcuno viene investito di considerazione morale. Questo tipo di attribuzione richiama alla valutazione e all'agire sia i decisori pubblici, che sono chiamati a prendere in merito a questioni di pianificazione

urbanistica, paesaggistica e di welfare socio-ambientale, sia i singoli individui. Per quanto concerne i decisori, nel loro doversi occupare della giustizia sociale, l'antropocentrismo debole si presenta come un *framework* sufficientemente flessibile a operare una valutazione morale complessa che si adatti alla specificità di ogni situazione in cui si è chiamati a ponderare e agire. Un modello rigido per una tale formulazione, infatti, finirebbe per essere poco adatto a misurarsi con quei dilemmi etici rientranti nel paradigma del *trolley problem* - ovvero quei problemi in cui si è chiamati a scegliere (o a non scegliere) tra due alternative che comportano entrambe un esito indesiderabile e che ci interrogano sulla scelta più etica da compiere, forzandoci ad assegnare delle priorità ai principi cui attribuiamo valore sulla base di un qualche criterio non scontato (Thomson, 1985, p. 1396).

Un *trolley problem* in ambito di pianificazione urbana può darsi, ad esempio, quando si è chiamati a scegliere tra una soluzione che gioverebbe a delle persone marginalizzate, ma che arrecherebbe danno ad entità non-umane cui pure attribuiamo un valore, come può essere il caso del dover scegliere tra il costruire delle abitazioni popolari o preservare un acquitrino in cui vive un nutrito ecosistema non-umano e che funziona da polmone verde per il quartiere prossimo. Adottare una decisione sulla base di una prospettiva antropocentricamente forte imporrebbe di dare immediato sollievo con la lottizzazione del terreno e la costruzione delle abitazioni; una valutazione data sulla scorta di un antropocentrismo debole, invece, dovrebbe tenere conto del fatto che la presenza dell'acquitrino e dell'ecosistema animale e vegetale che ospita è benefico anche per quelle stesse persone marginalizzate in cerca di una casa, quindi fare il bene dell'acquitrino preservandolo andrà nell'interesse anche di questi gruppi. È chiaro che una soluzione che metta tutte le parti in gioco in perfetto accordo è quantomeno ostica da

immaginare, ma trovarsi davanti alla constatazione che non esista una soluzione morale esente da critiche per un problema del genere non significa che questa non possa esistere (Epting, 2017, p. 144). È solo più complicato immaginarla.

Interrogarsi in questo modo rispetto a dilemmi o a scelte complesse può essere il modo migliore per indirizzare una critica strutturale alle condizioni sistemiche che generano le situazioni che ci obbligano a un *aut aut* insoddisfacente.

Un cambiamento sistemico è forse troppo radicale da immaginare dall'interno di quello che Mark Fisher chiama *realismo capitalista*, che è la condizione in cui ci troviamo: quella in cui “è più facile immaginare la fine del mondo che la fine del capitalismo”, essendoci “la sensazione diffusa che non solo il capitalismo sia l'unico sistema politico ed economico oggi percorribile, ma che sia impossibile anche solo immaginarne un'alternativa coerente” (Fisher, 2009, p. 26). Come vedremo meglio nel terzo capitolo, non è un caso che l'alternativa più nota alla denominazione di Antropocene sia *Capitalocene*. Questa etichetta mette in luce quanto il capitalismo sia molto più di un sistema socioeconomico: è un vero e proprio modo per “organizzare la natura” (Armiero, L'Era degli Scarti: Cronache dal Wasteocene, la discarica globale, 2021, p. 18).

Immaginare le traiettorie del come possa avvenire un cambiamento che investa profondamente il sistema economico e politico mondiale e di quali possano essere gli scenari futuri è un esercizio particolarmente interessante per come condotto da Geoff Mann e Joel Wainwright (2019). Partendo dalle due immagini del Leviatano hobbesiano e del Behemoth come le due allegorie di Stato e Rivoluzione, i due ragionano sul se si verrà a costituire o meno un'inedita sovranità planetaria per rispondere alla crisi ecologica che minaccia l'attuale status quo. Inaugurato il corso storico del ricorso allo stato di

emergenza come “generalizzazione senza precedenti del paradigma della sicurezza come tecnica normale di governo” (Agamben, 2003, p. 20), ci si chiede se la crisi ecologica verrà inclusa in questa discussione sullo stato di emergenza (Mann & Wainwright, 2019, p. 8). Messi davanti all’inevitabilità di dover ridurre drasticamente le emissioni di carbonio, il non riuscire a evitare un punto critico metterà quanto meno in discussione la sopravvivenza della “formazione politico-economica più caratteristica dell’epoca moderna – lo Stato-nazione capitalista” (p. 15). È altamente presumibile pensare che “i gruppi sociali transnazionali d’élite che controllano gli Stati-nazione capitalisti del pianeta desiderano sicuramente mitigare il cambiamento climatico e adattarvisi, anche per stabilizzare le condizioni che garantiscono i loro privilegi” (p. 24). E quindi “l’urgenza di difendere i rapporti sociali capitalistici” potrebbe spingere verso il probabile esito di costituire una sovranità planetaria “connotata da un’eccezione proclamata in nome della salvaguardia della vita sulla Terra” (p. 27). Questo porterà quanto meno alla messa in discussione della sopravvivenza del capitalismo liberale.

Non è però negli obiettivi di questo lavoro addentrarsi in questo tipo di questione. Quello che questo studio vuole andare ad approfondire sono i modi in cui questioni e diseguaglianze ambientali possono destare negli individui delle reazioni che li attivino a indirizzare una critica e un rifiuto di un’esistenza connotata dal *dover* convivere con queste diseguaglianze. È per questa ragione che nella seconda parte di questo capitolo si illustreranno i tratti del paradigma della giustizia ambientale e della traiettoria storica di alcuni dei suoi movimenti. Il focus, in ultimo, ritornerà sulla questione urbana e sulla problematica che chi scrive è convinto possa essere il percepito estetico primo per avviare un’opera di sabotaggio del Wasteocene: i rifiuti urbani.

1.2 La Giustizia Ambientale Urbana

1.2.1 Che cos'è la giustizia ambientale e come nasce

La formula “giustizia ambientale” è un ombrello concettuale sotto il quale ricadono molteplici concezioni e narrazioni, che riguardano il suo inquadramento storico, il suo sviluppo in relazione all’evolversi degli oggetti di interesse dei movimenti per la giustizia ambientale; e quindi la sua evoluzione concettuale e le dimensioni dell’idea stessa di giustizia che ad essa si può riferire.

Quello di giustizia ambientale è un concetto molto problematico da definire. Per comprenderne il significato, non si può prescindere dalla ricostruzione del quadro storico che ha contribuito all’emersione di quello che Dorceta E. Taylor (2000) intende come “Environmental Justice Paradigm” (Paradigma della Giustizia Ambientale). Questo quadro è tutto nella storia recente, nonostante la giustizia ambientale “concepita approssimativamente come disuguaglianza ambientale non costituisce un problema esclusivo della storia contemporanea” (Rosignoli, 2020, p. 29).

I movimenti ambientali nascono negli anni Settanta negli Stati Uniti, in concomitanza della costruzione sociale dei problemi ambientali, venendo a delineare progressivamente un paradigma - cioè un pacchetto ideologico “che esprime un corpus di pensieri che si modificano nel tempo” e in base agli attori che sviluppano le evoluzioni del paradigma - che è stato in grado di modificare i discorsi sull’ambiente (Taylor, 2000, p. 508). Un legame molto profondo vi è anche con la nascita delle pubblicazioni sull’etica ambientale. *Silent Spring* di Carson, infatti, è un testo che ha permesso di portare nella stessa arena due questioni che prima erano separate, ovvero la questione della preservazione degli

animali e dei loro habitat e quella degli effetti dell'industria alimentare sulla salute umana, creando una continuità ideologica che ha ispirato il sorgere di alcuni dei primi attivismi ambientali (Schlosberg, 2007, p. 7).

Le traiettorie della formazione del paradigma seguono i diversi percorsi di agglutinazione delle *issues* per le quali si sono storicamente mobilitati gli attivismi, che inizialmente si raggruppavano intorno a due cause: “i movimenti contro l'inquinamento provocato dai rifiuti tossici e i movimenti contro il razzismo ambientale” (Rosignoli, 2020, p. 31).

Già i movimenti per i diritti civili che si opponevano alla segregazione razziale nel sud degli Stati Uniti guidati da Martin Luther King Jr. negli anni Cinquanta manifestavano i disagi dovuti alla diseguale distribuzione dei rischi ambientali ai danni degli afroamericani. Negli anni Settanta, le lotte sindacali degli agricoltori immigrati in Nord America guidate da César Chávez e Dolores Huerta si attivarono per le rivendicazioni in merito alle condizioni lavorative, discriminazione e intossicazione da pesticidi (Figueroa, 2009, p. 340). Per quanto concerne i movimenti contro l'inquinamento da rifiuti tossici, l'evento fondativo risale al 2 agosto 1978. La storia merita di essere riportata per intero per la sua esemplarità.

Quel giorno, [...] la Columbia Broadcasting System (CBS) e l'American Broadcasting Company (ABC), le due maggiori emittenti radiotelevisive d'America, riportarono la notizia del pericolo per la salute degli abitanti di Love Canal [situato nella parte sud-orientale della città di Niagara Falls nello Stato di New York] a causa di rifiuti tossici rinvenuti nell'area. [...] Questo luogo, e in particolare quella che è conosciuta oggi come “*the 99th street*” (“la 99esima Strada) divenne oggetto di grande attenzione da parte dei media

americani quando si scoprì che dal 1942 al 1953 la Hooker Chemical Corporation – una nota azienda chimica americana che oggi si chiama Occidental – aveva scaricato circa 21.800 tonnellate di rifiuti tossici nell’area vicina al canale, allora abbandonato. Nel 1953 la Hooker Chemical Corporation riuscì a vendere il terreno circostante al Board of Education (‘distretto scolastico’) per una somma di denaro irrisoria dopo aver chiuso e ricoperto la discarica. Sempre la Hooker fece inserire nell’atto di vendita una nota informativa con la quale avvisava gli acquirenti della presenza di rifiuti chimici “sepolti” nella proprietà, nonché una clausola che esonerava l’azienda da qualsiasi eventuale responsabilità.

Il risultato fu che su questa ex discarica fu costruito un intero quartiere di circa 15 ettari nella città di Niagara Falls in cui le abitazioni furono vendute senza informare i nuovi proprietari della presenza della discarica coperta (Rosignoli, 2020, p. 31-32).

I problemi di contaminazione iniziarono a emergere a metà degli anni Sessanta. Olezzi, esplosioni, fuoriuscite di fosforo e altre sostanze chimiche giunsero al culmine dell’intollerabilità quando una piena d’acqua fece emergere molte delle sostanze nocive che andarono ad inondare le fondamenta delle abitazioni. Il 2 agosto del 1978 il Dipartimento sanitario dello Stato di New York dichiarò lo stato di emergenza sanitaria, ordinando la chiusura della scuola sulla 99esima strada. Cinque giorni dopo, il Presidente Jimmy Carter dichiarò lo stato di emergenza federale in quell’area, la prima di sempre per *technological hazard* (rischio tecnologico) (Philips, Hung, & Bosela, 2007, p. 314). La campagna di sensibilizzazione, dissidio e protesta guidata da Lois Gibbs e dalla Love

Canal Homeowners Association ottenne la ricollocazione di oltre 900 famiglie che vivevano nel quartiere (Figueroa, 2009, p. 342).

Altra pietra miliare della formazione del movimento per la giustizia ambientale, questa volta dal versante del razzismo ambientale, è quanto accadde nell'autunno del 1982 nella contea di Warren, in Carolina del Nord. Un gruppo di 500 persone fu arrestato in seguito all'aver preso parte ad una protesta durata sei settimane contro la costruzione di una discarica che lo Stato della Carolina del Nord aveva deciso di costruire nei pressi della comunità di Afton, abitata per il 65% da afroamericani (McGurty, 2000, p. 373). La discarica avrebbe accolto una grande quantità di rifiuti in PCB (una sostanza fortemente cancerogena) della fallita Ward Transformer Company, che lo Stato aveva deciso di sotterrare acquistando un terreno appositamente designato. Le lotte non portarono il risultato sperato, la discarica fu costruita e il sito fu bonificato solo nel Duemila (Rosignoli, 2020, p. 36). Tuttavia, l'interesse nazionale destato dalla vicenda portò il Government Accountability Office (GAO) a stilare il report *Siting of Hazardous Waste Landfills and Their Correlation with Racial and Economic Status of Surrounding Communities*, che ebbe il merito di confermare l'alta incidenza di siti per lo smaltimento di rifiuti pericolosi con la presenza delle comunità di poveri e di minoranze etniche (1983, p. 1). Seguirono numerose pubblicazioni e report che indagavano il fenomeno della diseguale distribuzione dei rischi ambientali a danno delle fasce di popolazione marginalizzate, che sdoganarono il termine *razzismo ambientale*, messo per la prima volta in circolazione da Bryant e Mohai nel 1992, nel capitolo *Environmental Racism: Reviewing the Evidence* incluso nel volume *Race and the Incidence of Environmental Hazards* da loro stessi curato. Nonostante il loro approccio fu criticato per dei limiti

metodologici, la tesi del razzismo ambientale fu confermata anche da altri filoni di ricerca nati in seno al campo della giustizia ambientale.

Il razzismo ambientale può essere dunque inteso come il processo tramite il quale le decisioni, le azioni e le politiche ambientali risultano in un manifestarsi di discriminazioni razziali (Taylor, 2000, p. 536). L'emergere di un rifiuto organizzato contro delle ingiustizie indiscriminate fa emergere un *principio partecipativo della giustizia* dal basso. La giustizia distributiva nella ripartizione dei rischi ambientali si pone come condizione necessaria ma non sufficiente per promuovere la giustizia ambientale, in quanto un paradigma puramente redistributivo tende a ignorare i contesti istituzionali che influenzano e determinano la distribuzione stessa (Shrader-Frechette, 2002, p. 27). All'inizio degli anni Novanta avviene dunque quella svolta che restituisce compiutezza al paradigma della giustizia ambientale: si passa dal combattere *contro* le ingiustizie ambientali a combattere *per* la giustizia ambientale (Rosignoli, 2020, p. 43). Quando i partecipanti del primo summit nazionale della Popolazione di Colore per il Controllo dell'Ambiente del 1991 adottarono i 17 *Principi di Giustizia Ambientale*, segnarono questo fondamentale passaggio. Il termine *justice* rimpiazzò definitivamente il termine *equity*, poiché gli attivisti ambientali lo percepivano come un termine più inclusivo (Taylor, 2000, p. 537). I *Principi* portano insieme tutti quegli aspetti che fanno parte di ciò per cui la Giustizia Ambientale ha riguardo: viene stabilito come principio fondante quello della sacralità della Madre Terra e dell'interdipendenza di tutte le specie, e si mettono in sequenza tutti i punti di interesse particolari sui quali si fondano gli attivismi ambientali (problematiche di inquinamento dei suoli, delle acque e dell'aria; smaltimento dei rifiuti, sicurezza sul lavoro, partecipazione ai processi decisionali, tutela e risarcimento per le vittime di casi di ingiustizia ambientale). Da sottolineare è il richiamo

ad appellarsi alla violazione del diritto internazionale, nello specifico alla Dichiarazione Universale dei Diritti Umani e della Convenzione ONU sul genocidio per i casi di ingiustizia ambientale derivanti da atti governativi. I *Principi* sono infatti il primo passo per la costruzione di un paradigma di *tutela giuridica* dei diritti ambientali, che proprio negli anni Novanta vede decollare la sua “fase istituzionale” (Rosignoli, 2020, p. 44). Non ci addentreremo però in questo discorso, dato che l’interesse di questo lavoro riguarda le concezioni di etica e di giustizia ambientale. Ricostruire l’incipit storico e la formazione del paradigma della giustizia ambientale ci è utile per discorrere del come la concezione stessa di giustizia ambientale si sia evoluta nel tempo.

1.2.2 L’evoluzione del concetto di giustizia ambientale: dalla giustizia negativa alla positiva e prospettive introdotte dalla nozione di Antropocene

Vi è dunque una progressiva evoluzione del concetto di giustizia ambientale.

La prima fase è nota con la sigla ERA, e designa il razzismo ambientale (*environmental racism*), con specifico riferimento alla discriminazione razziale alla base della localizzazione delle discariche tossiche e delle fabbriche inquinanti a ridosso dei quartieri abitati prevalentemente da persone di colore, con la sistematica esclusione di queste dai processi decisionali. Le radici di questa forma di ingiustizia sono sintetizzate dalla formula PIBBY (*Place In Blacks’ Back Yard*), risposta al rifiuto “bianco” di dover sopportare la prossimità di rischi ambientali se questi potevano essere ricollocati a danno delle comunità di colore. Questo atteggiamento è stato acronimizzato con la formula NIMBY (*Not In My Back Yard*) (Rosignoli, 2020, p. 48-49). Proprio il sopracitato caso

di Warren County è esemplare nell'illustrare le caratteristiche di questo conflitto. La decisione della Corte che stabilì la costruzione del sito di accoglienza per i rifiuti tossici fu motivata da ragioni scientifiche, sebbene fosse evidente che la questione economica del costo dello smaltimento di questi rifiuti ebbe un peso determinante. Lo stato del North Carolina avrebbe potuto spostare i rifiuti verso il sito di smaltimento in funzione più vicino: trattavasi della discarica di Emelle, in Alabama. Ma questa opzione fu considerata eccessivamente costosa: 8.8 milioni di dollari. I residenti di Warren County furono letteralmente oltraggiati davanti alla dimostrazione che lo stato preferisse il risparmio di denaro alla messa in sicurezza di migliaia di vite e delle generazioni future (McGurty, 1997, p. 309).

Questa interpretazione di razzismo ambientale ha ricevuto molte critiche: si è messo in evidenza come, dal punto di vista storico, il razzismo ambientale possa essere letto sia come una deliberata presa di mira di certe comunità (e quindi come un'estensione del razzismo), sia come una tra le diverse forme di disuguaglianza (tesi secondo la quale il razzismo ambientale si limiterebbe a riflettere le ingiustizie già esistenti nella struttura della società in cui emergono) (Rosignoli, 2020, p. 50). Considerando, invece, l'aspetto economico che determinò l'esito della vicenda di Warren County, un ulteriore filone di critica emerso è quello per cui il centro della questione non è il razzismo ma il mercato: la convenienza economica motiva infatti le relazioni tra localizzazione di rifiuti tossici in terreni a basso prezzo per metro quadro; e dal momento che le comunità povere che vivono a ridosso di queste aree sono anche le più marginalizzate dal punto di vista politico e hanno minore potere negoziale, le conseguenze in termini di sanzione elettorale per i decisori e di risarcimenti per le casse pubbliche risultano minori (Germani, 2011, p. 135).

L'evoluzione concettuale che parte dal razzismo ambientale segue il passaggio dal sapere *contro* che cosa si combatte a sapere *per cosa* si combatte. Il razzismo ambientale è dunque basato sull'identificazione di un problema; ciò che si occupa della risoluzione del problema è la giustizia ambientale (Pellow, 2000, p. 582). Si succedono, quindi, gli allargamenti che vanno dalla seconda fase dell'evoluzione del concetto di giustizia ambientale alla terza, tra loro molto legate. La fase dell'Environmental Equity Movement, (EEM) allarga il focus razziale al miglioramento della qualità della vita per tutte le popolazioni in senso universale. La sostituzione del termine *justice* al termine *equity*, come già visto nel precedente paragrafo, allarga ulteriormente il campo della giustizia ambientale: la terza fase, quella dell'*Environmental Justice Movement* (EJM) coincide con la fase istituzionale, in cui la questione ambientale viene inscindibilmente legata alla questione della giustizia sociale e del lavoro (Rosignoli, 2020, p. 57). In questa fase, "le proteste del tipo NIMBY [...] si trasformarono in lotte globali per difendere il giardino di tutti" in proteste del tipo NIABY (*Not In Anyone's Backyard*). Le proteste così socialmente orientate segnarono un'importante presa di posizione antropocentrica: la preservazione dell'ambiente naturale diventava in questo modo una condizione necessaria della giustizia sociale.

C'è da considerare, in chiusura di questa sezione, come il dibattito sulla nozione di Antropocene possa star influenzando i discorsi e le concezioni di giustizia ambientale. Il discorso dell'Antropocene ha assunto una centralità importante in un momento in cui si stava facendo spazio una messa in questione della nozione stessa di ambiente e di giustizia ambientale che cercava di scoperciarne gli impliciti ideologici. In questo senso, l'influenza delle prospettive post-coloniali aveva evidenziato come la "postura ontologica

naturalista”, che assegna all’essere umano una superiorità rispetto a tutti gli altri enti del mondo per la sua capacità di coscienza riflessiva e di produzione di cultura simbolica, non fosse condivisa universalmente (Tassan, 2021, p. 17). È innanzitutto irriflesso l’assegnare al concetto di ambiente una configurazione di sfondo su cui si staglia l’azione dell’essere umano. Ontologie relazionali come quelle analizzate da Escobar (2016, citato da Tassan 2021) e da Viveiros de Castro (1996, citato da Tassan 2021), alcune delle quali influenzate dall’animismo di marca indigena sudamericana, proponevano una visione di ambiente come facente parte del flusso che fa da tutt’uno con l’esistenza di tutte gli enti, compresi gli esseri umani, e tutti dotati di una propria “anima” che consiste in ciò che ogni essere “vede di sé”.

L’Antropocene, che mette gli esseri umani “*sulla stessa scala dei fiumi, dei vulcani, dell’erosione e della biochimica*” (Latour, 2017, p. 117), riporta “radicalmente al centro *anthropos* e, particolare non secondario, in un’accezione fortemente naturalizzata” (Tassan, 2021, p. 21). Come vedremo più avanti, il Wasteocene è un modo di mettere in discussione la neutralità di Antropocene che potrebbe dare un forte contributo a un nuovo modo di intendere e di opporsi alle diseguaglianze, in una riscoperta della vocazione negativa (meglio indirizzabile all’organizzazione di iniziative fattuali) che aveva la giustizia ambientale nel momento in cui è nata.

1.2.3 Dimensioni della giustizia ambientale

La nozione di giustizia ambientale abbraccia una grande varietà di nozioni della giustizia.

La storia dei movimenti per la giustizia ambientale e della riflessione teorica avutasi nel

corso del tempo fa emergere tre dimensioni fondamentali del concetto di giustizia che ne sono alla base: *distribuzione, riconoscimento e partecipazione* (Figuerola, 2009, p. 342).

La giustizia ambientale intesa come distribuzione ha a che fare con il *leitmotiv* dei movimenti di giustizia ambientale che sono inizialmente nati proprio per battersi prima a favore di un'equa distribuzione delle ingiustizie ambientali e poi per rivendicare un'equa distribuzione dei benefici ambientali. Infatti, la rivendicazione della distribuzione non si limita solo alla richiesta degli attivisti per la rimozione di quelli che possono essere i danni (*bads*) ambientali ai danni delle comunità. Il paradigma positivo della giustizia ambientale conduce all'attivismo e alla richiesta di pianificazione politica affinché le singole comunità possano essere in grado anche di vivere in un *ambiente di qualità*. Da una parte, quindi, la distribuzione mira all'azzeramento dei rischi ambientali, dall'altra chiede che venga garantito uno standard quantomeno minimo di benefici ambientali (Plachiack, 2011, p. 136).

La distribuzione è, come ha mostrato Nancy Fraser (2001), legata in maniera non antitetica alla questione del riconoscimento. La giustizia nel nostro tempo, infatti, necessita di essere composta da entrambi gli aspetti. Il riconoscimento delle differenze rispetto ai paradigmi sociali dominanti (prospettive etniche, "razziali", di genere) è stato a lungo relegato alla sfera etica afferente all'idea di "vita buona" e falsamente posto in dicotomia con la sfera della moralità in cui è invece sempre stata inquadrata la questione della equa distribuzione di beni e risorse.

È oggi uno standard della filosofia morale la pratica di distinguere le questioni di giustizia dalle questioni di "buona vita". Costruendo le prime come concernenti "il giusto" e le seconde "il buono", la maggior parte dei filosofi

allineano la giustizia distributiva alla *Moralität* kantiana e il riconoscimento alla *Sittlichkeit* (eticità) hegeliana (p. 22).

L'inadeguatezza di tale separazione emerge quando si esplicita come uno standard morale basato sull'identità, che ascrive il riconoscimento sulla base della corrispondenza a una specifica identità culturale, genera un non-riconoscimento (*misrecognition*) delle identità-altre rispetto a quella della cultura dominante e di conseguenza una subordinazione che preclude la partecipazione "da pari a pari" alla vita sociale. È invece pertinente alla contemporaneità una prospettiva morale basata sullo standard di *status*, per la quale ciò che richiede riconoscimento non è l'identità di un gruppo specifico ma lo status dei membri del gruppo come membri sostanzialmente e proceduralmente partecipi dell'interazione sociale (p. 24). Il riconoscimento diventa quindi un tassello fondamentale della giustizia, poiché senza di esso si perpetrano delle forme di discriminazione sulla base dell'istituzionalizzazione di certi valori e di certe identità che vanno in contraddizione con il pluralismo su cui si fondano le società moderne, ostacolando il principio di partecipazione alla vita sociale. Non si tratta più, quindi, di rivolgersi ad un modello di "buona vita": il principio dello status guarda a un modello di giustizia che possa essere accettato indipendentemente da quali siano i divergenti punti di vista per quanto si intenda essere una "buona vita".

Ne deriva che il principio di partecipazione fa da collante tra l'aspetto della distribuzione e quello del riconoscimento. "Le procedure decisionali democratiche e partecipative sono i presupposti fondamentali della giustizia sociale" (Rosignoli, 2020, p. 61). Eppure, l'aspetto procedurale non è il solo a contare. Il principio di partecipazione sostanziale può realizzarsi soltanto se sono presenti le condizioni oggettive e quelle intersoggettive di

partecipazione: le condizioni oggettive sono soddisfatte quando la distribuzione di risorse materiali siano in grado di assicurare indipendenza a ognuno dei partecipanti nel suo prendere parte al processo decisionale; le condizioni intersoggettive sono garantite quando i modelli istituzionalizzati di valori culturali garantiscono eguale rispetto ed eguali opportunità ad ogni singolo partecipante, escludendo che vi siano delle norme o delle procedure che precludano lo status di alcune persone come membri pieni della società di cui sono parte.

1.2.4 La giustizia ambientale urbana: del discriminare dei “negletti”

Il quadro appena tracciato sulle coordinate più salienti della giustizia ambientale ci mostra i contorni di un dibattito intenso, animato da molteplici storie, iniziative e riflessioni che hanno contribuito alla formazione di una coscienza collettiva che è oggi mediamente più attenta e interessata alle questioni ambientali rispetto ad appena venti o trent'anni fa.

Il *framing* urbano di questa ricerca vuole però mettere in luce che, così come il dibattito sull'etica ambientale urbana è stato - a fronte della quantità di scritti di etica ambientale in senso generico – poco toccato, allo stesso modo le riflessioni sulla giustizia ambientale risultano refrattarie a dedicare uno spazio specifico a quella che è la giustizia ambientale calata nella peculiarità della dimensione urbana. Parlare di giustizia ambientale urbana vuol dire situarsi nell'intersezione tra i discorsi sulla giustizia, sull'ambiente e sul “sistema sociale globale” (Mela, 2013, p. 16) rappresentato da quella forma di organizzazione del vivere, dell'interagire e dell'esistere in comunità che è la città.

Molti dei rischi ambientali che hanno dato vita a iniziative e movimenti atti a limitarne i danni all'ambiente si sono manifestati nelle città, in particolar modo nelle periferie: ma la loro correlazione alla dimensione dell'*urbano in quanto tale* ha trovato poco spazio nella letteratura dedicata all'argomento della giustizia ambientale. Nel ricercare un punto di inizio da cui avviare la riflessione, si può tracciare una linea di demarcazione tra i movimenti per la giustizia ambientale urbana e le controparti rurali. Nello specifico, gli elementi fondamentali che marcano questa differenza riguardano, da una parte, le condizioni economiche e l'utilizzo che si fa del territorio, e dall'altra le condizioni storiche e sociali in cui vivono i diversi gruppi di cittadini che popolano la metropoli (Gelobter, 1994, p. 844). Per il primo di questi due aspetti, va considerato che l'urbano ha un'area fisica circoscritta a dei limiti definiti, il che impone agli urbanisti di operare in un regime di scarsità di spazio se confrontato con quello a disposizione nei contesti rurali. Il lato storico-sociale riguarda invece le complesse dinamiche che la città – per il loro portare a vivere in stretta prossimità dei gruppi sociali estremamente disparati, potremmo dire quasi in coabitazione – è in grado di generare e pertanto di determinare la struttura della società tutta a livello globale (p. 848).

Per la rilevanza di questo ultimo aspetto e per il suo connotarsi distintamente come proprio dell'urbano, la giustizia ambientale urbana ha un profondo legame con il razzismo ambientale.

Taylor riporta un'interessante tabella stilata dal *People of Color Environmental Groups Directory* che fotografa la composizione e la quantità di gruppi ambientalisti sulla base della partecipazione ad essi delle persone di colore negli Stati Uniti al 1994. Vengono elencate 16 problematiche ambientali ordinate in ordine decrescente sulla base del numero di gruppi dedicati a ognuna di esse.

Tabella 1: Fonte (Taylor, 2000, p. 538)

Problematiche	Numero di gruppi	Percentuale [di persone di colore al loro interno]
Inquinamento dell'acqua	241	73.0
Tossicità	239	72.4
Smaltimento rifiuti	220	66.7
Organizzazione della comunità	208	63.0
Giustizia ambientale	194	58.8
Inquinamento dell'aria	191	57.9
Riciclo	157	47.6
Salute e sicurezza sul lavoro	145	43.9
Alloggi	142	43.0
Pesticidi	140	42.4
Energia	135	40.9
Parchi e ricreazione	131	39.7
Natura selvatica	114	34.5
Avvelenamento da piombo	113	34.2
Infrastrutture	86	26.1
Amianto	43	13.0

Scopriamo che le problematiche aventi il maggior numero di gruppi che le riguardano sono anche quelle in cui la composizione in termini percentuali di persone di colore è più alta. Le prime nove problematiche classificate (inquinamento dell'acqua, tossicità, smaltimento dei rifiuti, organizzazione della comunità, giustizia ambientale, inquinamento dell'aria, riciclo, salute e sicurezza sul lavoro e alloggi) sono tutte legate a problematiche ambientali che emergono anche in città, in particolar modo nelle periferie proletarizzate e depresse. La percentuale di persone di colore facenti parte di questi gruppi va dal 73 al 57.9 per cento per le prime sei problematiche. Tra le ultime otto della classifica, in cui ci sono quelle meno legate ai contesti urbani come, ad esempio, l'impegno sul fronte dei pesticidi e della tutela dei parchi naturali (almeno per quanto riguarda la destinazione di intervento) e quelle più legate al "proletariato bianco" (avvelenamento da piombo, amianto e localizzazione delle infrastrutture), la composizione di persone di colore scende dal 42.4 al 13.0 per cento.

Questi dati ci mostrano la forte correlazione tra diseguaglianze ambientali in città e razzismo ambientale. Le minoranze etniche e i cittadini con basso reddito sono stati storicamente vittime di ingiustizie ambientali, in maniera sistematica a dispetto di bianchi e benestanti (Anguelovski, 2013, p. 161). Le questioni di ingiustizia ambientali sono particolarmente acute laddove esiste una dinamica di segregazione di poveri o di minoranze etniche all'interno di quartieri svantaggiati. Dal momento che povertà ed etnia sono spesso altamente correlate a una dimensione spaziale che è quella del quartiere all'interno delle aree metropolitane, un punto privilegiato di avvio della discussione sulla giustizia ambientale urbana è quello del *razzismo strutturale*, la cui tesi è che un sistematico privilegiare i bianchi a discapito delle persone di colore è implicito nel tessuto profondo della società (Corburn, 2017, p. 62). Sarebbe miope, però, non considerare altre

forme di discriminazione che determinano il peso delle ingiustizie ambientali. È per questo che al *framing* del razzismo ambientale se ne sono aggiunti molteplici volti a identificare gli specifici gruppi sociali discriminati. Per esempio, la proposta di articolare un discorso non inedito ma mai adeguatamente svolto su un più ampio concetto di *classismo ambientale* da parte di Bell (2020) è un modo di indirizzare le questioni su livelli di comprensione per cui la sola ottica del razzismo ambientale non basta. Eppure, la prospettiva del classismo ambientale non funziona perfettamente come un sovrainsieme di cui il razzismo ambientale può essere una specificazione. Certo è che alle persone di colore il *bias* sociale del razzismo strutturale attribuisce il carattere della povertà, ma le persone di colore non vengono discriminate solo in quanto o se povere, ma proprio per il loro non aderire al paradigma che la struttura privilegia. Per lo stesso motivo, il classismo ambientale non riesce ad assorbire la specificità delle altre forme di discriminazione, come quelle basate sul genere e sulla disabilità (Bell, 2020, p. 18). La proposta di Armiero, che verrà approfondita nel terzo capitolo, di impostare una lotta alle ingiustizie ambientale fondata sulle relazioni di disegualianza socio-ambientali permette invece di identificare i “negletti” su base relazionale rispetto allo specifico ordine di riferimento che si prende a misura, superando il limite della classificazione basato sulle caratteristiche individuali dei componenti dei gruppi sociali.

2. La città e i suoi rifiuti

2.1 L'ambiente, la città e la forma urbana

Il discorso sull'etica e la giustizia ambientale urbana viene ora indirizzato verso un taglio peculiare il cui fine è offrire un tentativo di sintesi tra suggestioni provenienti da diversi ambiti disciplinari in una chiave analitica peculiare.

In accordo a quanto scritto da Savater (1988), si premette che lo sguardo che d'ora in avanti si rivolge alle cose oggetto dell'interesse dello studio resta quello della filosofia: pertanto, il compito che questo lavoro si assegna di interrogare gli argomenti nella successione di svolgimento del lavoro in accordo con il tentativo di partire dalle conclusioni essenziali e sviluppare alcune delle possibili implicazioni che da esse derivano⁴.

Sarà quindi opportuno introdurre una definizione di *ambiente* che consenta di apprezzare la peculiare specificità costituita dal *problema dell'urbano*.

Per quanto riguarda l'ambiente, si ricorda che, sulla base di quanto stabilito nel primo capitolo, non possiamo riflettere coscientemente su questo tema se non svolgiamo le dovute implicazioni a due presupposti fondamentali che si pongono quando tentiamo una tale riflessione oggi. Il primo presupposto è che a parlare d'ambiente è sempre *anthropos*, l'essere umano. Un'etica ambientale non-antropocentrica presenta un limite importante,

⁴ “Il metodo che intendo seguire non è sociologico, psicologico, storico e così via (mi spiego: non è il metodo che avrebbero seguito la sociologia, la psicologia, la storiografia, eccetera, sebbene non escluda la possibilità di rubare, se necessario, apporti da queste discipline), è un metodo propriamente *filosofico*: il suo punto di partenza infatti coincide perfettamente con ciò che si cerca. Non c'è nulla di più sterile e nocivo alla filosofia che volere imitare (a causa d'un complesso d'inferiorità) i metodi induttivi delle scienze empiriche, non c'è niente di meno rigoroso per il filosofo che *fingere* di non sapere dove arriverà. [...] Lo scienziato empirico non sa dove arriverà, il filosofo non sa dove è arrivato” (Savater, 1988, p. 7)

che può essere illustrato attraverso un parallelismo con lo stesso argomento con cui Savater parla del non darsi di un'etica *altruista*. Il dualismo tra etica egoista ed etica altruista è falso, in quanto non si dà un'etica che non sia autoaffermativa. Questo perché, partendo dalle stesse premesse da cui partiva Spinoza nell'*Etica*, la fondazione dell'etica è nella *volontà* (libera) del soggetto di voler conservarsi nel suo essere e nello stesso tempo *perfezionarsi*. Questo movimento della coscienza verso la conservazione di sé e l'autoaffermazione tramite il perfezionarsi è il *conatus*, che è "aspirazione a una durata indefinita e spinge il soggetto ad agire a volte secondo idee adeguate (convenienti per l'uomo, virtuose), altre volte secondo idee inadeguate (nocive per l'uomo, viziose". E dunque "non esiste altro movente etico che la ricerca e la difesa di ciò che è più *vantaggioso*" (Savater, 1988, p. 17); pertanto, l'etica è necessariamente fondata sulla volontà del soggetto di volere il meglio per sé, e di realizzarsi pienamente. Il sé è una categoria sociale, che è priva di senso se estrinsecata da essa. Volere il meglio per il proprio io - essere quindi *egoisti* in un senso scevro da implicazioni egocentriche, frutto di una *idea inadeguata* del proprio io, e solo in virtù di ciò nefasta - non contraddice l'essere in accordo con gli altri e con l'essere sociale dell'uomo, "anzi lo esige" (p. 18). Quindi, un'etica altruista è da considerarsi assurda: se non fosse così si affermerebbe la possibilità di fondare un'etica che sia volta a perseguire un motivo diverso dal bene (dal meglio) per sé stessi. Ogni fine altruistico è pertanto subordinato a un fine coerente con l'autoaffermazione del soggetto che lo pone. Si può quindi affermare che la moralità stessa "in quanto riflessiva ha un *humus egoista*" (p. 17). Il soggetto dell'etica è dunque sempre *anthropos*, e un'etica non antropocentrica ricade nello stesso paradosso dell'etica altruistica, non potendosi quindi fondare. Bisogna prendere atto della necessità di muoversi con cautela entro lo spazio dell'antropocentrismo etico, avendo cura di avere

una *idea adeguata* di *anthropos* che includa consustanzialmente il valore degli esseri non-umani che si dignificano di essere valorizzati. Se il bene per l'uomo non può essere perseguito se non attraverso la tutela e la cura di questi esseri, agire per essi sarà identico ad agire per l'uomo, e l'etica manterrà il suo fondamento.

Il secondo presupposto è che per ragionare d'ambiente oggi dobbiamo considerare il nostro essere temporalmente situati inevitabilmente al di qua della soglia concettuale fissata dalle etichette quali Antropocene, Capitalocene e Wasteocene: questo impone di prendere atto del nostro trovarci nel mezzo un'era in cui modificazioni ambientali risentono profondamente dell'impronta o dell'umanità, o del sistema socio-economico dominante, o, ancora, della tossicità residuale degli scarti dispersi per il pianeta come conseguenza e insieme fondamento delle diseguaglianze che si manifestano all'interno di tale sistema. Pertanto, la pervasività fattuale e potenziale della tecnica è ormai così profonda e radicata da consentire che si affermi l'avvenuto decadimento del dualismo tra *natura* e *cultura per ragioni storiche*. Di conseguenza, parlare di ambiente non coincide con il parlare di natura, né tantomeno di semplice presunta *naturabilità* degli spazi presuntamente *artificiali* o *antropogenici* come distinti dal presunto regno dell'incontaminato, e neppure, viceversa, di *denaturazione* di questi ultimi. Non che la natura non sia più. È abolito però il suo significato entro il contesto di binomio oppositivo con la parola cultura, poiché il confine tra i due ambiti è dissolto. Ciò che prima si indicava con la parola *natura* si aggiunge alla sfera di ciò che cadeva sotto la designazione di *cultura* (di tutto ciò che è inteso come *artificio*, *opera*, *prodotto*); e tutto ciò che è cultura si scopre addossato della responsabilità totale di quella natura che prima era da essa separata, in una realizzazione *ex post* a circostanze già mutate nel momento in cui si viene a essere consapevoli di essere nella nuova era. Per tentare una delimitazione di cosa

è la natura ibrida di oggi, si potrebbe affermare che essa è quanto la tecnica lascia che abbia la parvenza di non essere *interamente* artificiale.

La parola ambiente deriva dal latino *ambiens*, participio di *ambire*, che vuol dire “andare intorno” «andare intorno, circondare», riferito in origine ai fluidi o all’aria.⁵ Il termine si riferisce propriamente ad un concetto relazionale e relativo, in quanto indica tutto ciò che circonda e con cui interagisce un *entis* (ente, essente).⁶ Il termine ambiente, nella sua versione tedesca di *Umwelt* e inglese *Environment* sono parole moderne, intrise nella loro stessa coniazione di una visione antropocentrica del mondo (Bonanno & Bonnet, 2018, p. 91). La parola *periechon* (dal verbo *periecho*: abbracciare, circondare, contenere) era quella utilizzata da Ippocrate, e quindi nella medicina antica greca, per designare le condizioni e situazioni geografiche concrete, sia climatiche che sociali, che condizionavano la salute degli esseri umani e le caratteristiche stesse della loro esistenza. L’evoluzione della nozione lungo la storia del pensiero medico e naturalistico giunge a una tematizzazione durante il Rinascimento: delimitare il senso di *ambiens* diventa funzionale a determinare l’interconnessione tra gli organismi e ciò che li circonda per stabilire come l’insieme delle caratteristiche assunte dall’*aria* in cui gli organismi *vivono* rende la loro stessa vita possibile. La nozione di ambiente affine a quella moderna e di uso corrente, ovvero quella di *ambiente biologico*, si deve ad uno scritto del 1835 dello zoologo francese Étienne Geoffroy Saint-Hilaire: è questa declinazione del concetto che viene posta alla base della nascita dell’etica ambientale di cui si è dato conto nel primo capitolo di questo lavoro.⁷

⁵ Treccani: Vocabolario Treccani online, <http://www.treccani.it/vocabolario/ambiente>

⁶ Treccani: Enciclopedia Treccani online, <https://www.treccani.it/enciclopedia/ambiente/>

⁷ Treccani: Dizionario di filosofia online, https://www.treccani.it/enciclopedia/ambiente_%28Dizionario-di-filosofia%29/

La nozione di ambiente come consolidata nella scienza biologica è stata ampiamente utilizzata anche a proposito dell'*ambiente urbano*. La città viene in questa ottica pensata come un ecosistema dinamico, nel quale si tematizzano sia i procedimenti di trasformazione messi in atto dall'azione umana sull'ambiente che le reazioni dell'ambiente naturale a questi processi (Gisotti, 2007, p. 20).

2.1.1 Lefebvre e Harvey: metodologia per la critica dell'urbano

Introdurre ora la questione dell'*urbano* è il passo fondamentale che consente di mettere in luce il cuore di questo lavoro, vale a dire il mostrare in quale senso le degradazioni ambientali urbane – considerate a partire dal loro sintomo più evidente, cioè quello del *rifiuto urbano* – e le ingiustizie ambientali strutturali (da cui originano e che alimentano) impattano sulla fruizione della maggiore delle specificità che riguarda la *vita urbana*, che si dà come modalità esistenziale fondativa dell'urbanità stessa. La specificità dell'urbano è stata oggetto di riflessione di due studiosi su tutti: il filosofo Henri Lefebvre, seguito dal geografo David Harvey.

Lefebvre è stato il primo a interrogarsi sulle specificità della città e sul problema del rivolgersi tramite la riflessione teorica e critica in maniera adeguata alle caratteristiche dell'oggetto di studio. Infatti, la città, per Lefebvre, è inafferrabile se la riflessione parte dall'adozione di una vera e propria sistematizzazione: il filosofo si proponeva, nel celebre volume intitolato *Il diritto alla città* (1968) di “*aprire il pensiero e l'azione alla possibilità*” (p. 15). L'analisi di Lefebvre si muove nel solco della tradizione marxista,

adottando la terminologia e le categorie riconducibili al metodo del materialismo dialettico. La medesima impostazione, al netto della diversità delle conclusioni cui giungono i due autori, si ritrova esplicitamente in Harvey.

Al fine di restituire chiaramente una illustrazione di tale metodologia – motivata anche dal suo essere condivisa dallo stesso Armiero (2021) e dal suo discorso sul Wasteocene, in quanto classificabile nel canone dell'eco-marxismo – riporteremo quanto lo stesso Harvey (2009) afferma essere il solo modo possibile per inquadrare l'oggetto di indagine e per dirne qualcosa di pregnante. Il materialismo dialettico preso in questione si basa sulla concezione ontologica e su quella epistemologica di Marx per come interpretate da Piaget (1972 & 1997) e da Ollman (1973).

I pilastri dell'ontologia marxista sono due: il primo è la sua concezione della realtà come totalità di parti legate internamente tra loro; il secondo si basa sull'idea che queste parti siano delle relazioni espandibili fino al punto che, nella loro pienezza, esse sono in grado di rappresentare la totalità. L'idea di totalità non si riferisce qui né alla mera somma degli elementi che la compongono né all'idea che ci sia un qualcosa che “emerge” al di sopra delle parti che possa essere poi indagato e analizzato senza il bisogno di far riferimento alle parti stesse. Quella di Marx è una “terza via”, che si può chiamare *strutturalismo operativo*. Questo consiste nell'adottare una prospettiva relazionale che mette al centro non le parti e non l'astratto tutto ma le relazioni tra gli elementi. Le relazioni tra gli elementi all'interno di una struttura vengono quindi indagate per il loro esprimere certe regole secondo cui la totalità stessa si trasforma. La totalità, infatti, tende a plasmare le parti di modo che esse preservino l'esistenza e la struttura generale del tutto. “Il capitalismo, ad esempio, cerca di modellare gli elementi e le relazioni in modo che il capitalismo si riproduca come un sistema continuo” (Harvey, 2009, p. 298). Ne consegue

che l'ontologia di Marx è diretta a scoprire le regole di trasformazione secondo cui la società viene costantemente ristrutturata. La bontà del suo metodo sarebbe stata confermata in maniera non-aprioristica dallo studio della Storia, ricollegandosi a una concezione epistemologica profondamente legata alla sua concezione ontologica. L'epistemologia per Marx, infatti, è parte dell'esperienza umana e si delinea come una pratica, configurandosi come una di quelle relazioni interne alla società che mette al centro della sua visione di totalità (p. 296). I processi di conoscenza sono quindi prodotti di situazioni sociali.

Per la coscienza, dunque, [...] il movimento delle categorie appare essere l'effettivo atto della produzione [...] che ha come risultato il mondo; ed è giusto [...] che la concreta totalità in quanto totalità del pensiero, in quanto concreto del pensiero, sia, di fatto, un prodotto del pensare, del pensare concettualizzante; in nessun modo, però, è un prodotto del concetto, che pensa a prescindere ed al di sopra della rappresentazione e dell'intuizione, generandosi così da se stesso. Piuttosto è un risultato dell'elaborazione in concetto dell'intuizione e della rappresentazione (Marx, 1857).

I concetti e le categorie non possono essere considerati quindi in termini di non-relazione con il contesto (le condizioni) che le produce e allo stesso tempo devono essere considerati per il modo in cui producono agenti nelle situazioni sociali. Una tale concezione dei prodotti della coscienza li rende dei materiali impiegabili nella produzione, a patto che dai concetti derivino delle pratiche empiriche. L'epistemologia di Marx ritorna alla questione della relazione tra oggetto e soggetto, relazione prospettica

che in cui si genera un circolo per cui il soggetto che dà forma all'oggetto viene a sua volta plasmato dall'oggetto (Harvey, 2009, p. 297).

Quanto appena illustrato viene assunto anche da Lefebvre, che però concentra le parti metodologiche della sua opera sulla problematica della nozione di *forma*, coadiuvando l'ontologia e l'epistemologia marxiana con una teoria gnoseologica che pone il problema della forma come il problema da sciogliere preliminarmente per consentire l'approccio teorico-riflessivo all'urbanità. La peculiare forma che ha l'urbanità è ciò che ne contraddistingue l'essenza e che la rende quanto mai difficile da cogliere con i tradizionali strumenti conoscitivi delle scienze empiriche, sociali e della filosofia. Lefebvre illustra il senso della teoria delle forme di cui bisogna disporre a tal fine esaminando prima una forma socialmente riconosciuta, vale a dire il contratto. Vi è una grande quantità di contratti - "di matrimonio, di lavoro, di vendita, di acquisto ecc." - quindi "il *contenuto* degli atti sociali che chiamiamo contratti sono molto diversi tra loro". Ciò che il contratto stabilisce è la *reciprocità* dell'impegno assunto dalle parti. La contrattazione si codifica secondo la forma comune a tutti i contratti, ovvero il loro *sancire una reciprocità*. Il contratto, quindi, si definisce attraverso la forma della reciprocità, la quale regola numerose attività e situazioni, "conferendo loro una struttura, sostenendole e persino valorizzandole, in quanto implica una valutazione e produce un 'consenso'". Tuttavia, tale reciprocità comporta una parte di *finzione*, che non rientra nella stipula contrattuale. Così come diviene socialmente fittizia la reciprocità sessuale tra i coniugi, nel contratto di lavoro il datore di lavoro e il dipendente non stanno sullo stesso piano. Quindi "le finzioni esistono e hanno un loro peso sociale" (1968, p. 88).

Altrettanto vale per la *riflessione*, che “ha dei contenuti estremamente diversi: oggetti, situazioni, attività”. La riflessione si codifica ai suoi oggetti secondo la forma della *logica*, la quale, come la reciprocità dell’esempio del contratto, implica la possibilità di valutare e di convenire. Quindi, dalla riflessione sugli oggetti nascono a loro volta degli ambiti (più o meno) fittizi, come la scienza e la filosofia. Di conseguenza, la riflessione, strutturandosi attorno alla forma comune a tutti i suoi contenuti, che consiste nella loro diversità, tenderà a dissociare le forme dai contenuti. Ed è qui che accade un paradosso: senza contenuti, la forma non esiste. Nella sua purezza, che è quella a cui ambisce la riflessione (più o meno) codificata, essa non esiste. Quindi la forma “conduce una doppia ‘esistenza’. È e non è; è reale solo nei contenuti e tuttavia se ne libera” (p. 89). La forma ha perciò un’esistenza mentale e sociale, e la forma logico-matematica, evidentemente esistente nell’ambito del mentale, comporta una meno evidente finzione sociale, vale a dire quella dell’uomo teorico “disincarnato, puramente pensante” (p. 90). Per Lefebvre è quindi importante chiarire che non ci si può cogliere da estrinsecati rispetto al divenire, affrancati dall’immanenza in cui il soggetto che riflette è calato. Questa forma dell’esistere è quella della simultaneità “(degli eventi, delle percezioni degli elementi di un insieme nel ‘reale’)” (p. 91), che corrisponde mentalmente proprio alla *forma urbana*. Il suo corrispettivo sociale è descritto come

“l’incontro e l’unione di ciò che esiste attorno (beni e prodotti, atti, attività e ricchezze) e di conseguenza la società urbana come luogo socialmente privilegiato, come senso delle attività (produttrici e consumatrici), come incontro dell’opera e del prodotto” (p. 92) .

Rimandando l'approfondimento delle nozioni di opera e prodotto al successivo paragrafo, in quanto fondamentali per la descrizione che Lefebvre fa dell'urbano, concludiamo con le implicazioni che questa enunciazione della forma ha sulla riflessione intorno all'urbano. Questo, l'oggetto urbano, "non potrà mai essere del tutto presente e attualizzato davanti alla nostra riflessione", perché questo possiede "più di ogni altro oggetto", "un carattere di totalità altamente complesso, al contempo in atto e in potenza" (p. 107). La riflessione può quindi tentare di costruire dei modelli, ma ciò implicherà sempre l'approdo ad una mistificazione ideologizzata, ad un "modello della realtà urbana" che non diventerà mai reale, e quindi mai "manipolabile come una cosa, non diventerà mai strumentale" (p. 108).

È per queste ragioni che Lefebvre osserva che, pur essendo possibile operare una distinzione tra il concetto di *città*, intesa come "realtà presente, dato pratico-sensibile", e *urbano*, "realtà sociale e composta di rapporti da elaborare", tale scorporo nasconderebbe un'insidia. Le relazioni (sociali) per Lefebvre non possono che cogliersi a partire dal sensibile, così come la teoria delle forme prescrive che senza contenuto non si dia alcuna forma, non potendo questa essere colta nella sua purezza. Vi deve necessariamente essere un collegamento tra il livello metafisico o speculativo e gli oggetti, le cose. L'urbano privato della sua morfologia entrerebbe nel registro di una "trascendenza immaginaria" (p. 56).

2.1.1 Specificità dell'urbano

La città non è solo il luogo dove si abita, ma è il luogo dove si vive in un certo modo. Questo modo di vivere è fondato sulle relazioni, che sono alla base del motivo antropologico per cui le comunità umane costruiscono città e che nello stesso tempo strutturano la vita in città in base a come queste sono organizzate. La città è il luogo dell'accadere di un certo tipo di vita, quella presupposta dal bisogno stesso della sua costruzione. La città è il luogo delle possibilità umane, dove si vive in una rete sfaccettata di possibilità di incontro, di tempo libero e di consumo. La dottrina della sociologia urbana, che si occupa delle particolarità della città nei suoi aspetti sociali, sottolinea la *stranezza* dell'oggetto-città per la difficoltà che si incontra preliminarmente nel definire con certezza che cosa sia una città e che cosa la distingua da altri oggetti. Limitarsi a considerarla come un insediamento in cui una popolazione umana abita e performa delle attività in uno spazio costruito è inefficace a restituire la complessa realtà delle città contemporanee, che si caratterizzano invece come dei veri e propri sistemi che a loro volta comprendono dei peculiari sottosistemi. La definizione adottata da Mela è che la città è un "sistema sociale globale" (2013, p. 16). Quando si parla di sistema vengono in primo piano le connessioni e le relazioni che reggono gli elementi che compongono una totalità. Se si guarda solo alle cose che compongono la città, questa non si vede. Per concepire l'urbanità c'è bisogno di una prospettiva relazionale.

L'approccio di Lefebvre è quindi quello di "partire dalla filosofia per dire qualcosa di radicalmente critico che approfondisca la problematica urbana" (1968, p. 39)

Il ragionamento si sviluppa a partire dal considerare come la città antica "occidentale" nasca dal "sinecismo, dall'unificazione di vari villaggi o tribù che permette lo sviluppo e

la divisione del lavoro” e della proprietà mobiliare (denaro), senza tuttavia distruggere la proprietà collettiva o, meglio, ‘comunitaria’ del suolo” (p. 40). La proprietà comune di uno spazio comunitario crea propriamente il cittadino, che è l’esatto contrario dello schiavo. La suddivisione tra campagna e città con la separazione del lavoro che essa permette, consente l’emergere, tra le diverse attività intellettuali, della filosofia stessa. Il *logos* filosofico dei greci “è in sé anzitutto una selezione di ciò che ha bisogno di un riparo”. La raccolta del lavoro filosofico è analoga e inscindibile dalla raccolta delle risorse dalla campagna della città greca. “Essa rende *simultaneo* ciò che si ripartisce secondo cicli e ritmi. Essa afferra e custodisce ‘tutto’” (p. 41). E quindi, a questa

unità primordiale della forma urbana e del suo contenuto, della forma filosofica e del suo significato, si può riallacciare l’organizzazione della città stessa: un centro privilegiato, nucleo di uno spazio politico, sede del *logos* retto dal *logos* di fronte al quale i cittadini sono uguali, in cui le regioni e le ripartizioni dello spazio hanno una razionalità giustificata di fronte al *logos* (p. 42).

Per Lefebvre, tuttavia, la filosofia non è mai stata in grado di formulare esplicitamente la problematica urbana, nonostante la comune derivazione della *ratio* di entrambe le cose (la città, la filosofia) dal medesimo *logos* che le genera.

Eppure, si rende necessario proprio l’atteggiamento filosofico nell’indagarla, poiché considerare la città corrisponde al ragionare della *totalità* che solo la filosofia ricerca, in termini di concezione o visione. È ovvio che “il concetto di totalità rischia di rimanere vuoto se ha un carattere solo filosofico”, ma il modo di formulare una considerazione

della problematica che non sia parcellizzata non può che essere filosoficamente improntato. Ci si deve servire delle conoscenze scientifiche e delle formulazioni filosofiche per formulare una questione che “non si riduce alla città ma riguarda il mondo, la storia, l’uomo” (p. 46).

Il metodo materialista adottato esplicitamente da Harvey è sintetico della proposta criticamente radicale e al contempo rigorosa formulata da Lefebvre. Secondo la prospettiva del materialismo dialettico di Marx, l’urbanità è un insieme di relazioni sociali che rispecchiano le relazioni esistenti nell’intera società. Queste relazioni devono esprimere le leggi secondo cui i fenomeni urbani sono strutturati, regolati e costruiti. Chiedendoci se l’urbanità sia o meno una struttura a sé con le sue proprie leggi intrinseche di trasformazione e costruzione, oppure se sia l’espressione di un insieme di relazioni che sono preesistenti e iscritte in una struttura più ampia, ci si deve rivolgere alla Storia, il cui studio dei contrasti e dei conflitti tra classi sociali ci mostra che, secondo Marx, in merito all’emersione dell’urbanità “non possono esserci dubbi che sia apparsa una nuova struttura laddove non ce ne era già una”. La prima rivoluzione urbana, infatti, viene a realizzare una struttura separata e autonoma che si può designare come “urbana”, con le sue relazioni sociali organizzate in modo omogeneo. Per Marx, essa emerge come “cristallizzazione del primo grande contrasto tra classi nella forma antagonistica opponente città e campagna” (Harvey, 2009, p. 304).

Ciò che è più specifico dell’urbano è il suo essere fondato sul *valore d’uso* (Lefebvre, 1968, p. 85). Marxianamente, il concetto di valore d’uso è opposto rispetto al concetto di *valore di scambio*, pur potendo essere due valori simultaneamente propri del medesimo oggetto (o, nella terminologia di Marx, *merce*). La differenza consiste nel considerare un

oggetto come *opera* o come *prodotto*. L'opera è un valore d'uso, il prodotto un valore di scambio. La società capitalista e industrializzata, con la sua pianificazione razionale della produzione e dello scambio, ha plasmato la città e si è plasmata intorno ad essa, subordinandone gli spazi e i tempi alle sue logiche di produzione e di consumo.

Secondo Lefebvre, la città è un'opera, "e ciò contrasta con l'irreversibile propensione al denaro, al commercio, agli scambi, ai *prodotti*. [...] L'uso principale della città, delle strade e delle piazze, degli edifici e dei monumenti è la festa" (p. 18).

Questo contrasto tra l'economia capitalista, che veicola il primato del valore di scambio, e città, che si fonda sul valore d'uso, entra in una dialettica che, secondo Harvey, Lefebvre incanala nella convinzione che la società industriale sia uno stato preparatorio dell'urbanità: l'industrializzazione può quindi trovare realizzazione solo nell'urbanizzazione, e nel mondo contemporaneo è l'urbanizzazione a dominare la produzione e l'organizzazione industriale (Harvey, 2009, p. 306). Lefebvre intende infatti sottolineare come quella che la tradizione marxista di stampo riformista chiama "socializzazione della società" - formula con cui si descrive il progressivo aumento di complessità della società e dei rapporti sociali con il crescere delle connessioni e delle informazioni e che allo stesso tempo insiste sulla "quantità degli scambi economici e trascura la qualità, la sostanziale differenza tra valore d'uso e valore di scambio"- corrisponda in realtà alla *urbanizzazione della società*, proprio perché

la moltiplicazione e la crescente complessità degli scambi, nel senso più ampio del termine, non può proseguire senza l'esistenza di luoghi e momenti privilegiati, senza che questi luoghi e momenti d'incontro si liberino delle pressioni del mercato, senza che la legge del valore di scambio sia contenuta,

senza che cambino i rapporti che condizionano il profitto (Lefebvre, 1968, p. 77).

Quindi, per quanto l'industrializzazione provi a trasformare la città nel luogo del consumo del prodotto, e quindi a *distruggere* l'urbano per instaurare il regno della messa in circolazione del valore di scambio, il valore d'uso della città sopravvive come *spettro*. Ci resta infatti "davanti agli occhi, sotto il nostro sguardo, abbiamo [...] lo *spettro* delle città, della società urbana e, forse, della società *tout court*" (Lefebvre, 1968, p. 96). Lo spettro del valore d'uso e dell'urbano è ciò che fonda il bisogno di coerenza della vita urbana che si esprime attraverso la rivendicazione del *diritto alla città*.

2.1.3 Il diritto alla città

Se la città corrisponde al morfologico dell'urbano e se "i bisogni sociali hanno un fondamento antropologico" (Lefebvre, 1968, p. 101), la messa a repentaglio della forma (di vita) urbana è alla base della fondazione di un *diritto alla città*. Come afferma Robert Park, la città è "il tentativo più riuscito dell'uomo di rifare il mondo in cui vive secondo i desideri del suo cuore" (1967, p. 3). Secondo Harvey, il diritto alla città trascende la libertà dell'individuo di accedere alle risorse dell'urbano: "è il diritto di cambiare noi stessi cambiando la città" (2009, p. 315). Nella formulazione di Lefebvre, "il diritto alla città si presenta come forma superiore dei diritti, come diritto alla libertà, all'individualizzazione nella socializzazione, all'habitat e all'abitare" (1968, p. 130). Questo diritto emerge da bisogni specifici dell'essere umano che non possono essere soddisfatti dal mercato e dal valore di scambio dei prodotti.

Si tratta del bisogno di attività creativa, di opera (non soltanto di prodotti e beni materiali consumabili), del bisogno di informazione, di simboli, di immaginazione, di attività ludiche. Attraverso i bisogni specifici vive e sopravvive un desiderio fondamentale, di cui il gioco, la sessualità, le attività corporee come lo sport, l'arte e la conoscenza sono manifestazioni particolari e *momenti* che, a differenti livelli, permettono di superare la divisione specialistica del lavoro. Infine, il bisogno della città e della vita urbana si esprime liberamente solo nelle prospettive che qui cerchiamo di formulare. I bisogni urbani specifici non sono forse bisogni di luoghi qualificati di simultaneità e di incontro, di luoghi in cui lo scambio non passa attraverso il valore di scambio, il commercio e il profitto? E anche del tempo libero necessario allo sviluppo di incontri e scambi di quel genere? (p. 101)

Così inteso, il diritto alla città si focalizza sui bisogni dei fruitori della forma della vita urbana, escludendo dallo specifico cerchio di questi diritti quelli associati alle logiche speculative fondate sul valore di scambio. Infatti “il diritto all'*opera* (all'attività di partecipazione) e il diritto alla *fruizione* (ben diverso dal diritto di proprietà) sono impliciti nel diritto alla città” (p. 130). Questo diritto si esprime in due modi: da una parte il diritto a partecipare, “inteso come il diritto degli abitanti a svolgere un ruolo attivo nella produzione dello spazio urbano”, e dall'altra “il diritto all'appropriazione dello spazio urbano”, come elemento alla base per le relazioni urbane intese come antitetico a quelle delle logiche di accumulazione capitalistica (Di Bella, 2016, p. 440).

Il riferimento al diritto alla città è stato, negli ultimi vent'anni, proposto in contesti istituzionali quali il World Social Forum, che nel 2004 ha formulato la *World Charter for the right to the City*, in cui

si riconoscono i limiti di un modello di sviluppo urbano, che a livello planetario e soprattutto nei paesi poveri, concentra reddito e potere, genera povertà ed esclusione, è causa di degrado ambientale, accelera i processi migratori, la segregazione socio- spaziale e la privatizzazione dei beni comuni e pubblici. La carta ribadisce l'importanza della «costruzione di un modello di società e vita urbana sostenibile basato sui principi di solidarietà, libertà, equità, dignità e giustizia sociale, e fondato nel rispetto delle diverse culture urbane e dell'equilibrio tra urbano e rurale» (Paone, 2019, p. 31).

In Europa, invece, “centinaia di città hanno adottato la carta europea dei diritti dell'uomo nella città” (p. 30), che afferma il valore di città come spazio collettivo in cui si ha il diritto di trovare appagamento per le proprie aspirazioni, con l'assunzione di doveri di solidarietà.

L'agone istituzionale è spesso attivato dai movimenti sociali che si battono per i diritti urbani, come lo sono stati gli emblematici movimenti delle città sudafricane che, in occasione della candidatura del paese ad ospitare la Coppa del Mondo di Calcio nel 2010, temevano “che l'operazione mondiale si trasformasse nell'ennesima cacciata dei poveri dalle città” (p. 33). Per questo avevano creato lo slogan *World Class City for All*, appropriandosi della seguente frase pronunciata dai venditori ambulanti: “«No to evictions for 2010. If they want to build a World Class City we want to be there. They

evict people and say they are cleaning the city. We are not rubbish» [No agli sfratti per il 2010. Se vogliono costruire una World Class City vogliamo esserci anche noi. Sfrattano le persone e dicono che stanno ripulendo la città. *Noi non siamo spazzatura.*]” (p. 34).

2.2 I rifiuti urbani

2.2.1 Rifiutare: le radici antropologiche e filosofiche di un atto di creazione del mondo

Il diritto alla città si rivendica nella pretesa sostanziale di avere garantito il diritto di essere parte integrante, attiva e non ghettizzata della fruizione del simultaneo che accade nella vita urbana. La protesta sudafricana che si veste dello slogan «We are not rubbish» dice qualcosa di profondamente rilevante in merito a tutto ciò che è assimilabile alla parola *rubbish*, spazzatura, che rappresenta tutto ciò che è escluso dal cerchio della dignità umana. La letteratura in lingua inglese che tratta l'argomento dei rifiuti sotto il profilo filosofico, sociologico e antropologico fa convergere i significati dei lemmi utilizzati per designare l'insieme di ciò che non è più degno di essere identificato nella sua specifica individualità cosale, pur conservando una traccia rinvenibile di questa cosalità, o del suo essere (stato) frammento di essa. Si tratta dunque di un designare un qualcosa che occupa un grado di estrema prossimità al nulla (Viney, 2014, p. 18). *Garbage, waste, rubbish, trash, litter*: sebbene esistano molteplici concezioni e definizioni applicabili ai concetti espressi da queste parole, ciò che esse designano è, per fornire una definizione minima, l'insieme di ciò che è *refuse-d* (rifiutato), espulso, scaricato: in funzione di questo atto, una cosa viene privata delle proprie qualità specifiche e va, pertanto, rimossa (fisicamente o psicologicamente) dall'ambito della fruizione simultanea che una comunità ha dello spazio non organizzato ai fini della sua conservazione o della sua transizione (Scanlan, 2005, p. 14).

Il lemma centrale attorno a cui ruoteranno gli altri a uso di sinonimo nei prossimi paragrafi è quello di *waste*, che verrà reso in italiano con «rifiuto» e «scarto». La parola

waste deriva dal latino *vastus*, letteralmente «vasto», semanticamente prossimo per etimologia a *vanus* e *vaccus*, e i suoi primi utilizzi stanno a denotare un senso di enormità e vacuità ispirato da un paesaggio spopolato, incolto, desolato, deserto, selvaggio (The Oxford English Dictionary, 1989).

La definizione minima del *rifiuto* non arriva a comprendere l'alta soggettività implicita nella sua nozione, che genera difformità di giudizio in merito a cosa sia un rifiuto e cosa no; se la sua presenza sia un mero inconveniente estetico o una minaccia per la salute; se sia una fonte di guadagno o un canale di contagio sociale capace di far traslare l'utilizzo del termine dalle cose-rifiuto alle persone che, agli occhi di parte della comunità, sono in una relazione di prossimità con esse e ne assumono le qualità negative (Drackner, 2005, p. 175). Ciò che pure non emerge dalla definizione minima sono “le emozioni e le preoccupazioni morali che i rifiuti possono provocare” (Hawkins, 2006, p. VII). La principale sensazione associata ai rifiuti è quella di *sporco* e conseguentemente di *pericolo*. La combinazione dei due concetti si associa alla corruzione di quanto è *puro*, come dalle canoniche considerazioni di Mary Douglas nel suo *Purezza e pericolo* (1993). I due assi di osservazione dai quali sviluppare la riflessione sul tema dei rifiuti urbani sono la *dimensione spaziale* e la *dimensione temporale*.

La dimensione spaziale è quella messa al centro dallo studio antropologico di Douglas, per cui lo sporco è “una faccenda fuori posto” a cui si approccia “con ordine” (p. 83). Il disordine e la sporcizia frantumano la continuità e la completezza su cui si fonda la *santità*, la quale è fondativa dell'organizzazione di una comunità e che “richiede che gli individui si conformino alla classe alla quale appartengono, [...] santità richiede che componenti di classi diverse non vengano mescolate” (p. 99). La contaminazione messa in atto dal contaminarsi dell'ordine è una minaccia che tutte le comunità umane cercano

di arginare. Questo perché la contaminazione con lo sporco è un'idea che risale alla "reazione all'anomalia", e il riconoscimento di questa "porta all'angoscia, e di qui all'eliminazione o all'evitamento" (p. 36).

Le comunità umane hanno elaborato potenti cosmologie simboliche che ruotano attorno alla contaminazione: questo perché "riflettere sullo sporco comporta la riflessione sul rapporto tra l'ordine e il disordine, l'essere e il non essere, il formale e l'informale, la vita e la morte" (p. 37) Non c'è qualcosa che sia sporco in assoluto: è sporco ciò che è tale dal punto di vista di chi osserva. Essendo sporco ciò che non ha ordine e quindi non corrisponde al modello in cui una comunità cerca di dare ordine e limite all'esperienza, lo sporco ha a che fare con l'*illimitato*, il che eleva il disordine stesso a un grado di rilevanza non trascurabile, come testimoniato dalle pratiche rituali delle società primitive che includono il gesto contaminante per delimitare il sacro in funzione del potere dell'informe (p. 157).

Nel ciclo della sporcizia, che va dall'allontanamento dello scarto (pezzo, frammento) alla polverizzazione di questo dopo essere confluito nella massa indistinta dell'"immondizia generale", c'è uno specifico momento in cui i rifiuti (scarti) sono considerati come una minaccia: è il momento della transizione, ovvero quando i pezzi e i frammenti

sono manifestamente fuori posto, una minaccia per il buon ordine, e perciò vengono considerati una causa di disturbo ed energicamente spazzati via. In questo stadio essi possiedono una certa identità: si possono vedere come i frammenti indesiderati di una cosa - quale che sia - da cui essi provengono: capelli, cibo o involucri. Questo è lo stadio in cui sono pericolosi: conservano ancora una loro semi-identità e la chiarezza della scena in cui si trovano è

turbata dalla loro presenza. Ma un lungo processo di polverizzazione, di dissoluzione e di putrefazione attende fatalmente tutte quelle materie fisiche che sono state riconosciute come sporche e, alla fine, ogni identità scompare. L'origine dei vari frammenti e dei vari pezzi è andata perduta ed essi sono entrati nella massa dell'immondizia generale. Non è piacevole andare a frugare nei rifiuti per cercare di recuperare qualcosa, poiché ciò fa rivivere l'identità: finché l'identità è assente l'immondizia non è pericolosa; non si creano neppure delle percezioni ambigue, perché essa appartiene chiaramente a un posto definito, un cumulo di immondizie di vario tipo. Persino le ossa dei re sepolti suscitano un certo timore reverenziale, eppure il pensiero che l'aria sia piena della polvere dei cadaveri di stirpi trapassate non ha il potere di smuovere nulla. Dove non c'è differenziazione non c'è neppure contaminazione (p. 246)

Questo importante passaggio ci introduce alla seconda dimensione da indagare in merito allo studio del concetto di rifiuto. La prospettiva spaziale su cui si fonda la quasi totalità del ragionamento di Douglas, che assegna quindi al gesto del mettere in ordine per arginare la sporcizia un atto creativo fondamentale che istituisce i confini e l'identità delle comunità umane, concede qui l'integrazione fondamentale della dimensione temporale. Questa è stata estensivamente trattata da Viney (2014), la cui disamina di "filosofia delle cose" prende il via proprio dal considerare come la canonizzazione della prospettiva di Douglas – che inquadra la questione dello sporco nella cornice dell'azione nello spazio – mette in ombra "l'influenza cruciale che il tempo ha nella nostra esperienza e del nostro rapportarci con le cose di scarto": il rifiuto è quindi anche "una faccenda fuori tempo",

perché nell'atto stesso di scartare qualcosa non entra in gioco soltanto l'allontanamento spaziale della minaccia all'igiene (al sacro) che permette di organizzare lo spazio abitato, ma vi è anche l'incontro con "il tempo delle cose" (Viney, 2014, p. 2). Nella storia delle cose (oggetti), emerge una dimensione narrativa che funge operativamente a colmare le lacune ontologiche tra ciò che una cosa è in quanto rifiuto e ciò che poteva essere quando non era tale, e, in ultimo, con ciò che essa ancora non è. La narrazione si costituisce come quell'atto di mediazione tra la dimensione del tempo e gli oggetti, in grado di "delineare la transizione tra l'uso e lo scarto" (p. 5). L'approccio filosofico alla questione dei rifiuti, per Viney, permette di esplorare come "i rifiuti costituiscono e segnano il tempo nel loro venire raccolti" (p. 55). Nel marcare un "tempo di utilizzo" che fa transitare un oggetto dal suo essere per sé ad un suo essere rifiuto si dà l'occasione ad una materializzazione del tempo nell'uso e attraverso l'uso. Infatti, "noi creiamo i rifiuti rimuovendo una cosa dall'uso o rimuovendo l'uso da una cosa, ma in entrambi i casi il tempo di quell'oggetto viene a dividersi tra tempo dell'uso e tempo di scarto" (p. 69). Scartare (rifiutare) è porre fine all'uso e insieme porre uso alla fine: l'umano esitare davanti ai rifiuti si sdoppia in un duplice percepire la discontinuità con ciò che è ordinato, che ha *senso*, e la continuità della cosa o del frammento di cosa scartata con ciò che era, poiché ne serba la traccia (p. 178).

2.2.2 Rifiuti urbani e rifiuti umani

Qual è il rapporto tra il rifiuto e l'urbano? Procedendo sul piano metafisico, sulla scorta dell'illustrazione precedentemente fornita in merito a quanto vi è di essenziale nel concetto di urbanità, la simultaneità della fruizione che pertiene la forma (di vita) urbana

è profondamente incompatibile con ciò che è rifiuto. Sotto il profilo spaziale, l'urbanità si condensa nel raccoglimento delle risorse all'interno dello spazio dell'*urbe*, e di conseguenza fa parte della *ratio* urbana ciò che è selezionato nella sua specifica cosalità: il rifiuto, essendo il parzialmente indistinto o traccia di una cosa che fu, è escluso dal novero delle cose raccogliabili per le sue caratteristiche specifiche, e dunque va espulso. La città raccoglie ciò che va fruito nell'*hic* (qui). L'insieme delle cose che stanno nella città devono inoltre poter essere fruito in simultaneità per aderire alla forma e alla ragion d'essere dell'urbano: ciò che è *rifiutato* non può essere fruito nella sua specificità cosale, in quanto l'atto del rifiutare ha privato la cosa di quella cosalità ontologica che essa aveva nel *tempo dell'uso*. Da qui, l'incompatibilità sotto l'aspetto temporale. Eppure, il problema dei rifiuti è un problema che nasce contemporaneamente all'urbanità stessa. Le società agricole hanno evitato con successo i problemi legati ai rifiuti che invece, data la limitatezza degli spazi a disposizione e l'alta densità abitativa, affrontano le città (Melosi, 2005, p. 1). Esempi emblematici dell'arcaicità dei problemi legati ai rifiuti solidi urbani sono rinvenibili sin dall'antichità: nella città di Troia, quella che oggi chiameremmo spazzatura veniva lasciata nelle case o gettata in strada; l'egizia Haeraclepolis aveva organizzato una raccolta dei rifiuti per le aree ricche che non prevedeva lo sversamento nel Nilo; Atene e Roma si sono invece dotate delle prime "discariche municipali" d'occidente. Durante il Medioevo, le città si organizzarono per rendere più consapevoli i cittadini dei rischi per la salute derivanti da un cattivo smaltimento dei rifiuti. È il passaggio alle città industriali a determinare un netto peggioramento delle condizioni ambientali degli spazi cittadini, a causa, da un lato, del sovraffollamento dei quartieri proletari, e, dall'altro, dell'incremento del benessere che già iniziava a intensificare i consumi (Rosignoli, 2020, p. 27). Le metropoli industriali del Novecento si trovarono

presto in condizioni drammatiche a causa di modelli di smaltimento che, come per la Boston di fine Ottocento, rimanevano identici a quelli vigenti in una fase pre-espansiva della città, non tenendo conto del crescente incremento della popolazione e della crescita economica (Melosi, 2005, p. 18). Al netto di tentativi più o meno riusciti di migliorare i processi di raccolta e smaltimento dei rifiuti urbani, al giorno d'oggi le disuguaglianze ambientali urbane si tengono in una interdipendenza che assicura ai ricchi del pianeta (e, salvo casi particolari, ai ricchi delle città e ai loro quartieri) di beneficiare di un minore incombere su di essi (sulle loro vite, nelle loro strade e nelle loro piazze) dei fardelli socio-ambientali dovuti alla presenza dei rifiuti urbani.

L'obiettivo di questo lavoro è quello di mettere in luce come il darsi o il non darsi del rifiuto urbano come *elemento pervasivo* dello spazio pubblico sia un elemento fondamentale nel discriminare, anche all'interno della stessa città, tra chi ha i presupposti per godere del privilegio alla città e chi no, e che per questo rivendica il diritto alla città.

A questo punto, introduciamo un'osservazione sui rifiuti urbani che consente di tracciare il ponte tra il rifiuto urbano e le disuguaglianze socio-ambientali. La definizione di rifiuto urbano, nell'ambito della giustizia ambientale, deve allargarsi per includere in essa non solo quelli che sono effettivamente i rifiuti in quanto scarti di ciò che è consumato e che ha finito il proprio tempo e pertanto va relegato ad altro spazio – che non è lo spazio dell'ordine, lo spazio positivo che delimita l'ambito della conduzione della vita e che non tollera, nel suo cerchio, la presenza del rifiuto. Per rifiuto urbano, intendiamo anche quelle parti dell'ambiente costruito che ricadono sotto l'ambito del paesaggio urbano e dell'urbanistica (che ne regola criteri di edificazione e di progettazione) che hanno le medesime caratteristiche ontologiche che contraddistinguono i rifiuti. Quelle porzioni

della città che assumono le caratteristiche del ghetto urbano dal punto di vista spaziale, deputate ad accogliere in maniera concentrata gli “esuberanti” della società di cui parla Bauman (2004, p. 16), sono delle discariche urbane: contengono ciò che va rimosso, l’eccesso, lo scarto, e lo tengono a distanza dagli spazi atti ad accogliere gli “integrati”. I palazzi, le strade, le piazze di queste aree sono i rifiuti contenuti in queste discariche: sono porzioni del paesaggio costruito che – nella misura in cui cessano di svolgere il loro ruolo di scenari e di fluidificatori del simultaneo e della possibilità di incontro di cui si nutre l’urbanità – creano a loro volta delle “vite di scarto”, dei “rifiuti umani”.

Queste aree neglette sono lasciate nell’incuria dall’azione di raccolta dei rifiuti e di manutenzione del paesaggio urbano dalle amministrazioni, in quanto gli sforzi maggiori in questo senso vengono concentrati verso i luoghi delle città che hanno la funzione della vetrina turistica o del centro commerciale e di consumo. Spesso la loro principale funzione diventa quella del quartiere-dormitorio per i cosiddetti “esuberanti”, cioè per coloro che non hanno spazio nella *società dei consumatori* in virtù della *permanenza* della loro condizione, poiché per essi non si scorge nessun percorso di riammissione verso la “fissa dimora sociale” che pure i disoccupati (intesi come *esercito*) avevano (Bauman, 2004). Con la globalizzazione, la classe degli esuberanti ha sostituito la classe dei disoccupati tipica delle vecchie società chiuse. I disoccupati, come “idea-pacchetto”, avevano dalla loro la temporaneità del loro non essere ancora stati *ancora occupati* dalla *società dei produttori*. Nella società globale dei *consumatori*, invece, gli esuberanti non hanno spazio in quanto *consumatori difettosi*. Costoro, come cittadini, ricadono nella categoria dell’*homo sacer* dell’antico diritto romano. Il modello dell’*homo sacer*, riattualizzato dall’influente lavoro di Agamben, identificava la categoria che è “posta al di fuori della giurisdizione umana

senza trapassare in quella divina” (1995, p. 91).) La vita dell’*homo sacer* è priva di valore, poiché ucciderne uno non costituisce reato, né egli può incarnare una vittima sacrificale. “*Homo sacer* è la principale categoria di rifiuti umani creata nel corso della moderna produzione di spazi sovrani ordinati” (Bauman, 2004, p. 42)

I rifiuti urbani non consentono la fruizione dell’urbanità per una incompatibilità ontologica tra cioè che è rifiuto e ciò che è città. Inoltre, i rifiuti urbani creano dei rifiuti umani, esclusi al massimo grado tra i fruitori di una condizione di vita in cui possa trovare posto il godimento effettivo del diritto alle città che pure essi abitano.

Un’etica ambientale urbana che possa indirizzare con una maggior precisione e un maggiore coinvolgimento le questioni socio-ambientali, che possa incoraggiare tentativi di soluzione degli aspetti che riguardano i rifiuti urbani, il loro impatto sulla socialità e sulla fruizione del diritto alla città, deve incardinarsi in una cornice che risponda a due caratteristiche: la prima, è che debba essere calzante, attuale, che debba quindi segnalare la discontinuità problematica che ha dato come esito la condizione indesiderabile che si è venuta a costituire; la seconda, è che questa cornice debba essere in grado di animare l’agire, consentendo di identificare almeno una parte del problema su cui iniziare a operare per costruire una dialettica con cui iniziare a scalfire il perimetro delle ingiustizie, riabilitando in tale modo la percezione di politica e associazionismo come due componenti della vita civile su cui vale assolutamente la pena investire, superando il disinteresse verso questi ambiti prodotto dalla sensazione di immutabilità e dalla prospettiva che gli sforzi non ripaghino il costo dell’impegno. Per questo motivo, ora, entriamo nel Wasteocene.

3. Il Wasteocene: le ingiustizie nell'era degli scarti

3.1 Il Wasteocene

Wasteocene è un'idea proposta dallo storico dell'ambiente Marco Armiero e del giornalista Massimo De Angelis (2017) e sviluppata poi in diverse pubblicazioni e interviste da Armiero come paradigma inteso a “stimolare un discorso maggiormente critico sull'Antropocene, le sue vicende e i suoi racconti” (Armiero, *L'Era degli Scarti: Cronache dal Wasteocene, la discarica globale*, 2021, p. 21). Etichettare l'era in cui siamo gettati come *l'era degli scarti* mira a mettere in evidenza la centralità delle *wasting relationships* “che producono continuamente luoghi e persone di scarto” (Bandiera & Bini, 2020). Queste relazioni di scarto si dipanano all'interno di *narrazioni*, che smascherano come al cuore dei discorsi sull'Antropocene ci siano delle storie di scarto, e che i rifiuti stessi possano essere identificati come la stessa essenza dell'Antropocene, “incarnando la capacità umana di influire sull'ambiente al punto da trasformarlo in una gigantesca discarica” (Armiero, *L'Era degli Scarti: Cronache dal Wasteocene, la discarica globale*, 2021, p. 21). Se, nella prospettiva antropocenica, vale affermare che le inferenze della tecnica antropogenica sul sistema-Terra sono principalmente dovute al cumularsi degli effetti collaterali o non-intenzionali delle azioni messe in atto ad un costo ambientale particolarmente alto; e se è vero che tali azioni hanno alla loro base il sistema di produzione, accumulazione e consumo capitalistico, allora è legittimo parlare di *Necro-Capitalismo*, in quanto è il capitalismo stesso a riprodursi tramite la *contaminazione* di persone e luoghi, e quindi risulta dubbio anche affermare che questi effetti non-intenzionali o collaterali siano tali: il Necro-Capitalismo funziona proprio in virtù di tale

lavoro di intossicazione e di contaminazione (Armiero, *The Case for the Wasteocene*, 2021, p. 425). Per questo motivo, il corpo umano è al centro del Wasteocene: tramite una *archeologia geologica* è possibile rinvenire nei “tessuti vivi del pianeta [...] le tracce di una nuova epoca” (Armiero, *L'Era degli Scarti: Cronache dal Wasteocene, la discarica globale*, 2021, p. 23). L'intrinsecità storica del Wasteocene è connessa alla *violenza lenta* di cui ha parlato Rob Nixon (2011) per indicare l'opera di disfacimento sulla materia organica e inorganica terrestre che mostra il suo conto con effetti ritardati. Il Wasteocene si mostra nella sua evidenza eppure si cela, in quanto si incorpora alla carne e al sangue con la sua tossicità subdola. Ed è il Wasteocene che, iniettando “continuamente tossine nei sistemi vitali del pianeta” (Armiero, *L'Era degli Scarti: Cronache dal Wasteocene, la discarica globale*, 2021, p. 23), stabilisce i confini tra i moltissimi che vivono nella “discarica globale” e i pochi che vivono (parzialmente) al riparo da essa (p. 27).

Quello che il Wasteocene porta alla luce è che concepire l'inquinamento come frutto di azioni non-intenzionali non regge, in quanto le ingiustizie socio-ambientali sono parte essenziale della produzione di “ricchezza e sicurezza attraverso l'alterizzazione di coloro che devono essere esclusi” (p. 22) per far sì che esistano coloro che vivono nel benessere. In primo piano ci sono le *wasting relationships*, le relazioni socio-ambientali, e questo permette al paradigma del Wasteocene di respingere il lavoro concettuale della reificazione che invece informa il paradigma dell'Antropocene, e per cui non sono “le emissioni di CO₂ ad aver creato la crisi ecologica” ma le “relazioni socio-ecologiche che producono le emissioni” (p. 21).

3.1.1 Obiezioni alle critiche delle posizioni eco-marxiste

Il Wasteocene si inserisce tra le posizioni che eco-marxiste che hanno trattato l'argomento dell'Antropocene. Secondo questo tipo di narrazioni, l'Antropocene "è il culmine della crisi del capitalismo" (Di Paola & Pellegrino, 2018, p. 75). L'Antropocene è meglio inquadrato, da questa prospettiva come *Capitalocene*: è il capitalismo in quanto tale a plasmare il sistema-Terra come suscettibile di alterazione derivata dalla tecnica. Per gli eco-marxisti, l'origine della nuova era sarebbe da rinvenirsi all'avvio dei primi processi di mercificazione e di razionalizzazione che posero le basi per l'ascesa del capitalismo (Tassan, 2021, p. 24) - in una catena di eventi che, partendo dall'invenzione di un metodo che consentiva ai pescatori olandesi del Cinquecento di conservare il pesce stivato per un tempo sufficientemente lungo da permetterne l'esportazione, passa per le prime pratiche di investimento sul mercato finanziario e arriva fino all'odierna Wall Street (Di Paola, 2017, p. 20).

I detrattori delle posizioni eco-marxiste sull'Antropocene rivolgono due critiche a questo tipo di impostazione.

La prima, riguarda la necessaria adozione della tesi dell'Antropocene anticipato che implica tale prospettiva: se parliamo di Capitalocene, identifichiamo come inizio della nuova era la nascita del mercantilismo e dell'espansione commerciale europea risalente al XVI secolo, e per tanto si perderebbe "di vista il salto di qualità che caratterizza l'Antropocene" (Di Paola & Pellegrino, 2018, p. 76). Se il termine Antropocene ha iniziato a circolare, ciò è stato reso possibile principalmente dall'evidenza del cambiamento climatico, fenomeno novecentesco non adeguatamente rilevabile nei secoli precedenti.

La seconda critica consiste nell'osservare come l'Antropocene sia "costituito da fenomeni che sono prodotti dall'azione combinata di miliardi di persone" (p. 76) che di

frequente non hanno consapevolezza dell'impatto ambientale collaterale che hanno le loro azioni. Quindi, nonostante si ammetta che la nuova era sia “anche un frutto del capitalismo”, non sarebbe “prodotto dai *capitalisti* – perché non deriva dalle azioni *intenzionali* di singoli e gruppi” (p. 76).

Considerare la questione dal punto di vista del Wasteocene, invece, permette di muovere delle opposizioni a tali critiche.

Per quanto riguarda la prima critica, relativa al problema posto dalla tesi dell'Antropocene anticipato e dal suo implicare l'assenza di una discontinuità rispetto all'Olocene che dà avvio a questi discorsi, è possibile far notare come non vi sia contraddizione tra assegnare rilevanza alla *Grande accelerazione* che si è verificata dopo il 1945 (con la riconversione post-bellica, la minaccia atomica, il boom economico e la successiva globalizzazione affastellatesi nell'arco di appena 40 anni) e che ha reso più evidenti le conseguenze dell'utilizzo della tecnica sul sistema terra, e l'affermare che il Wasteocene/Capitalocene/Antropocene abbia avuto inizio con il primo emergere del sistema economico capitalistico agli albori dell'era moderna. Il superamento dell'economia di stampo feudale e l'abbraccio del mercantilismo contenevano già *in nuce* quanto sarebbe accaduto dopo. Anche nell'ipotesi ucronica che non si fosse verificata l'accelerazione post Seconda Guerra Mondiale – che ha reso le sue conseguenti sull'ambiente più evidenti in virtù della concentrazione temporale – la stessa logica che fonda la spinosa nozione della responsabilità nell'Antropocene – cioè quella dell'effetto cumulativo di azioni performati da miliardi di persone – non avrebbe comunque mancato di presentare, seppure ad un ritmo più lento e in un tempo maggiormente dilatato, il suo conto agli occhi di tutti: e quel conto sarebbe arrivato comunque come effetto dello *scarto planetario*. La realizzazione della fine dell'Olocene (dell'arrivo dell'era degli scarti)

sarebbe stata soltanto meno fulminea. Inoltre, la stessa mancanza di unanimità tra studiosi nell'individuare un preciso punto della storia come inizio inequivocabile dell'Antropocene restituisce alla tesi dell'Antropocene anticipato un margine di accettabilità più elevato in termini assoluti rispetto a quello che essa avrebbe se tale data fosse possibile stabilirla senza ricorso ad una soluzione arbitraria o simbolica – come nella frequente designazione della Rivoluzione Industriale del XVIII secolo o del 1945, anno della prima grande esplosione radioattiva.

La seconda critica è invece attaccabile se si dà rilevanza alla nozione di Necro-Capitalismo che è alla base del Wasteocene: se si afferma che il propellente stesso di cui si alimenta il capitalismo per generare ricchezza e sicurezza ha il suo centro in un sistema che produce tali *outcomes* attraverso l'inevitabile creazione di una intossicata zona di povertà su cui far risaltare invece la ricchezza dei privilegiati in virtù di una impari distribuzione delle risorse, sottrazione di risorse – e dunque se la produzione della discarica globale è intrinsecamente funzionale alla creazione del “paradiso per una minoranza” (p. 28) –, allora le ingiustizie sociali causate dal capitalismo coincidono pienamente con le ingiustizie ambientali perché necessariamente anche di queste la logica che muove il capitalismo ha bisogno per funzionare.

3.1.2 Oltre l'Antropocene e il Capitalocene

La nozione di Wasteocene rivolge una critica all'Antropocene. La nozione originaria di Antropocene è infatti accusata dal filone eco-marxista per la sua supposta neutralità che invece formule quali Capitalocene, Uomobiancocene, Piantagioneocene e Wasteocene rifiutano, in funzione di una più accurata attribuzione delle responsabilità sulla questione

dei danni ambientali. Il concetto di Antropocene, infatti, espande genericamente a tutta l'umanità la responsabilità della deriva ambientale, senza fare distinzioni su base storica, etnica, sociale o di genere. Una critica alla nozione di Antropocene tende a porre in evidenza l'inadeguatezza di tale genericità e neutralità, in quanto "il «noi» dell'Antropocene rischia di dipingere gli umani come una comunità indifferenziata" (Armiero, *L'Era degli Scarti: Cronache dal Wasteocene, la discarica globale*, 2021, p. 13).

L'Antropocene ignora il capitalismo, non dice nulla in merito al modo in cui intossica i corpi, come è evidente dal cumularsi delle tracce di questa incessante opera di scarico delle tossine dei suoi prodotti all'interno dei tessuti vitali dei subalterni (Armiero & De Angelis, *Anthropocene: Victims, Narrators, and Revolutionaries*, 2017, p. 356).

Il Wasteocene si ricomprende, quindi, nel concetto più ampio di Capitalocene, focalizzandosi sulla "natura contaminante del capitalismo e la sua persistenza nella trama della vita" (Armiero, *L'Era degli Scarti: Cronache dal Wasteocene, la discarica globale*, 2021, p. 20). "Quello che la nozione di Capitalocene contribuisce sostanzialmente a mettere in discussione è un'idea di anthropos, inteso come «soggetto universale (specie, ma anche classe o moltitudine) capace di agire come un solo popolo»" (Tassan, 2021, p. 24). A differenza del Capitalocene, però, che si focalizza sulle cause e sulle origini "della crisi socio-ecologica", il Wasteocene è un paradigma che parte dagli *effetti* di questa, mostrandoli nella loro forma di scarto (Armiero, *L'Era degli Scarti: Cronache dal Wasteocene, la discarica globale*, 2021).

Mettendo al centro le relazioni, il Wasteocene si propone di disinnescare le narrazioni che giustificano delle condizioni inaccettabili o che riconducono la soluzione delle ingiustizie nella macchina del procedimento integrato al sistema che mira a preservare immutati i rapporti di potere che hanno creato quelle stesse ingiustizie. La dimensione

narrativa, quindi, assume una rilevanza centrale nel discorso sul Wasteocene in quanto può contribuire a creare una *soggettività rivoluzionaria* che si ponga come *nemesi sabotativa* delle pratiche con cui la struttura riproduce le diseguaglianze di cui si nutre (Armiero & De Angelis, *Anthropocene: Victims, Narrators, and Revolutionaries*, 2017, p. 349).

3.1.2 L'importanza della dimensione narrativa nel Wasteocene

“Il modo in cui raccontiamo le vicende del nostro passato è fondamentale per la costruzione delle identità collettive [...] e dà un senso e una direzione al presente e al futuro” (Armiero, *L'Era degli Scarti: Cronache dal Wasteocene, la discarica globale*, 2021, p. 34). Le *wasting relationships* si costruiscono assegnando dei ruoli agli attori di una vicenda, e l'opera di selezione e di produzione delle storie di queste vicende è un terreno di azione di fondamentale importanza per coloro che detengono il potere e che vogliono continuare a esercitarlo. Il paradigma del Wasteocene permette di considerare come l'esercizio di una forma di controllo sul modo stesso in cui viene trasmessa una storia garantisce che si perpetuino quelle che Barca chiama *forze di riproduzione*, e che mantengono in essere le relazioni di scarto e le diseguaglianze socio-ambientali (2020, p. 1). Si agisce oculatamente per imbastire una *narrazione del padrone* che mira a nascondere i lati peggiori delle forze di riproduzione. La stessa narrazione prevalente dell'Antropocene risponde a tale esigenza: si tratta di una narrazione del padrone che diffonde nel senso comune la responsabilità simultanea di ciò che accade al pianeta a tutta l'umanità, senza distinzioni. La diluizione della responsabilità ambientale e la “spalmabilità” di questa su un generico “noi” in quanto *anthropos*, e perciò

collateralmente e involontariamente devastante, permette di esaltare i risultati della modernità in termini di crescita che si sono ottenuti tramite l'utilizzo dei combustibili fossili, lasciando nell'ombra il costo sociale del loro impiego plurisecolare e la ineguale distribuzione dei benefici dell'industrializzazione (p. 13). Questa narrazione - che si basa sui presupposti dell'antropocentrismo forte che mette l'essere umano a capo del progetto di plasmare una Natura poveramente concepita - è avallata dalle forze che hanno interesse a conservare l'indeterminazione che nasconde i soggetti che, invece, padroni della natura non sono (p. 13): e dunque vengono scartate memorie e soggettività con un dispositivo narrativo che mostra il modo stesso in cui quella narrazione “funziona per giustificare tale esclusione” (Armiero, *L'Era degli Scarti: Cronache dal Wasteocene, la discarica globale*, 2021, p. 35) .

Due esempi particolarmente emblematici di come funziona questa narrazione del padrone vengono riportati da Armiero.

Il primo caso esemplare è quello del disastro del Vajont del 9 ottobre del 1963, giorno in cui una frana nella riserva idrica della Valle causò una gigantesca onda che distrusse il comune di Longarone e causò la morte di circa 2000 persone. Di questo disastro, “tra gli eventi più tragici della storia del secondo dopo-guerra in Italia”, non resta quasi traccia nella memoria collettiva del nostro paese: eccezion fatta per il lavoro di pochi storici e per la popolarizzazione della vicenda ad opera di un monologo di Marco Paolini degli anni Novanta trasmesso in tivù, la narrazione ufficiale del *boom economico* e della modernizzazione che finalmente arrivava nel nostro paese non era coerente con la conservazione di questo evento tragico attribuibile alla rampante “arroganza di una potente azienda idroelettrica e alla complicità dello Stato”, che mentre causava questa tragedia permetteva la materializzazione di un benessere in quella parte d'Italia che non

aveva precedenti (p. 37). La strategia di cancellazione di un evento simile dalla memoria collettivo è opera di un lavoro di addomesticamento del ricordo che contribuisce a mantenere inalterata una *wasting relationship*. Lavare via con la narrazione le responsabilità politiche di quella che fu raccontata come una mera tragedia del fato riformula i ruoli che le vittime di una situazione di questo tipo possono interpretare, dividendole in *vittime buone* – che si sono limitate a piangere i morti – e *vittime cattive* – che hanno provato a cercare giustizia puntando il dito contro i responsabili. Perfino ciò che è stato fatto del cimitero delle vittime di questo eccidio emana logiche da narrazione del padrone. Nel 2003, il vecchio cimitero dove erano sepolti i corpi con “i ricordi e i simboli riuniti lì dai sopravvissuti” (p. 38), comprese lapide di famiglia con incisioni non addomesticate – lapide della famiglia Paiola (sette morti): *Barbaramente e vilmente trucidati per la leggerezza e la cupidigia umana attendono invano giustizia per l’infame colpa. Eccidio premeditato* (Vastano, 2008, p. 157) – fu raso al suolo per la costruzione di un monumento ufficiale alla memoria, fatto di

geometrici blocchi di marmo con la sola incisione dei nomi dei defunti: il lutto deve essere addomesticato, la logica del Wasteocene non può essere messa in questione. Se un episodio tragico rende lo scarto di vite umane troppo evidente per poter essere nascosto, va visto come un incidente e non come l’epifania del Wasteocene (Armiero, *L’Era degli Scarti: Cronache dal Wasteocene, la discarica globale*, 2021, p. 39).

Un altro esempio di come funziona la preservazione delle *wasting relationships* è offerto dal caso che ha riguardato l’emergenza rifiuti nella città di Napoli e nel suo hinterland e

dalla narrazione che ne è stata fatta. Il caso si offre come un esempio calzante di come il Wasteocene si manifesti nella sua brutalità nella dimensione urbana, dove le diseguglianze create dalle relazioni di scarto si mostrano con maggior forza.

3.2 La città nel Wasteocene

3.2.1 Napoli e la crisi dei rifiuti la città nel Wasteocene

Prendere ad esempio il caso della crisi dei rifiuti napoletana permette di offrire, oltre ogni retorica, un esempio fulgido dell'evidenza del Wasteocene. La storia appartiene alla memoria collettiva degli ultimi trent'anni del nostro paese, e più recenti casi di crisi urbane dei rifiuti nel nostro paese, come quella di Roma, pur non eguagliandola in termini di gravità, riportano alla memoria quegli anni in cui la vivibilità del capoluogo campano fu pesantemente compromessa.

L'emergenza rifiuti in Campania ha come inizio ufficiale il 1994, anno in cui partirono le indagini della magistratura che “rivelarono l'inadeguatezza delle discariche che operavano nella regione, sequestrandone la maggior parte” (p. 67). Dopo poco, i rifiuti iniziarono a invadere le strade di Napoli, inducendo il governo nazionale a proclamare lo stato di emergenza e a istituire un'agenzia al servizio di un apposito Commissario per l'emergenza rifiuti in Campania (Cerc). Furono intraprese operazioni di pulizia che, in sostanza, non superavano la soglia del “nascondere la polvere sotto il tappeto”. Gli elementi centrali di questa crisi sono assimilabili a tre direttrici: la prima riguarda l'utilizzo imperterritito dello strumento del commissariamento come metodo risolutivo in forza del vigente stato di emergenza; la seconda, la celebrazione delle superficiali

operazioni straordinarie di pulizia messa in atto direttamente dal governo nazionale e la criminalizzazione della protesta contro le decisioni a svantaggio di determinate aree; la terza, l'inefficace lavoro di raccolta dati (Armiero & D'Alisa, 2013, p. 2).

Lo stato di emergenza, in vigore dal 1994 al 2012, ha permesso a molti studiosi di parlare, in relazione a questa vicenda, di vera e propria “crisi della democrazia” in Campania: “l’idea stessa di emergenza [...] implicava l’applicazione di misure speciali non sottoposte alle norme e procedure normali (Armiero, L’Era degli Scarti: Cronache dal Wasteocene, la discarica globale, 2021, p. 67). L’emanazione proliferante di decreti d’urgenza fu funzionale all’intenzione della classe dirigente di rendere appannaggio della struttura commissariale la gestione di problemi ordinari, consentendo la tutela di specifici interessi economici (Armiero & D’Alisa, 2013, p. 3). Il metodo commissariale rese nullo il potere delle amministrazioni locali di organizzare risposte alla crisi che provenissero da organi forti di legittimazione popolare: la soluzione al problema dell’immondizia per strada – con priorità assegnata alla pulizia del centro turistico della città e delle strade eleganti – trovandole una collocazione fu interamente affidata “a tecnocrati dotati di potere e risorse eccezionali” (Armiero, L’Era degli Scarti: Cronache dal Wasteocene, la discarica globale, 2021, p. 67). Inoltre, è plausibile – anche in virtù dei metodi di raccolta dati sui rifiuti – che l’attenzione posta dal governo e dalla struttura commissariale sul fatto che l’immondizia si riversasse per le strade di Napoli, costituendo *in primis* un problema estetico, sia stata funzionale a occultare il lavoro di valutazione dell’impatto della contaminazione causata dai rifiuti tossici (Armiero & D’Alisa, 2013, p. 2). Il regime emergenziale ha garantito sia una giustificazione legale che una base per perpetuare l’ingiustizia ambientale. La soppressione della dialettica democratica ha silenziato ogni

possibilità di alternativa e permesso che lo smaltimento dei rifiuti tossici continuasse sostanzialmente allo stesso modo (Armiero & D'Alisa, 2012, p. 58). L'emergenza rifiuti in Campania può essere quindi letta come un esempio chiaro di quella che Naomi Klein definisce "dottrina dello shock": quella che si manifesta quando gli interessi dei grandi capitali approfittano dei momenti di calamità e di tragedia per promuovere o imporre politiche a loro vantaggio (Klein, 2007). L'inchiesta della Procura della Repubblica di Napoli nota con il nomignolo "Rompiballe" appurò che

la crisi dei rifiuti fu una strategia deliberatamente messa in atto dal Commissario per l'emergenza rifiuti e dalla Impregilo S.p.A. per imporre il loro regime di smaltimento con il fine di massimizzare i profitti derivanti dalla vendita e dall'affitto dei terreni per lo stoccaggio dei rifiuti (Armiero & D'Alisa, 2012, p. 59).

La Impregilo (principale società privata a gestire i servizi di smaltimento dei rifiuti in Campania a partire dal 2000) utilizzò strategicamente l'accumulazione in siti provvisori e non sicuri di ecoballe, inducendo il forzato prolungamento dello stato di emergenza in virtù della presenza di tali rifiuti sul territorio e contemporaneamente appoggiandosi al supporto finanziario statale CIP6, che faceva rientrare l'energia da incenerimento dei rifiuti tra le energie rinnovabili (interpretazione condannata nel 2008 dalla Corte Europea) e consentiva di inquadrare legalmente la riserva di rifiuti come un *asset* monetizzabile e fonte di energia pulita (Armiero & D'Alisa, 2013, p. 13).

Il biennio 2007-2008 fu il momento climatico della crisi. La riapertura, tra le altre, delle discariche dei quartieri periferici di Napoli Pianura e Chiaiano e quella nel limitrofo

comune di Quarto attivarono una durissima protesta da parte dei cittadini che venivano designati come comunità subalterne su cui avrebbe gravato il peso maggiore della crisi dei rifiuti. Le proteste furono narrate dai media *mainstream* come un'opera di insensato sabotaggio dell'implementazione di tecniche di smaltimento modernizzatrici di cui Napoli e il suo hinterland avevano vitale bisogno per uscire dalla crisi. "Questa narrazione delegittimò la complessa moltitudine di persone che, per motivi differenti, decisero di attivarsi nonostante la svolta autoritaria dovuta dal regime di emergenza per lo smaltimento dei rifiuti" (p. 6). L'immagine veicolata dipinse le proteste come sprovviste di soluzioni alternative e lasciò intendere che molta parte di essa, se non tutta, fosse aizzata dalla Camorra per preservare gli interessi dei gruppi economici diretti o collusi del sistema mafioso, glissando sull'eterogeneità dei rivoltosi (p. 7). La violenta repressione messa in atto dalle forze dell'ordine contro i manifestanti, anche raffrontata alla mancanza di iniziativa delle stesse nei confronti degli smaltimenti illegali ad opera della Camorra, ha fatto scalpore, rafforzando nelle comunità coinvolte la sensazione di essere trattati dallo Stato come cittadini di seconda classe e perciò sacrificabili (Armiero & D'Alisa, 2012, p. 62), colpevolizzati per il fatto stesso di essere vittime di ingiustizie sociali, economiche e ambientali in nome della preservazione della norma atta a tutelare chi, invece, dalle ingiustizie era responsabile o soltanto lateralmente toccato (Armiero, *L'Era degli Scarti: Cronache dal Wasteocene, la discarica globale*, 2021, p. 59). Specularmente alla criminalizzazione della protesta, i media hanno celebrato in maniera semplicistica le superficiali "operazioni di pulizia" messe in atto dal IV governo Berlusconi nel 2008 a vantaggio di un apparente tregua dalle montagne di spazzatura che invadevano le aree più in vista della città. Molti attivisti furono scettici nel guardare alla rimozione di 170.000 tonnellate di immondizia disperse tra le strade di Napoli e della sua

conurbazione come a una soluzione della crisi (Armiero & D'Alisa, 2013, p. 2). La rimozione, secondo loro, fu una mera operazione di vetrina del governo a favore di telecamera, non avendo per nulla intaccato la struttura profonda dei meccanismi di smaltimento che avevano generato la crisi.

Alla dichiarazione del 2008 del governo che l'emergenza era ormai finita⁸, gli attivisti iniziarono a censire i luoghi dove la spazzatura portata via dalle strade di Napoli era stata situata (Armiero & D'Alisa, 2013, p. 7). Nel 2009, l'ARPAC (Agenzia Regionale per la Protezione Ambientale in Campania), riportò l'esistenza di circa 1000 discariche abusive nell'hinterland napoletano, mentre un report di Legambiente sui numeri delle ecomafie stimò che 13 milioni di tonnellate di spazzatura furono illegalmente smaltiti tra il 2007 e il 2009 (Ecomafia 2009. Le storie e i numeri della criminalità ambientale , 2009).

Questo ultimo aspetto va considerato insieme alla raccolta delle statistiche ufficiali riguardanti lo smaltimento dei rifiuti. Osservando i dati ufficiali forniti da Imperigilo e ARPAC, tra il 1997 e il 2007 spariscono nel nulla circa 2 milioni di tonnellate di rifiuti (Armiero & D'Alisa, 2013, p. 11). Questi numeri, oltre a rivelare un problema sistemico di inaffidabilità dei dati, giustificano la riluttanza degli attivisti nel considerare una soluzione alla crisi dei rifiuti quella della pulizia superficiale di Napoli come sbandierata dal governo nazionale.

3.2.2 La città ripoliticizzata dal Wasteocene

⁸ *La Repubblica, Berlusconi: "Napoli è pulita. L'emergenza rifiuti è finita", 18 Luglio 2008*

Sottolineare l'importanza dell'adozione del *framing* del Wasteocene diventa massimamente opportuno quando le diseguaglianze ambientali si verificano nelle città, e quindi quando la questione ambientale si manifesta "invadendo" lo spazio urbano e trascinando nelle sue contraddizioni i conflitti che stanno al fulcro dello spazio sociale ed economico globale.

La questione dei rifiuti urbani è proprio quella su cui è possibile proiettare un'unica problematizzazione che investe abbraccia ambiti che vanno spesso separati, scoprendo quanto invece siano relati. Il problema che emerge è quello che, parafrasando Bauman, potremmo indicare come "saturazione del pianeta" (2004, p. 8). Il nostro è un pianeta saturo di scarti, le città del pianeta sono disegnate da una geografia costruita intorno agli scarti e con gli scarti.

Il Wasteocene ci permette di realizzare che la nostra posizione sociale, economica e ambientale si misura oramai in relazione alla nostra distanza dai rifiuti e dal nostro *essere rifiuti*. Puntando a smontare le narrazioni egemoniche che silenziano le rivendicazioni dei sacrificati, l'approccio decostruttivo del Wasteocene permette di andare oltre la neutralità di formulazioni che distribuiscono collettivamente responsabilità ben attribuibili.

Il caso dell'emergenza rifiuti di Napoli e la sua gestione tramite la soppressione del dialogo democratico a vantaggio di interessi economici si presta a essere il paradigma wasteocenico. E tuttavia, proprio perché la questione dei rifiuti urbani non è una questione ambientale "lontana dagli occhi", ma ben presente e cucita insieme alle diseguaglianze sociali ampiamente presenti in una metropoli come il capoluogo campano, questa ha suscitato una politicizzazione inaspettata delle diseguaglianze, andando a rinvigorire la protesta e il dibattito collettivo proprio laddove il metodo commissariale avrebbe dovuto sedare gli animi antepoendo l'efficacia incontestabile della tecnocrazia. Ogni cosa –

“scienza, tecnologia, mercato, spazi e corpi – è diventata politica” (Armiero & D'Alisa, 2012, p. 59) .

La questione ambientale sollevata dalla crisi dei rifiuti, oggettivamente spaventosa anche solo per la quantità di contaminazione che ha arrecato al territorio e ai suoi abitanti, umani e non, è stata così fortemente sentita e ha provocato così tanta mobilitazione anche perché toccava da vicino una comunità urbana imponente (2 milioni di abitanti tra Napoli e la sua conurbazione, nella zona a più alta densità abitativa d'Italia) e affliggeva la sua vita nel quotidiano con una evidenza impossibile da ignorare. La possibilità di vivere l'urbanità della strada e delle piazze a Napoli, nel biennio di massima acutizzazione della crisi del 2007-2008, è stata enormemente limitata anche nelle zone da sempre teatro della più intensa vita partenopea, e completamente soppressa nelle aree periferiche. Per alcuni mesi, era indesiderabile, se non impossibile, uscire di casa se non per lo stretto necessario: una situazione di limitazione degli spostamenti simile a quella che il mondo intero ha recentemente conosciuto con l'epidemia di Covid-19 (anche per l'uso delle mascherine) e che aveva fatto letteralmente *sparire* la città. Con gradazioni e gravità diverse a seconda della zona di residenza, i napoletani con un tetto sulla testa hanno potuto soltanto abitare e lavorare in edifici che emergevano come scogli in un mare di immondizia. La città che collegava le esistenze verticali dei palazzi era stata sommersa.

Un caso estremo come questo appena descritto sulla base di vividi ricordi personali è lo scheletro non camuffato dalla carne del decoro su cui si regge la geografia urbana di ogni metropoli odierna. Quello che in genere si vede solo con una attenta radiografia dell'urbano e della società capitalista, a Napoli è venuto fuori all'occhio nudo con immagini che hanno fatto il giro del mondo. Le proteste dei cittadini, attivate da una

compromissione così grande ed evidente della promessa di qualità della vita garantita dal capitalismo occidentale e dalla modernità, hanno sortito anche qualche effetto in merito al programma di apertura di discariche decise dall'autorità commissariale, come nel caso di quella che si sarebbe voluta creare a Valle della Masseria (e che avrebbe devastato il bacino idrografico del fiume Sele) e di quella che si sarebbe voluto creare nella Cava Vitiello, nel cuore del Parco Nazionale del Vesuvio (che sarebbe stata la più grande discarica d'Europa). Il programma di apertura di queste discariche non poté entrare a regime come pianificato grazie alla resistenza dei residenti (Armiero, L'Era degli Scarti: Cronache dal Wasteocene, la discarica globale, 2021, p. 70).

Quello dei rifiuti urbani è sicuramente un problema spinoso. Un *wicked problem* (problema malvagio o ambiguo) che non offre mai una vera soluzione: i rifiuti ci sono e continueranno a esserci, sono incorporati agli stili di vita, ed è pur vero che vanno messi da qualche parte. Ma perfino ridurli tramite il massiccio impegno di meccanismi di riciclo e di differenziazione costringe comunque ad un aumento dei siti di stoccaggio e di smaltimento, oltre ad un aumento delle risorse energetiche da impiegare che a loro volta si fanno *scarti* dispersi nell'ambiente (Kok Hui Chan, 2016, p. 123). La vera "soluzione" alle ingiustizie ambientali ai danni di chi sopporta il peso della presenza dei rifiuti urbani è logicamente semplice da cogliere: smettere di produrne. Ma, essendo questa possibilità massimamente incompatibile con la natura stessa del (Necro) capitalismo, e dovendoci necessariamente industriare per abitarlo per il suo stesso essere l'attuale intelaiatura dell'immaginabile, vanno cercate strade per amministrare l'esistente e per valutare le azioni da intraprendere *caso per caso*.

Conclusione: Verso un'etica ambientale urbana nel Wasteocene

L'Antropocene in città non si vede. L'Antropocene attribuirebbe la crisi rifiuti in Campania al fatale esito della somma dei comportamenti individuali di *tutti* i Campani, senza distinzioni. La responsabilità è spalmata, i responsabili non vengono nemmeno consegnati al giudizio della Storia. Abbiamo bisogno del Wasteocene per risalire ai responsabili dalla manifestazione materica dello *scarto*, a chi e a cosa produce il sistematico intossicamento che si nutre di diseguaglianze per prosperare nell'illusione che il paradiso artificiale sia sempre possibile per coloro che hanno il reddito per *meritarselo*. Porre in essere una condizione di emergenza per giustificare delle decisioni eccezionali è già frutto di una valutazione politica che sceglie di tutelare determinati soggetti e di sacrificarne altri. Da una condizione come quella della crisi campana, è il Wasteocene stesso (o meglio: ciò che con questa parola si esprime) a venire all'attenzione degli attori coinvolti e degli spettatori, senza bisogno che si crei lo strumento concettuale che faccia *vedere* la situazione in virtù dell'informazione pre-acquista.

Nel Wasteocene abbiamo a che fare con una natura ibrida. La plasmano le possibilità creative della tecnica ma ancora di più gli scarti delle attività ad alto impatto ambientale, così come queste plasmano le città e ne piegano il valore d'uso a vantaggio del valore di scambio. L'esigenza umana di associarsi e di vivere in città deve coesistere con l'esigenza di tutelare delle condizioni ambientali abitabili per l'essere umano e per le altre specie: per rivendicare questa forma di giustizia ambientale urbana, bisogna adottare un'etica ambientale urbana che sia fondata su un antropocentrismo debole che non faccia scomparire la città e che responsabilizzi la forza motrice più rilevante nelle modificazioni ambientali che ci saranno da qui ai prossimi anni. Questa forza motrice è la *tecnica*, e

purtroppo per le città, per l'ambiente e per le prospettive di longevità di molte specie viventi del pianeta, inclusa la nostra, è appannaggio di un sistema socio-economico molto poco incline a dare priorità a questioni vitalmente necessarie per gli individui che esso, in teoria, dovrebbe sostenere.

Se, in una cornice di etica ambientale urbana, si intende offrire uno strumento concettuale che faccia da paradigma affinché venga implementato nelle pratiche volte a reagire a una situazione indesiderabile o che le ispiri, allora il Wasteocene è un *framing* da preferire ad altri che tentano di inquadrare la situazione della nuova era alla fine dell'Olocene, specialmente se si rende necessario parlare a chi vive nelle città.

Partire dalla città e saldare inscindibilmente la questione urbana con la questione socio-ambientale potrebbe essere un nuovo ed efficace punto di partenza per disegnare una nuova sensibilità ambientale e un'etica che sottolinei come non si possa scegliere se avere una possibilità di godimento dei beni e dei diritti del quotidiano vivere urbano o un'ambiente sano, perché non si dà l'una cosa senza l'altra.

I motivi per cui si rende necessario partire dalla città tramite la lente del Wasteocene, farlo dall'ambiente percepito come "meno naturale possibile" per salvaguardare l'ambiente tramite la salvaguardia dell'umano e viceversa, sono molteplici.

Il primo, è offerto dalla constatazione che, come ricordato nel primo capitolo di questo lavoro, oltre la metà della popolazione mondiale vive nelle città, e il *trend* è crescente. Il Wasteocene parla direttamente agli abitanti delle città perché è evidente, è più contestualizzabile di formule quali Antropocene o Capitalocene.

Il secondo, è dato dalla diabolica assuefazione che gli abitanti delle città, specialmente di quelle più grandi e stratificati, sviluppano nei confronti dell'evidenza della pervasività degli scarti. Questa assuefazione porta molti ad essere interessati e altri a pretendere un immediato sollievo sotto la forma di un *decoro* assai palliativo e superficiale, che non risale mai alle cause scatenanti l'infestazione da scarti e che rafforza le categorie escludenti nel suo fondarsi sul rigetto automatico del non-integrato.

Il terzo, è legato all'esigenza di rivendicare un diritto molto prossimo agli abitanti delle città e che riguarda la qualità della loro vita quotidiana, ovvero il diritto alla città. Guardare negli occhi il Wasteocene può proporsi come veicolo per questa rivendicazione perché la sua evidenza conduce con più forza una coscienza a cercare di associarsi e a rimettere in circolo quelle pratiche di organizzazione e di auto-organizzazione collettiva che lubrificano i rapporti sociali alla base di una comunità, restituendo la possibilità di incontrarsi per uno scopo comune come base stessa del vivere sociale. La tutela dell'ambiente rivendicata tramite il diritto alla città rimette in moto il valore d'uso della forma urbana che il capitalismo tende a cancellare ma che, rimanendo come *spettro*, come la Napoli sommersa dai rifiuti, chiama a sé coloro che si mettono in ascolto del bisogno antropologico stesso che ci ha convinti a vivere associati e non dispersi. Con il dialogo che il desiderio di fuoriuscita dal Wasteocene stimola (poiché il Wasteocene è assolutamente indesiderabile) si possono quantomeno discutere insieme i tentativi per ridurre le *wasting relationships* e sabotare alcuni dei meccanismi che le originano. Come conseguenza di una disseminazione capillare di pratiche ispirate da questi principi collettivi, si cercherebbe un sollievo in direzione della giustizia socio-economica insieme

a un sollievo all'opera di intossicazione del sistema-Terra, in virtù dell'inscindibilità delle questioni.

Quarto e ultimo, il Wasteocene è globale. La discarica planetaria che si mostra agli occhi dei suoi abitanti non ha frontiere, così come non li hanno i processi che a monte la producono. Realizzare l'interconnessione delle problematiche nel quadro del Wasteocene può avviare riflessioni che considerino come una mancata calibrazione del sistema socio-economico dominante può portare soltanto a concepire tentativi parziali o superficiali di soluzione dei problemi socio-ambientali, senza intaccare quei meccanismi che già ora rendono *spazzatura* più vite di quante la dignità collettiva dei privilegiati del pianeta dovrebbe poter sopportare, senza parlare nemmeno di quanto l'intossicazione globale in atto, priva di significative battute d'arresto, avvia la nostra specie verso una sempre più precoce estinzione.

Bibliografia

- Agamben, G. (1995). *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*. Einaudi.
- Agamben, G. (2003). *Lo stato di eccezione*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Andreozzi, M. (2012). Introduzione: obiettivi, premesse e coordinate teoriche. In M. Andreozzi (Ed.), *Etiche dell'ambiente: voci e prospettive* (pp. 19-44). Milano: LED edizioni.
- Anguelovski, I. (2013). New Directions in Urban Environmental Justice: Rebuilding Community, Addressing Trauma, and Remaking Place. *Journal of Planning Education and Research*, 33(2), 160-175.
- Armiero, M. (2021). *L'Era degli Scarti: Cronache dal Wasteocene, la discarica globale*. Einaudi.
- Armiero, M. (2021). The Case for the Wasteocene. *Environmental History*, 26(3), 425-430.
- Armiero, M., & D'Alisa, G. (2012). Rights of Resistance: The Garbage Struggles for Environmental Justice in Camoania, Italy. *Capitalism Nature Socialism*, 23(4), 52-68.
- Armiero, M., & D'Alisa, G. (2013). What Happened to the Trash? Political Miracles and Real Statistics in an Emergency Regime. *Capitalism Nature Socialism*, 24(4), 29-45.
- Armiero, M., & De Angelis, M. (2017). Anthropocene: Victims, Narrators, and Revolutionaries. *South Atlantic Quarterly*, 116(2), 345-362.
- Armiero, M., & Sedrez, L. (2014). *A History of Environmentalism Local Struggles, Global Histories*. Bloomsbury.

- Armiero, M., Emmett, R., & Mitman, G. (2018). *Future remains : a cabinet of curiosities for the Anthropocene*. The University of Chicago Press.
- Bandiera, M., & Bini, V. (2020). Ripoliticizzare le questioni socioecologiche. Intervista a Marco Armiero. (M. Bandiera, & V. Bini, Eds.) *Quaderni di Geografia*, 3(2).
- Barca, S. (2020). *Forces of Reproduction. Notes for a counter-hemogenic Anthropocene*. Cambridge University Press.
- Bassey, S. A., & Nwoye, L. (2019). Environmental Ethics: from Philosophy to Movement. *Bulletin Social-Economic and Humanitarian Research*(2), 39-45.
- Bauman, Z. (2004). *Vite di Scarto*. Laterza.
- Bell, K. (2020). *Working-Class Environmentalism: An Agenda for a Just and Fair Transition to Sustainability*. 2020: Palgrave Macmillan.
- Bonanno, D., & Bonnet, C. (2018). Uomo e ambiente nel mondo greco: premesse, risultati e piste di ricerca. *ὄρυμος - Ricerche di Storia Antica*, n.s.(10), 89-99.
- Brennan, A. (2009). Environmental Philosophy - V. Contemporary Philosophy. In J. B. Callicott, & R. Frodeman (Eds.), *Encyclopedia of Environmental Ethics and Philosophy* (Vol. 1, pp. 372-381). MacMillan Reference USA - Gale.
- Bryant, B., & Mohai, P. (1992). Environmental Racism: Reviewing the Evidence. In B. Bryant, & P. Mohai (Eds.), *Race and the Incidence of Environmental Hazards* (pp. 163-175). Routledge.
- Cafaro, P. (2009). Rolston, Holmes III. In J. Callicott, & R. Frodeman (Eds.), *Encyclopedia of Environmental Ethics and Philosophy* (Vol. 1, pp. 211-212). Macmillan Reference USA - Gale.
- Callicott, J. B., & Frodeman, R. (Eds.). (2009). *Encyclopedia of Environmental Ethics and Philosophy*. Gale.

- Čapek, S. M. (1993). The "Environmental Justice" Frame: A Conceptual Discussion and an Application. *Social Problems*, 40(1), pp. 5-24.
- Carson, R. (1962). *Silent Spring*. New York: Ballantyne.
- Chakrabarty, D. (1992). Of garbage, modernity and the citizen's gaze. *Economic and Political Weekly*, 27(10-11), 541-547.
- Chakrabarty, D. (2021). *The Climate of History in a Planetary Age*. University of Chicago Press.
- Chattopadhyay, S. (2010). Cities and Peripheries. *Historical Research : The Bulletin of the Institute of Historical Research*, 83(222), 649-671.
- Corburn, J. (2017). Concepts for Studying Urban Environmental Justice. *Methods in Environmental Epidemiology*, 4(1), 61-67.
- Cusin, F., Lefebvre, H., & Sigaud, T. (2016). The Peri-urban Question A Study of Growth and Diversity in Peripheral Areas in France. *Revue française de sociologie*, 57(4), 641-679.
- De Giuli, M., & Porcelluzzi, N. (2021). *Medusa: storie dalla fine del mondo (per come lo conosciamo)*. Roma: NERO.
- Di Bella, A. (2016). Ripensare il diritto alla città nell'era dell'urbanizzazione planetaria. *Rivista Geografica Italiana*, 123(3).
- Di Paola, M. (2017). *Ethics and Politics of the Built Environment: Gardens of the Anthropocene*. Springer.
- Di Paola, M., & Pellegrino, G. (2017). Etica dell'ambiente e valore della natura. *Siculorum Gymnasium*, III(70), 73-117.
- Di Paola, M., & Pellegrino, G. (2018). *Nell'Antropocene. Etica e politica alla fine di un mondo*. DeriveApprodi.

- Douglas, M. (1993). *Purezza e Pericolo*. Il Mulino.
- Drackner, M. (2005). What is waste? To whom? – An anthropological perspective on garbage. *Waste Management & Research*, 23, 175-181.
- Eneh, A. E., & Oluigbo, S. N. (2012). Mitigating the Impact of Climate Change through Waste Recycling. *Research Journal of Environmental and Earth Sciences*, 4(8), 776-781.
- Epting, S. (2017). On Moral Prioritization in Environmental Ethics: Weak Anthropocentrism for the City. *Environmental Ethics*, 39(2), 131-146.
- Figueroa, R. M. (2009). Environmental Justice. In J. B. Callicot, & R. Frodeman (Eds.), *Encyclopedia of Environmental Ethics and Philosophy* (Vol. 1, pp. 341-348). MacMillan Reference USA – Gale.
- Fisher, M. (2009). *Realismo Capitalista*. Roma: NERO.
- Fraser, N. (2001). Recognition without Ethics? *Theory, Culture & Society*, 18(2-3), 21-42.
- Gelobter, M. (1994). The Meaning of Urban Environmental Justice. *Fordham Urban Law Journal*, 21(3), 841-856.
- General Accounting Office of Unites States. (1983). *Siting of Hazardous Waste Landfills and Their Correlation with Racial and Economic Status of Surrounding Communities*. General Accounting Office.
- Germani, A. R. (2011). *Essays on Discretionary Enforcement and Environmetal Justice*. SOAS (School of Oriental and African Studies).
- Gisotti, G. (2007). *Ambiente Urbano: introduzione all'ecologia urbana*. Dario Flaccovio Editore.

- Gunn, A. S. (1998). Rethinking Communities: Environmental Ethics in an Urbanized World. *Environmental Ethics*, 20(4), 341-360.
- Hammed, T. B., & Sridhar, M. (2017). Climate Change Mitigation and Adaptation through Strategic Waste Management Options. *International Journal of Science and Engineering Investigations*, 6(69), 1-7.
- Harvey, D. (2009). *Social Justice and the City - Revised Edition*. The University of Georgia Press.
- Hawkins, G. (2006). *The Ethics of Waste: How We Relate to Rubbish*. UNSW Press.
- Hurley, A. (2016). From Factory Town to Metropolitan Junkyard: Postindustrial Transitions on the Urban Periphery. *Environmental History*, 21, 3-29.
- Klein, N. (2007). *Shock economy*. Rizzoli.
- Kok Hui Chan, J. (2016). The ethics of working with wicked urban waste problems: The case of Singapore's Semakau Landfill. *Landscape and Urban Planning*, 154, 123-131.
- Latour, B. (2017). *Facing Gaia. Eight Lectures on the New Climatic Regime*, Cambridge, Polity Press. Polity Press.
- Lefebvre, H. (1968). *Il diritto alla città. ombre corte*.
- Legambiente. (2009). *Ecomafia 2009. Le storie e i numeri della criminalità ambientale*. Edizioni Ambiente.
- Leitner, H., Sheppard, E., Webber, S., & Colven, E. (2018). Globalizing urban resilience. *Urban Geography*, 39(8), 1276-1284.
- Leopold, A. (1949). *A sand county almanac*. Oxford University Press.
- Lever, A., & Poama, A. (Eds.). (2019). *The Routledge Handbook of Ethics and Public Policy*. Routledge.

- Light, A. (2001). The Urban Blind Spot in Environmental Ethics. *Environmental Politics*, 7-35.
- Light, A. (2003). Urban Ecological Citizenship. *Journal of Social Philosophy*, 34(1), 44-63.
- Lindner, C., & Meissner, M. (Eds.). (2016). *Global Garbage: Urban imaginaries of waste, excess, and abandonment*. Routledge.
- Low, S. (Ed.). (2019). *The Routledge Handbook of Anthropology and the City*. Routledge.
- Mann, G., & Wainwright, J. (2019). *Il Nuovo Leviatano: Una filosofia politica del cambiamento climatico*. (F. Deotto, Trans.) Treccani.
- Marx, K. (1857). *Introduzione a Per la Critica dell'Economia Politica*. From Archivio Internet Marx - Engels: <https://www.marxists.org/italiano/marx-engels/1857/introec/introec3.htm>
- Marx, K. (1859). *Per la Critica dell'Economia Politica*. edizioni Lotta Comunista.
- McGregor, D., Simon, D., & Thompson, D. (Eds.). (2006). *The Peri-Urban Interface: Approaches to Sustainable Natural and Human Resource Use*. Earthscan.
- McGurty, E. M. (1997). From NIMBY to Civil Rights: The Origins of the Environmental Justice Movement. *Environmental History*, 2(3), 301-323.
- McGurty, E. M. (2000). Warren County, NC, and the Emergence of the Environmental Justice Movement: Unlikely Coalitions and Shared Meanings in Local Collective Action. *Society & Natural Resources*, 13(4), 373-387.
- Mela, A. (2013). *Sociologia delle Città*. Roma: Carocci.
- Melosi, M. V. (2005). *Garbage in the Cities: Refuse, Reform and the Environment*. University of Pittsburg Press.

- Minteer, B. A. (2009). Anthropocentrism. In *Encyclopedia of Environmental Ethics and Philosophy* (pp. 58-62). MacMillan Reference USA – Gale.
- Momodou, N. S., Dimuna, K. O., & Dimuna, J. E. (2011). Mitigating the Impact of Solid Wastes in Urban Centres in Nigeria. *Journal of human ecology.*, 34(2), 125-133.
- Moore, S. A. (2012). Garbage matters: Concepts in new geographies of waste. *Progress in Human Geography*, 36(6), 780-799.
- Nelson, M. P. (2009). Theory. In J. B. Callicott, & R. Frodeman (Eds.), *Encyclopedia of Environmental Ethics and Philosophy* (Vol. 2, pp. 312-316). MacMillan Reference USA – Gale.
- Neocleous, M. (2011). War on Waste: Law, Original Accumulation and the Violence of Capital. *Science & Society*, 75(4), 506-528.
- Nixon, R. (2011). *Slow Violence and the Environmentalism of the Poor*. Harvard University Press.
- Noll, S. (2014). History Lessons: What Urban Environmental Ethics Can Learn from Nineteenth Century Cities. *Journal of Agricultural and Environmental Ethics*, 28(1), 143-159.
- Norton, B. G. (1984). Environmental Ethics and Weak Anthropocentrism. *Environmental Ethics*, 6(2), 131-148.
- Ollman, B. (1973). Marxism and Political Science: Prolegomenon to a Debate on Marx's 'Method. *Politics & Society*, 3(4), 491-510.
- Pagano, P. (2002). *Filosofia ambientale*. Mattioli 1885.
- Pagano, P. (2012). Ambientalismo propositivo. In M. Andreozzi (Ed.), *Etiche dell'ambiente: voci e prospettive*. Milano: LED edizioni.

- Paone, S. (2019). Il diritto alla città. Storia e critica di un concetto. *The Lab's Quaterly*, 21(3), 23-40.
- Park, R. (1967). *On Social Control and Collective Behavior*. University of Chicago Press.
- Pellow, D. N. (2000). Environmental Inequality Formation: Toward a Theory of Environmental Justice. *American Behavioral Scientist*, 43(4), 581-601.
- Pellow, D. N. (2016). Toward a Critical Environmental Justice Studies: Black Lives Matter as an Environmental Justice Challenge. *Du Bois Review: Social Science Research on Race*, 13(2), 221-236.
- Pellow, D. N. (2018). *What Is Critical Environmental Justice?* Polity Press.
- Philips, A. S., Hung, Y.-T., & Bosela, P. A. (2007). Love Canal Tragedy. *Journal of Performance of Costructed Facilities*, 21(4), 313-319.
- Piaget, J. (1972). *The Principles of Genetic Epistemology*. Routledge.
- Piaget, J. (1977). *Insights and Illusions of Philosophy*. Routledge.
- Plachiack, A. (2011). Environmental Justice in the Light of Political Philosophy – Chosen Aspects. *Journal of International Studies*, 4(1), 134-139.
- Ravetz, J. (2020). Peri-urbanization, climate risk & adaptive governance. Natural Environment Research Council (NERC), with the Economic and Social Research Council (ESRC) under the Towards a Sustainable Earth programme (2019 – 2021).
- Repubblica, (2008, Luglio 18). Berlusconi: "Napoli è pulita. L'emergenza rifiuti è finita". *La Repubblica*.

- Robin, L. (2014). Biological Diversity as a Political Force in Australia. In M. Armiero, & L. F. Sedrez (Eds.), *A History of Environmentalism: Local Struggles, Global Histories* (pp. 39-56). London - New York: Bloomsbury.
- Rolston, H. I. (1994). *Conserving Natural Value*. New York: Columbia University Press.
- Rolston, H. I. (1998). Challenges in Environmental Ethics. In M. E. Zimmerman, J. B. Callicot, G. Sessions, K. J. Warren, & J. Clark (Eds.), *Environmental Philosophy: From Animal Rights to Radical Ecology* (pp. 124-144). Upper Saddle River: Prentice Hall.
- Rosignoli, F. (2017). Environmental Justice in Italy. *Partecipazione e Conflitto*, 10(3), pp. 926-954.
- Rosignoli, F. (2020). *Giustizia Ambientale - Come sono nate e cosa sono le diseguaglianze ambientali*. Castelvechi.
- Sassen, S. (2000). *Cities in a World Economy*. SAGE.
- Savater, F. (1988). *Etica come amor proprio*. Laterza.
- Scanlan, J. (2005). *On Garbage*. Reaktion Books.
- Schlosberg, D. (2007). *Defining Environmental Justice*. Oxford University Press.
- Shrader-Frechette, K. (2002). *Environmental Justice - Creating Equality, Reclaiming Democracy*. Oxford University Press.
- Sikor, T., & Newell, P. (2014, July). Globalizing environmental justice? *Geoforum*, 54, 151-157.
- Strasser, S. (2013). *Waste and Want. A social history of trash*. Henry Holt and Co.
- Szasz, A. (1994). *EcoPopulism: Toxic Waste and the Movement for Environmental Justice*. University of Minnesota Press.

- Tassan, M. (2021). Ripensare la giustizia ambientale. Prospettive antropologiche su ambienti, nature e disuguaglianze nell'era dell'Antropocene. *Antropologia*, 8(2), 11-35.
- Taylor, D. E. (2000). The Rise of the Environmental Justice Paradigm: Injustice Framing and the Social Construction of Environmental Discourses. *American Behavioral Scientist*, 43(3), 508-580.
- The Oxford English Dictionary. (1989).
- Thompson, M. J. (2015). On the Ethical Dimensions of Waste. *ARSP: Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie / Archives for Philosophy of Law and Social Philosophy*, 101(2), 252-269.
- Thomson, J. J. (1985). The Trolley Problem. *The Yale Law Journal*, 94(6), 1395-1415.
- Vastano, L. (2008). Vajont l'onda lunga. Ponte delle Grazie.
- Vergara, S. E. (2011). Transforming trash: reuse as a waste management and climate change mitigation strategy. UC Berkeley.
- Viney, W. (2014). *Waste - A Philosophy of Things*. Bloomsbury.
- Weber, M. (1904). *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*.
- White, L. J. (1967, March 10). The Historical Roots of Our Ecologic Crisis. *Science*, 115(3767), 1203-1207.

RIASSUNTO

L'elaborato proposto è l'esito di una ricerca volta a mettere in luce il punto in cui le etiche dell'ambiente e il paradigma della giustizia ambientale si intersecano con la dimensione dell'urbanità e con le manifestazioni delle diseguaglianze socio-ambientali per come affiorano nelle città, il tutto considerato dal punto di vista della filosofia. Il punto di arrivo è la cornice concettuale dell'era degli scarti, *Wasteocene*, etichetta coniata da Marco Armiero che si presta in maniera molto efficace a far incrociare le questioni di etica e di giustizia ambientale urbana.

1. L'etica ambientale urbana e la giustizia ambientale urbana

1.1 L'etica ambientale urbana

La ricognizione della dottrina ha preso le mosse da uno studio dello stato dell'arte dell'etica ambientale. Molta parte di questa dottrina muove da prospettive non-antropocentriche, e quindi la posizione che in queste riflessioni ha la città rappresenta una zona di limite.

L'etica ambientale è quella forma di riflessione filosofica intorno al valore degli "enti non umani e/o le dinamiche naturali" che "si interroga sull'eticità del nostro relazionarci direttamente o indirettamente" con essi. L'etica ambientale ha radici antiche che si legano alla millenaria speculazione filosofica intorno al valore della natura, ma nasce propriamente tra gli anni Sessanta e Settanta del Novecento. Il testo che la inaugura è un testo che parla di pesticidi, uscito nel 1962 negli Stati Uniti. Si intitola *Silent Spring*, scritto dalla biologa marina Rachel Carson. Il libro si concentrava sugli aspetti nocivi per l'ambiente stesso dell'utilizzo dei pesticidi nell'agricoltura e su quanto, di riflesso, ciò danneggiasse anche l'uomo. Il dito della Carson era puntato contro la mancanza di regolamentazione del loro uso. Da lì seguirono

pietre miliari come «Le radici storico-culturali della nostra crisi ecologica» del 1967, ad opera di Lynn White Jr., il cui punto era sottolineare come fosse la stessa forma del pensiero Giudaico-Cristiano a essere “uno dei principali fattori della distruzione ambientale”. White problematizza, in particolare, la questione dell’antropocentrismo, in quanto, “specialmente nella sua forma occidentale, il cristianesimo è la religione più antropocentrica che il mondo abbia mai visto”.

La questione dell’antropocentrismo diventa la faglia fondamentale su cui si spaccano le riflessioni ambientaliste. Si viene a delineare il dualismo tra antropocentristi e non-antropocentristi che, secondo i pochissimi che si sono successivamente occupati di etica ambientale *urbana*, è alla base di quello che Light chiama *urban blind spot*. La città è un punto cieco delle riflessioni sull’ambiente. La stessa nascita dell’etica ambientale è secondo alcuni volta a contrastare di base le posizioni antropocentriche. Quello che divide i due orientamenti è la questione dell’attribuzione di valore intrinseco alla natura.

Per schematizzare, l’antropocentrismo inteso nella sua declinazione forte parte dall’assunto che il mondo e la natura vadano riferiti ai valori degli esseri umani. Eticamente, implica che l’interesse umano sopravanza sempre tutti gli altri interessi, e quindi la natura ha solo un valore strumentale ed estetico, non intrinseco. Ontologicamente, si basa sull’assunto di derivazione aristotelica e tomistica per cui l’uomo è al centro dell’universo ed è il fine della creazione. Epistemologicamente, l’antropocentrismo è tautologico: tutti i valori umani sono valori umani, inclusi quei valori che i filosofi non-antropocentrici attribuiscono alla natura.

Le posizioni non-antropocentriche attribuiscono invece valore alla natura in sé e sono costituite da un insieme di declinazioni differenti. Al suo interno si distinguono ancora due filoni. Il primo è fondato sulle “strategie di estensione”, per cui si attribuisce valore a delle caratteristiche degli esseri umani che poi vengono cercate in entità non-umane per farle entrare nel perimetro delle entità aventi valore intrinseco. Appartengono a questo filone, ad esempio, lo *zoocentrismo* e il *biocentrismo*. Il secondo filone si fonda sull’idea che il valore derivi dall’essere di tutte le cose parti della natura, quindi rientrano

in esso le prospettive olistiche della *considerazione universale*, per la quale il valore intrinseco è attribuito a tutte le cose (siano esse viventi o meno) e l'*ecocentrismo*, che si configura invece come la posizione radicalmente più lontana nel suo includere entro la sfera della considerazione morale gli ecosistemi considerati nel loro insieme.

Volendoci occupare di etica ambientale urbana, consideriamo che le posizioni dell'antropocentrismo forte sono inaccettabili, ma anche che le posizioni non-anthropocentriche entrano in cortocircuito quando si tratta della città. Esse hanno reso inclini molti filosofi a concentrarsi esclusivamente sui modi attraverso i quali attribuire valore alla natura de-umanizzata e a ciò che è quanto di più lontano rispetto agli ambienti marcatamente antropomorfizzati (la wilderness), producendo un pensiero assiologico della natura – vale a dire atto a derivare doveri da valori – che fatica a fare i conti con l'Antropocene.

L'Antropocene è uno dei grandi temi della contemporaneità. Si tratta di un concetto vasto, utilizzato per descrivere il nostro tempo e l'impatto delle attività umane sulle altre forme di vita della terra, e occorre frequentamente quando si parla di cambiamento climatico. Nell'Antropocene, non v'è entità terrena, sistema o processo che si sottragga dall'influenza e dalle conseguenze dell'attività umana. L'Antropocene è un concetto nato in seno ad un ragionamento più storico che geologico, ma un certo numero di geologi concorda sul fatto che esso possa divenire una vera e propria era geologica che metta fine all'Olocene.

Si possono dare diverse definizioni dell'Antropocene. Le più valide, che si fondano su evidenze innegabili, sono quella sociale e quella sistemica. Dal punto di vista sociale si ricomprendono nell'Antropocene l'impatto dell'umanità sul pianeta, le trasformazioni del paesaggio, l'urbanizzazione, l'estrazione delle risorse e l'accumulo di rifiuti, così come la distruzione o l'alterazione di processi naturali come il ciclo dell'azoto. La definizione sistemica, per cui la Terra è un'entità totale, considera sia le prove stratigrafiche dell'attività umana che il cambiamento climatico, oltre ai tassi più rapidi di

estinzione delle specie. Far entrare l'elemento dell'Antropocene nel nostro discorso ci permette di mettere in luce un elemento chiave per segnalare l'insufficienza delle tesi non-antropocentriche nel dibattito su città e ambiente.

Le visioni non-antropocentriche si fondano sull'implicito rigetto di qualunque tipo di problema che possa essere specifico dell'ambiente antropogenicamente creato. Se l'Antropocene è innegabile e quindi nulla più può essere considerato come pienamente naturale e slegato dall'uomo, il non-antropocentrismo risulta una postura inadeguata.

Inoltre, il non-antropocentrismo è responsabile di quello che Light chiama *bias anti urbano*. Alla base di questo *bias* vi è un assunto che serpeggia nei discorsi non antropocentrici: si dà cioè per scontato che vi sia equivalenza diretta tra ragione strumentale capitalista e antropocentrismo.

Il punto di vista che invece non sorvola sulla necessità di riflettere sull'Antropocene e sugli ambienti pesantemente antropomorfizzati è l'*antropocentrismo debole*. Questo tenta di attribuire valore alla natura a partire da ragioni antropocentriche che non riducono la questione del valore all'utilitarismo. Nell'attribuire valore, l'antropocentrismo forte segue solo le preferenze sentite degli esseri umani che, adottando uno sistema di valori consumistico, concepiscono la natura solo come qualcosa che deve essere sfruttato per soddisfarlo. L'antropocentrismo debole muove invece da preferenze valutate, e quindi è in grado di riconoscere come le preferenze sentite possano essere razionali o meno, fornendo le basi per criticare valori meramente utilitaristici nei confronti della natura.

L'antropocentrismo debole fornisce una base efficace per la priorizzazione morale delle problematiche complesse che quesiti di natura ambientale che nei contesti urbani si legano a diseguaglianze su più livelli. Assegnare una priorità morale vuol dire stabilire l'ordine in base a cui qualcosa o qualcuno viene investito di considerazione morale. Questo tipo di attribuzione richiama alla valutazione e all'agire sia i decisori pubblici che i singoli individui.

1.2 La Giustizia Ambientale Urbana

Per giustizia ambientale si intendono le narrazioni e le concezioni emerse storicamente per la rivendicazione di giustizia o per la cessazione di ingiustizia ambientale. Queste hanno concorso alla formazione di un paradigma della giustizia ambientale.

I movimenti ambientali nascono negli anni Settanta negli Stati Uniti, in concomitanza della costruzione sociale dei problemi ambientali. Inizialmente, questi si sono raggruppati in movimenti contro l'inquinamento provocato dai rifiuti tossici e movimenti contro il razzismo ambientale.

Già i movimenti per i diritti civili guidati da Martin Luther King Jr. negli anni Cinquanta manifestavano i disagi dovuti alla diseguale distribuzione dei rischi ambientali ai danni degli afroamericani. Negli anni Settanta, le lotte sindacali degli agricoltori immigrati in Nord America si attivarono per le rivendicazioni in merito alle condizioni lavorative, discriminazione e intossicazione da pesticidi. La svolta in merito ai movimenti contro l'inquinamento da rifiuti tossici si ebbe con il caso di Love Canal nel 1978, quando venne fuori che un quartiere di 15 ettari era stato edificato a ridosso di un'area che aveva per decenni accolto i rifiuti tossici di una nota azienda chimica. In quell'occasione il presidente degli Stati Uniti Carter proclamò, per la prima volta nella storia del paese, lo stato di emergenza per rischio tecnologico. Il movimento di protesta contro quella condizione portò al ricollocamento di oltre 900 famiglie.

Altra pietra miliare per il movimento contro il razzismo ambientale fu il caso della contea di Warren nel 1982, riguardante la costruzione di una discarica di rifiuti pericolosi a ridosso della comunità di Afton, abitata prevalentemente da afroamericani. Alla fine, la discarica fu costruita, ma l'interesse destato dalla vicenda portò allo stilare di un report governativo che confermava l'alta incidenza di discariche pericolose a ridosso di aree abitate da comunità di poveri e di minoranze etniche. Questo sdoganò la

formula *razzismo ambientale*, che fa emergere un principio partecipativo della giustizia ambientale che parte dal basso. Negli anni Novanta, avviene una nuova svolta: si adottano i 17 Principi di Giustizia Ambientale nel primo summit nazionale per la Popolazione di Colore per il Controllo dell'Ambiente e si passa dal paradigma della lotta *contro* le ingiustizie al paradigma della lotta *per* la giustizia ambientale. Si passa quindi da una fase negativa che reagisce al PIBBY (*Place In Blacks' Back Yard*) con il NIMBY (*Not In My Back Yard*), ad una fase positiva dell'EEM (Environmental Equity Movement) prima e del EJM (Environmental Justice Movement) guidata da proteste globali in nome del NIABY (*Not In Anyone's Backyard*). Le proteste così socialmente orientate segnarono un'importante presa di posizione antropocentrica: la preservazione dell'ambiente naturale diventava in questo modo una condizione necessaria della giustizia sociale.

Una volta costituito, il principio di giustizia alla base del paradigma per la giustizia ambientale è basato su tre dimensioni interconnesse della giustizia: *distribuzione, riconoscimento e partecipazione*. La partecipazione fa da collante della distribuzione e del riconoscimento, in quanto il principio di partecipazione democratica e partecipativa è il presupposto perché si realizzi la giustizia sociale.

Si evidenzia, però, che le riflessioni sulla giustizia ambientale risultano anche esse refrattarie a dedicare uno spazio specifico alla giustizia ambientale calata nella specificità della dimensione urbana. Parlare di giustizia ambientale urbana vuol dire situarsi nell'intersezione tra i discorsi sulla giustizia, sull'ambiente e sul "sistema sociale globale" rappresentato da quella forma di organizzazione del vivere, dell'interagire e dell'esistere in comunità che è la città.

Molti dei rischi ambientali che hanno dato vita a iniziative e movimenti atti a limitarne i danni all'ambiente si sono manifestati nelle città, in particolar modo nelle periferie: ma la loro correlazione alla dimensione dell'*urbano in quanto tale* ha trovato poco spazio nella letteratura dedicata

all'argomento della giustizia ambientale. La dimensione urbana è stratificata e complessa, e si nota come la giustizia ambientale urbana abbia un profondo legame con il razzismo ambientale. Uno studio del 1994 mostra che, negli Stati Uniti, le problematiche ambientali che attivavano movimenti per la giustizia ambientale erano per la maggior parte nati nelle città e riguardavano comunità a maggioranza nera. Si parla quindi anche di *razzismo strutturale*, per cui privilegiare i bianchi a discapito delle persone di colore è implicito nel tessuto profondo della società. La forte correlazione tra diseguaglianze ambientali in città e razzismo ambientale è evidente, così come è spesso opportuno parlare di *classismo ambientale*.

2. La città e i suoi rifiuti

2.1 L'ambiente, la città e la forma urbana

Per portare in luce la specificità della dimensione urbana e il modo in cui essa si interseca con le questioni di giustizia e di ingiustizia ambientale si è condotta una disamina filosofica delle posizioni di Henry Lefebvre e di David Harvey nel loro affrontare la questione filosofica della città e l'affermazione del *diritto alla città*.

Ragionare di città e ambiente impone di dare un perimetro di etica ambientale, che, nel caso dell'antropocentrismo debole, presuppone che a parlare di ambiente sia sempre l'essere umano, e quindi un'etica ambientale non-antropocentrica ha un limite importante. Se ci si muove da come Fernando Savater intende l'etica, sulla scorta di Spinoza, questa si dà solo come autoaffermativa, poiché l'etica si fonda nella volontà del soggetto di volersi conservare nel suo essere e di perfezionarsi. L'etica è quindi di per sé egoistica ma non egocentrica, in quanto il sé che essa vuole conservare è una categoria sociale che non ha significato senza l'altro-da-sé. Pertanto, ogni fine altruistico è subordinato a un fine coerente con l'autoaffermazione del soggetto che lo pone. Bisogna prendere atto della necessità di muoversi con cautela entro lo spazio dell'antropocentrismo etico, avendo cura di avere una *idea adeguata di anthropos* che includa consustanzialmente il valore degli esseri non-umani che si dignificano di essere valorizzati.

Se il bene per l'uomo non può essere perseguito se non attraverso la tutela e la cura di questi esseri, agire per essi sarà identico ad agire per l'uomo, e l'etica manterrà il suo fondamento.

Per quanto riguarda la definizione di ambiente, oggi dobbiamo considerare il nostro essere temporalmente situati al di qua della soglia concettuale fissata dalle etichette quali Antropocene, Capitalocene e Wasteocene: questo impone di prendere atto del nostro trovarci nel mezzo un'era in cui modificazioni ambientali risentono profondamente dell'impronta umana. La pervasività fattuale e potenziale della tecnica è ormai così profonda e radicata da consentire che si affermi l'avvenuto decadimento del dualismo tra *natura* e *cultura per ragioni storiche*. Di conseguenza, parlare di ambiente non coincide con il parlare di natura. Ciò che prima si indicava con la parola *natura* si aggiunge alla sfera di ciò che cadeva sotto la designazione di *cultura* (di tutto ciò che è inteso come *artificio, opera, prodotto*). Per tentare una delimitazione di cosa è la natura ibrida di oggi, si potrebbe affermare che essa è quanto la tecnica lascia che abbia la parvenza di non essere *interamente* artificiale. In questo perimetro l'ambiente urbano non si distingue più dall'ambiente non urbano sulla base di una netta separazione dovuta al grado di traccia antropica che esso segnala.

Per cogliere la specificità dell'urbano, ritornano attuali le riflessioni di Lefebvre e di Harvey. Entrambi si rifanno alla tradizione marxista, adottando il materialismo dialettico che, nella loro accezione, ha al centro della sua metodologia un'idea di totalità che non sta né nella mera somma delle parti né in qualcosa che emerge al di sopra di queste: la totalità è intesa in senso relazionale, in quello che si può chiamare *strutturalismo operativo*. Le relazioni tra gli elementi all'interno di una struttura vengono quindi indagate per il loro esprimere certe regole secondo cui la totalità stessa si trasforma. La totalità, infatti, tende a plasmare le parti di modo che esse preservino l'esistenza e la struttura generale del tutto, come il capitalismo che plasma elementi e relazioni per riprodursi. Secondo Harvey, anche la stessa urbanità è un insieme di relazioni sociali che rispecchiano le relazioni esistenti nell'intera società. Queste relazioni devono esprimere le leggi secondo cui i fenomeni urbani sono strutturati, regolati e costruiti.

Lefebvre invece opera a partire nozione di forma, che non si può cogliere come pura e slegata dal suo contenuto. Lo stesso pensiero non può cogliersi estrinsecandosi dal divenire, e questa forma dell'esistere è quella della *simultaneità*, che corrisponde alla *forma urbana*. Per questo, come oggetto, l'urbano non si può mai dare come compiutamente presente alla riflessione, e non si può scorporare la città pratico-sensibile dall'urbano inteso come insieme di relazioni.

C'è una reciprocità tra la nascita della filosofia e la nascita della città greca. La suddivisione tra campagna e città con la separazione del lavoro che essa permette, consente l'emergere, tra le diverse attività intellettuali, della filosofia stessa. Il *logos* filosofico dei greci "è in sé anzitutto una selezione di ciò che ha bisogno di un riparo". La raccolta del lavoro filosofico è analoga e inscindibile dalla raccolta delle risorse dalla campagna della città greca. L'urbano è quindi fondato sul *valore d'uso* che si fonda sul concetto creativo di *opera*, come dimostra il fatto che, storicamente, l'uso principale della città, delle strade e delle piazze è la festa. La sua *ratio* è quindi opposta a quella dell'economia capitalista che si fonda sul *valore di scambio* e fa perno sulla *merce-prodotto*. Il capitalismo distrugge l'urbanità, e nel distruggerla questa resta come spettro che fa sorgere la rivendicazione del bisogno di valore d'uso. Il diritto alla città è quindi diritto alla fruizione del simultaneo che si dà nella forma di vita urbana. Deriva dal bisogno antropologicamente fondato di attività creativa, di opera, di informazione, di simboli, di immaginazione, di attività ludiche e di incontro. Questo diritto si esprime in due modi: da una parte il diritto a partecipare, inteso come il diritto degli abitanti a svolgere un ruolo attivo nella produzione dello spazio urbano, e dall'altra il diritto all'appropriazione dello spazio urbano, come elemento alla base per le relazioni urbane intese come antitetico a quelle delle logiche di accumulazione capitalista.

2.2 I rifiuti urbani

Intersecando la questione urbana e il diritto alla città con le questioni ambientali ci porta a considerare la prima e più evidente problematica ambientale che emerge in città e che compromette il diritto alla fruizione del simultaneo, ovvero la problematica dei rifiuti urbani. Intendendo per rifiuto ciò che una comunità espelle nell'atto creativo di ordinare il suo spazio di vita, il rifiuto si dà come l'insieme di ciò che non è più degno di essere identificato nella sua specifica individualità cosale, pur conservando una traccia rinvenibile di questa cosalità, o del suo essere (stato) frammento di essa.

L'analisi antropologica di Douglas in *Purezza e pericolo* mette al centro la dimensione spaziale: ciò che è considerato sporco, cioè da rifiutare, è una "faccenda fuori posto", ed è una minaccia per il buon ordine che una comunità attivamente ricerca perché spezza la continuità e la completezza su cui si fonda la *sanità*. Viney, con la sua filosofia delle cose, considera invece la dimensione temporale che riguarda il rifiuto. I rifiuti costituiscono e segnano il tempo nel loro venire raccolti, marcando il tempo di utilizzo che fa transitare un oggetto dal suo essere per sé ad un suo essere rifiuto. Infatti, noi creiamo i rifiuti rimuovendo una cosa dall'uso o rimuovendo l'uso da una cosa, ma in entrambi i casi il tempo di quell'oggetto viene a dividersi tra tempo dell'uso e tempo di scarto. Scartare (rifiutare) è porre fine all'uso e insieme porre uso alla fine: l'umano esitare davanti ai rifiuti si sdoppia in un duplice percepire la discontinuità con ciò che è ordinato, che ha *senso*, e la continuità della cosa o del frammento di cosa scartata con ciò che era, poiché ne serba la traccia.

La simultaneità al cuore dell'urbanità è in una relazione paradossale con ciò che è rifiuto, poiché la rottura della continuità spaziale e temporale simbolica ed estetica la impediscono, eppure il rifiuto è impossibile che non ci sia anche come conseguenza dell'aver fruito del valore d'uso della città. Il problema dei rifiuti urbani nasce con la stessa nascita della città. Nella città di Troia i rifiuti erano gettati in strada; Roma e Atene furono le prime città occidentali a dotarsi di discariche municipali. Nel medioevo le città si organizzano per separare i rifiuti dagli spazi cittadini per i problemi sanitari connessi alle carcasse. Con le città industriali e il sovraffollamento vi è un netto peggioramento delle condizioni

ambientali urbane. Appare ben chiaro, come nell'esempio di Melosi della Boston di fine Ottocento, che i modelli di smaltimento fanno fatica a stare dietro all'esponenziale aumento delle popolazioni urbane. Al netto di tentativi più o meno riusciti di migliorare i processi di raccolta e smaltimento dei rifiuti urbani, al giorno d'oggi le disuguaglianze ambientali urbane si tengono in una interdipendenza che assicura ai ricchi del pianeta (e, salvo casi particolari, ai ricchi delle città e ai loro quartieri) di beneficiare di un minore incombere su di essi (sulle loro vite, nelle loro strade e nelle loro piazze) dei fardelli socio-ambientali dovuti alla presenza dei rifiuti urbani.

La definizione di rifiuto urbano, nell'ambito della giustizia ambientale, deve allargarsi per includere in essa non solo quelli che sono effettivamente i rifiuti in quanto scarti ma anche quelle parti dell'ambiente costruito che ricadono sotto l'ambito del paesaggio urbano e dell'urbanistica che hanno le medesime caratteristiche ontologiche che contraddistinguono i rifiuti. I ghetti urbani sono delle discariche urbane in quanto contengono ciò che va rimosso, l'eccesso, lo scarto, e lo tengono a distanza dagli spazi atti ad accogliere gli "integrati". I palazzi, le strade, le piazze di queste aree sono i rifiuti contenuti in queste discariche che a loro volta creano quelle che Bauman chiama "vite di scarto", ovvero dei "rifiuti umani". Queste aree accolgono gli esuberanti della società dei consumatori, individui molto vicini all'*homo sacer* del diritto romano, che è individuo posto fuori sia dalla giurisdizione umana che da quella divina.

I rifiuti urbani non consentono la fruizione dell'urbanità per una incompatibilità ontologica, simbolica ed estetica tra ciò che è rifiuto e ciò che è città. Inoltre, i rifiuti urbani creano dei rifiuti umani, esclusi al massimo grado tra i fruitori di una condizione di vita in cui possa trovare posto il godimento effettivo del diritto alle città che pure essi abitano.

La cornice di un'etica ambientale urbana che questa ricerca vuole riaffermare come in grado di problematizzare le disuguaglianze per il suo essere attuale e mobilitante è quella del Wasteocene.

3. Il Wasteocene: le ingiustizie nell'era degli scarti

3.1 Il Wasteocene

Wasteocene è un'idea proposta dallo storico dell'ambiente Marco Armiero e del giornalista Massimo De Angelis e sviluppata poi in diverse pubblicazioni e interviste da Armiero come paradigma inteso a “stimolare un discorso maggiormente critico sull'Antropocene, le sue vicende e i suoi racconti”. Al centro dell'idea di Wasteocene c'è l'idea che i rifiuti siano la vera essenza dell'Antropocene e che questi plasmano il mondo in una gigantesca discarica. Il Wasteocene presuppone un capitalismo inteso come Necro-Capitalismo, che si riproduce proprio in virtù di una necessaria opera di intossicazione e di contaminazione dei corpi e delle cose. In questo sistema, l'ordine dominante riproduce sé stesso e genera ricchezza e sicurezza per alcuni alterizzando coloro che devono essere esclusi.

Al centro del Wasteocene ci sono le relazioni socio-ambientali, e quindi il Wasteocene rifiuta la reificazione dell'inquinamento perché non è visto come causato dalle emissioni in quanto tali bensì dalle relazioni socio-ecologiche che le producono.

Il termine indirizza una critica alla parola Antropocentrismo, giudicata eccessivamente neutra poiché spalma la responsabilità della crisi ecologica all'umanità tutta. In questo senso, il Wasteocene è un Capitalocene, quindi una forma di eco-marxismo, che però si concentra sugli *outcomes* del Necro-Capitalismo che sono fondamentali per la sua riproduzione. In questa prospettiva diventa significativo il fatto che il Wasteocene toglie l'attenuante della non-intenzionalità della crisi ecologica che invece presuppone l'Antropocene.

Nel discorso sul Wasteocene hanno una dimensione rilevante le narrazioni. Il modo di raccontare le vicende plasma le identità collettive, e le *narrazioni del padrone* sono puntualmente imbastite per nascondere i lati peggiori delle *forze di riproduzione* che mantengono inalterate le relazioni di scarto. Lo stesso Antropocene può essere visto come una narrazione del padrone, in quanto spalma le responsabilità su tutta l'umanità e permette di esaltare i risultati della crescita moderna, ponendo la crisi ecologica

come un danno collaterale che però l'umanità potrebbe arrestare grazie a quella stessa tecnica avanzata che l'ha creata. Un caso esemplare di narrazione del padrone è quello del disastro della diga del Vajont del 1963. 2000 persone morirono a causa della spregiudicatezza di un'azienda idroelettrica e della complicità dello stato, ma la vicenda fu poco raccontata e posta come fatalità. Emblematica opera di addomesticamento della memoria collettiva è stata la distruzione del cimitero pieno di lapidi con incisioni non addomesticate, che denunciavano il disastro come una strage figlia della speculazione, in favore di un monumento ufficiale alla memoria che annullava quei messaggi.

3.2 La città nel Wasteocene

Il caso che invece si è analizzato più nel profondo come manifestazione del Wasteocene nella dimensione urbana e conseguente compromissione del diritto alla città è quello dell'emergenza rifiuti in Campania e delle acute crisi di smaltimento verificatesi nelle aree ad altissima densità abitativa di Napoli e dintorni.

L'emergenza rifiuti è iniziata nel 1994, quando è stata istituita un'autorità commissariale (il Cerc). Lo stato di emergenza è durato fino al 2012 e ha di fatto soppresso la dialettica democratica in merito alla questione ecologica in Campania, affidando tutto nelle mani del Commissario. La partecipazione è stata revocata, e ciò ha permesso che il regime emergenziale ponesse in atto delle strategie volte a prolungare l'emergenza per interessi economici legati ad una società appaltatrice dei servizi di smaltimento.

Il biennio 2007-2008 fu il momento climatico della crisi. La riapertura, tra le altre, delle discariche dei quartieri periferici di Napoli Pianura e Chiaiano e quella nel limitrofo comune di Quarto attivarono una durissima protesta da parte dei cittadini che venivano designati come comunità subalterne su cui avrebbe gravato il peso maggiore della crisi dei rifiuti. Il modo in cui i media nazionali hanno raccontato i

disordini e le proteste per i rifiuti urbani in quegli anni è stato quello di rappresentarli come privi di senso per assenza di soluzioni alternative e con legami alla mafia locale, in una vera e propria criminalizzazione della protesta. Parallelamente, furono esaltate le superficiali operazioni di pulizia messe in atto dal governo nazionale, salutate invece scetticamente dagli attivisti, il cui monitoraggio portò alla scoperta di 1000 discariche abusive nell'hinterland napoletano e a contare 13 milioni di tonnellate di rifiuti smaltiti illegalmente tra il 2007 e il 2009. Inoltre, dai dati ufficiali forniti da Arpac e dalla società appaltatrice, spariscono nel nulla 2 milioni di tonnellate di rifiuti tra il 1997 e il 2007.

Il caso dell'emergenza rifiuti di Napoli e la sua gestione tramite la soppressione del dialogo democratico a vantaggio di interessi economici si presta a essere il paradigma wasteoceno. E tuttavia, proprio perché la questione dei rifiuti urbani non è una questione ambientale "lontana dagli occhi", ma ben presente e cucita insieme alle diseguaglianze sociali ampiamente presenti in una metropoli come il capoluogo campano, questa ha suscitato una politicizzazione inaspettata delle diseguaglianze, andando a rinvigorire la protesta e il dibattito collettivo proprio laddove il metodo commissariale avrebbe dovuto sedare gli animi anteponendo l'efficacia incontestabile della tecnocrazia.

La questione ambientale sollevata dalla crisi dei rifiuti, oggettivamente spaventosa anche solo per la quantità di contaminazione che ha arrecato al territorio e ai suoi abitanti, umani e non, è stata così fortemente sentita e ha provocato così tanta mobilitazione anche perché toccava da vicino una comunità urbana imponente (2 milioni di abitanti tra Napoli e la sua conurbazione, nella zona a più alta densità abitativa d'Italia) e affliggeva la sua vita nel quotidiano con una evidenza impossibile da ignorare. La possibilità di vivere l'urbanità della strada e delle piazze a Napoli, nel biennio di massima acuitizzazione della crisi del 2007-2008, è stata enormemente limitata anche nelle zone da sempre teatro della più intensa vita partenopea, e completamente soppressa nelle aree periferiche. L'urbanità di Napoli era in un certo senso sparita, sommersa letteralmente da un mare di rifiuti.

Conclusione

L'Antropocene in città non si vede. L'Antropocene attribuirebbe la crisi rifiuti in Campania al fatale esito della somma dei comportamenti individuali di *tutti* i Campani, senza distinzioni. La responsabilità è spalmata, i responsabili non vengono nemmeno consegnati al giudizio della Storia. Abbiamo bisogno del Wasteocene per risalire ai responsabili dalla manifestazione materica dello *scarto*. L'esigenza umana di associarsi e di vivere in città deve coesistere con l'esigenza di tutelare delle condizioni ambientali abitabili per l'essere umano e per le altre specie: per rivendicare questa forma di giustizia ambientale urbana, bisogna adottare un'etica ambientale urbana che sia fondata su un antropocentrismo debole che non faccia scomparire la città e che responsabilizzi, tramite un aumento sostanziale della partecipazione democratica, l'utilizzo della tecnica che produce e muove gli scarti.

Adottando la lente del Wasteocene, emergono diversi motivi per cui si rende necessario partire dalla città per rivolgersi contro la crisi ecologica.

Il primo motivo è che in città vive la maggior parte dell'umanità.

Il secondo motivo è che in città si è assuefatti alla pervasività dei rifiuti e raramente si cerca di risalire alle cause strutturali.

Il terzo motivo è che oggi il diritto alla città si lega inscindibilmente al diritto a un'ambiente salubre, e una partecipazione civile che rivendica una cosa, implicitamente rivendica l'altra.

Quarto, e ultimo, il Wasteocene è un'idea globale perché la sua manifestazione è globale, non ha frontiere, e le interconnessioni del mondo contemporaneo fanno sì che solo una ricalibrazione sistemica del capitalismo che parta dalla coscienza urbana e ambientale possa consentire di andare oltre i tentativi parziali o superficiali di porre un freno alla crisi ecologica in atto e in espansione.