



CORPI INTERCONNESSI.

TEORIE E POLITICHE DELL'INTERDIPENDENZA

di *Arianna Sechi*

[cirsde}
centro interdisciplinare di ricerche
e studi delle donne e di genere



UNIVERSITÀ
DI TORINO

SS
STUDI DI GENERE

Studi di Genere
Quaderni di Donne
& Ricerca **n.19**

Arianna Sechi

Corpi interconnessi.
Teorie e politiche dell'interdipendenza

Collana “Studi di Genere. Quaderni di Donne & Ricerca” - Vol. 19

2026

CIRSDe – Centro Interdisciplinare di Ricerche e Studi delle Donne e di Genere

Università degli Studi di Torino

www.cirsde.unito.it

cirsde@unito.it

Immagine di copertina: Foto di [Maksim Šišlo](#) su [Unsplash](#)

ISBN: 9788875904135

ISSN: 2533-2198



Quest'opera è distribuita con Licenza [Creative Commons Attribuzione - Condividi allo stesso modo 4.0 Internazionale](#)

Indice

Prefazione	4
Corpi interconnessi. Teorie e politiche dell'interdipendenza	8
Introduzione.....	8
L'interdipendenza dei corpi.....	10
1.1 Corpi politici: adottare un approccio intersezionale	11
1.2 Tentacoli e rifugi: intessere relazioni multispecie.....	15
2. Teorie dell'interdipendenza.....	19
2.1 L'etica della cura.....	20
2.2 Le teorie ecofemministe	27
3. L'alleanza dei corpi per una nuova biopolitica	35
3.1 La politica dei <i>commons</i>	36
3.2 Le pratiche dell'ecopedagogia	43
Conclusioni: fare rete nel gelo antartico.....	53
Bibliografia.....	56
Abstract.....	62

Prefazione

Pensiero genuino e legami magistrali

Un volume che nasce da una bellissima tesi, porta in sé la genuinità di un percorso di ricerca che nasce radicato alla base, vale a dire in quell'*humus* rappresentato dal percorso relazionale e scientifico che si crea (o si dovrebbe creare) tra laureanda/o e relatore/relatrice di tesi e che sostanzia il rito conclusivo di un corso di studi.

Corpi interconnessi. Teorie e politiche dell'interdipendenza è una rielaborazione parziale dell'eccellente tesi di Arianna Sechi, discussa nel Corso di Laurea in Scienze Filosofiche, e che ho avuto il piacere e l'interesse di condurre in qualità di relatrice. La tesi, da cui è tratto il libro, è stato il nostro terreno di incontro e di dialogo più significativo e prolungato, su quelli che sono diventati i nostri comuni interessi: le filosofie femministe, l'ecofemminismo, l'etica della cura e, più in generale, i percorsi del pensiero femminile che si sono concentrati sulle prospettive di rigenerazione ecologica.

Riconoscere l'interdipendenza dei corpi

«Niente è connesso a tutto, tutto è connesso a qualcosa» (Donna Haraway, 2019, 52).

Il tema dell'interdipendenza dei corpi è centrale in questo momento di crisi multidimensionali e di transizione epocale per immaginare e pensare alternative alla ragione occidentale e al pensiero moderno, comunque vogliamo chiamarlo. Una ragione che per secoli ha insistito nel rappresentare i soggetti come autonomi, autosufficienti, disincarnati, separati e scissi nei tanti dualismi che l'hanno sostanziata: natura e cultura, emozioni e ragione, donne e uomini, privato e pubblico e l'elenco potrebbe continuare. Una ragione che ha estromesso moltissime soggettività, concentrandosi su relazioni di dominio tra i poli dei tanti dualismi.

Le varie crisi che stiamo vivendo e la crisi ecologica come una loro sintesi, ci racconta la fine di una narrazione violenta patriarcale, colonialista e capitalista tra dualismi, che si

scontra con una ritrovata necessità di ri-connettere, di tessere e integrare, di guarire le scissioni mettendo al centro nuove ipotesi di convivenza e di sostenibilità della vita e del pianeta che abitiamo.

Il percorso teorico proposto da Arianna concentra i suoi sforzi sull'importanza del riconoscimento e della valorizzazione della rete di interdipendenza che ci lega alle altre forme di vita con le quali condividiamo il pianeta e alla necessità di accrescere la consapevolezza che ogni corpo è connesso ad altri corpi, capaci attraverso delle pratiche, di creare relazioni, legami, comunità.

Soffermandosi sul pensiero di Donna Haraway, sui contributi dell'ecofemminismo e poi sull'etica della cura, a partire da autrici come Joan Tronto e The Care Collective, il concetto di interdipendenza viene ben articolato e viene restituito a prospettive teorico-pratiche con un radicamento concreto. Vorrei ora soffermarmi brevemente su qualche suggestione tratta dalle pagine più brillanti della riflessione di Arianna, che riguardano il dialogo con il pensiero di Donna Haraway.

Compost e collaborazione: a partire da Donna Haraway

La riflessione sulle interconnessioni dei corpi trova in Donna Haraway un importante contributo femminista, che permette di guardare oltre il legame e le relazioni che uniscono gli esseri umani per arrivare alle altre forme di vita e a una interdipendenza più che umana, capace di riconnetterci con il complesso sistema vivente e le relazioni tra le specie.

«Nessuna specie agisce da sola, neanche una specie arrogante come la nostra, che finge di essere fatta da bravi individui che agiscono in base ai copioni della cosiddetta modernità occidentale. Sono gli assemblaggi di specie organiche e di attori abiotici a fare la storia, sia quella dell'evoluzione che tutte le altre» (Haraway, 2019, 143).

Riconoscere l'interdipendenza delle specie è per Haraway un passaggio fondamentale per poter agire di conseguenza, agire con un "fare multispecie". Possiamo apprenderlo direttamente da alcuni animali non-umani, che in talune occasioni ricorrono alla collaborazione interspecie per sopravvivere. Arianna Sechi cita uno dei molteplici insegnamenti racchiusi in *Undrowned. Lezioni di femminismo Nero dai mammiferi marini* (2023), un saggio di Alexis Pauline Gumbs che contiene diciannove meditazioni

riguardanti quel che possiamo imparare dai mammiferi marini. La quinta meditazione, intitolata “Collabora”, indica una strada per superare la solitudine e l’individualismo come malattie del tardocapitalismo, attingendo visione e ispirazione dal comportamento dei delfini:

«Le stenelle maculate pantropicali sono nuotatrici sincronizzate e creatrici di comunità. Viaggiano in banchi di centinaia, ma all’interno dei banchi si organizzano in gruppi di venti esemplari, o anche meno, e coordinano i loro tuffi e le loro meravigliose acrobazie in modo che siano in perfetta sincronia. Nell’oceano partecipano a collettivi interspecie dinamici formati da altri delfini (in particolare le stenelle dal lungo rostro), tonni pinna gialla e uccelli marini. Gli scienziati hanno diverse teorie sulle ragioni di questo comportamento, la maggior parte delle quali può essere riassunta da queste parole: sapere con chi sono le aiuta a sapere dove sono e dove vogliono essere. Forse è un elemento della loro resilienza pantropicale. Perché, nonostante i gravi e ingenti danni causati da decenni di soffocamenti nelle reti da tonno, le stenelle maculate rimangono una delle specie di delfini più numerose del pianeta» (Gumbs, 2023, 63-64).

Donna Haraway è certamente una delle più interessanti e originali teoriche della rigenerazione ecologica, che spiega il bisogno di passare da Antropocene e Capitalocene a teorie “compostiste” che porterebbero a Chthulucene (2020), a immaginare e rendere possibile una transizione tra un umanesimo moderno giunto al suo esaurimento a causa della dicotomia natura-cultura e il relativo decentramento dell’umano in relazione al mondo materiale, alle tecnologie e alle altre specie. Per Haraway c’è la possibilità di sperimentare composizioni socio-materiali più ricche e convivenze multispecie più sostenibili, immaginando modelli radicalmente alternativi di convivenza e nuove parentele (Haraway, 2020). Oltre il postumanesimo, c’è il compostismo.

«È proprio la materia compost a farsi indispensabile per considerare oggi la trasformazione, accogliendo la simbiosi come stimolo a pensare e agire a partire dalla vulnerabilità di questo momento, e da qui provare a esplorare nuove forme del desiderio e nuove frontiere tra la vita e la morte, anche per ripensare il nostro ruolo negli ecosistemi fuori dalle gerarchie dell’umano» (Ferrante, 2022, 21).

Secondo Donna Haraway (2019), è necessario abbandonare l’Antropocene per spostarci nello “Chthulucene”, un tempo-spazio di coabitazione multispecie fondato sul riconoscimento del tessuto di interconnessioni di cui gli esseri umani sono parte. Si tratta di spostare lo sguardo dall’individualità dall’essere umano ai legami che uniscono diversi

soggetti e soggettività. Il mondo inteso come un sistema complesso e in continua evoluzione, è abitato da creature che si condizionano a vicenda, e che fanno parte di una fitta rete di interdipendenze che include ogni specie animale. «Haraway utilizza il termine *humus* per definire l'insieme multispecie e simpoietico che comprende tutte le specie animali - tra cui, ovviamente, anche quella umana. La storia dell'evoluzione è infatti il risultato di assemblaggi e interazioni, coerentemente con quanto sostenuto anche dalle teorie evolutive della simbiogenesi» (Sechi, 12).

La nostra sopravvivenza dipende da una rete di relazioni ecologiche e materiali che vanno oltre la sfera umana: è questo fitto intreccio di legami a essere realmente al centro della storia terrestre, di cui siamo soltanto una piccola parte. La collaborazione interspecie è dunque una pratica consolidata tra gli altri animali, che anche noi esseri umani potremmo apprendere. La cooperazione, in un'ottica interspecie, può trovare nelle pratiche di cura delle forme concrete di attuazione e strategie di tutela e rifugio per tutte le specie che ne hanno bisogno e ne avranno bisogno in futuro.

Concludo queste righe con l'augurio che il contributo di Arianna Sechi si inserisca con grazia e senso nelle traiettorie imponenti delle traiettorie del pensiero femminile e femminista.

Antonietta De Vita

Prof.ssa Associata di Pedagogia Generale e Sociale
Dipartimento di Scienze Umane, Università degli Studi di Verona

Introduzione

Questo elaborato nasce dall'urgenza di individuare nuovi approcci per rispondere alle numerose crisi che, intrecciandosi tra loro, segnano la nostra epoca. Le sfide globali attraversano attualmente molti ambiti, da quello socio-politico a quello economico e ambientale, includendo problemi come l'emergenza climatica, la distruzione degli ecosistemi, le guerre, le disuguaglianze e la precarietà, contribuendo a spingere il nostro pianeta verso una catastrofe irreversibile. Si tratta di un disastro di ordine mondiale che non coinvolge soltanto noi esseri umani, ma anche tutte le altre creature presenti sulla Terra. Alla base di questo lavoro vi è l'idea che questo scenario di crisi sia in parte dovuto proprio al mancato riconoscimento e alla scarsa valorizzazione della rete di interdipendenza che ci lega alle altre forme di vita con le quali coabitiamo il pianeta.

L'elaborato analizza dunque il concetto di interdipendenza dei corpi, spostando l'attenzione dall'individuo come entità autosufficiente alle relazioni tra soggetti diversi, indicando una possibile via per contrastare le crisi nelle quali siamo tutte e tutti coinvolti. Gli obiettivi principali consistono nel dimostrare che ogni corpo è connesso ad altri corpi e nel promuovere pratiche capaci di riconoscere e di valorizzare questi legami.

Definiremo innanzitutto il concetto di interdipendenza esplorando i legami tra esseri umani e tra specie animali: nel primo capitolo ci occuperemo quindi di analizzare la rete di connessioni di cui noi esseri umani facciamo parte, mettendo in luce le dinamiche oppressive che l'attraversano e situandola all'interno di un orizzonte più ampio, che comprende tutte le forme di vita.

Nel secondo capitolo verranno presentate due correnti di pensiero i cui principi teorici poggiano sull'interdipendenza tra esseri umani, animali non-umani e pianeta Terra: la filosofia della cura e l'ecofemminismo. La filosofia della cura indaga il concetto di dipendenza, inevitabile conseguenza della vulnerabilità umana, e contrasta l'approccio capitalistico fondato su competizione e sfruttamento, promuovendo piuttosto una trasformazione politica che valorizzi la cura come paradigma sociale orientato al benessere collettivo. L'ecofemminismo unisce invece istanze femministe, ecologiste e animaliste o antispeciste¹, sostenendo modalità di relazione con l'ambiente e con gli animali basate sulla connessione e sulla cura, aprendo così la strada alla lotta contro la violenza ambientale e contro l'oppressione animale.

Infine, nel terzo capitolo scopriremo alcuni esempi di pratiche capaci di valorizzare questa vasta rete di connessioni, prendendo spunto dalle politiche dei *commons* e dall'ecopedagogia. Analizzeremo rispettivamente come le politiche dei beni comuni e le iniziative di collettivizzazione del lavoro riproduttivo offrano numerose opportunità per migliorare la qualità di vita delle persone, riducendo l'isolamento sociale e promuovendo l'inclusività e la sostenibilità, e come la letteratura ambientale per l'infanzia e il contatto diretto con la natura possano formare individui responsabili verso l'ambiente e gli animali, integrando valori ecologici all'educazione con un approccio interdisciplinare ed esperienziale.

Attraverso questi tre passaggi, daremo prova della necessità di riconoscere i legami di interdipendenza che ci legano agli altri corpi. È proprio accettando e valorizzando la rete di connessioni di cui facciamo parte, infatti, che possiamo ripensare le nostre relazioni, elaborando forme di convivenza basate sulla cura piuttosto che sul dominio, in un'ottica di collaborazione tra esseri umani, animali non-umani e ambiente. A partire da queste premesse, nelle prossime pagine esploreremo il concetto di interdipendenza.

¹ Il termine “animalismo” indica l'insieme dei movimenti di tutela degli animali non-umani; il termine “antispecismo” si riferisce invece a una prospettiva teorica che critica la gerarchia tra specie. Per un approfondimento sulle tensioni tra animalismo, antispecismo e femminismo, si vedano Gruen, L. & Weil, K. (2012) e Timeto, F. (2024).

L'interdipendenza dei corpi

«Niente è connesso a tutto, tutto è connesso a qualcosa» (Haraway, 2019, 52). Questa breve citazione di Donna Haraway riassume perfettamente il concetto di interdipendenza inteso come la condizione di interconnessione e di mutua influenza che lega i corpi tra loro. Ogni corpo è connesso ad altri corpi, in una fitta rete di relazioni che uniscono indissolubilmente le cose, gli esseri viventi e il pianeta Terra. Non si intende qui fare riferimento a una teoria olistica volta alla totale fusione di elementi diversi tra loro: l'interdipendenza dei corpi non si configura come un grande impasto omogeneo, ma piuttosto come un filo lunghissimo, addirittura infinito, a cui sono aggrappati – con una mano, una zampa, una pinna, un'ala, un tentacolo, una protesi, e così via – innumerevoli partecipanti. I soggetti coinvolti in questa rete non si fondono in un'unità, ma non sono nemmeno da intendersi come degli enti chiusi in se stessi e autosufficienti. Anzi, essi sono plasmati dai legami che intrattengono, i quali sono da considerarsi come connessioni lontane e profonde che, come spiegherò in questo primo capitolo, hanno effetti trasformativi. L'immagine di questa enorme rete ci aiuta nel lavoro di scoperta di tutti gli altri soggetti che, insieme a noi, sorreggono il filo². Seguendo pazientemente il gomito, possiamo infatti fare la conoscenza di esseri umani, di animali non-umani, di cyborg e di macchine, di corpi diversi ma connessi tra loro. Soltanto ripercorrendo il filo che costituisce quest'intreccio di connessioni possiamo capire «a chi siamo legati e in quali modi» (Van Dooren, 2014, 60). Non si tratta certamente di un compito facile: molte delle connessioni in questione sono visibili solo a un occhio particolarmente attento, perché uniscono soggetti molto lontani – ma pur sempre connessi – tra loro. Nonostante possa richiedere un po' di impegno, riuscire nell'intento di rintracciare le tantissime connessioni che costituiscono il mondo in cui viviamo è un lavoro a cui non possiamo sottrarci, se desideriamo comprendere il gioco di questo filo lunghissimo.

² Il filo a cui sto facendo riferimento non è pensato come qualcosa che precede le relazioni, ma come ciò che emerge da esse, continuamente trasformato dalle interazioni tra le soggettività coinvolte. Queste relazioni sono situate, attraversate da asimmetrie di potere, tensioni e alleanze. Anche Donna Haraway si serve di fili e matasse come metafore per spiegare l'intessitura dei saperi e il groviglio in cui ci troviamo insieme alle altre specie animali, con le quali con-viviamo e con-diveniamo. In particolare, la filosofa fa riferimento al gioco della matassa, presente nella cultura degli indiani Navajo e conosciuto in italiano anche come “gioco del ripigliano”. Si tratta di un gioco cooperativo il cui scopo è creare figure di filo in schemi sempre più complessi, man mano che i giocatori si passano a turno la matassa. Per approfondire, si veda Haraway, D. (2022).

A partire da queste premesse, l'obiettivo di questo primo capitolo è quello di definire il concetto di interdipendenza, dimostrando il fatto che ogni corpo è connesso ad altri corpi. Ponendo particolare attenzione ai legami tra esseri umani e tra specie, esploreremo i legami che ci attraversano, con il fine di valorizzarli. Proveremo a mettere al centro le relazioni, invece delle identità isolate e chiuse in se stesse, come primo passo verso il riconoscimento del ruolo fondamentale della rete di interdipendenza della quale siamo parte.

1.1 Corpi politici: adottare un approccio intersezionale

In quanto esseri relazionali, gli esseri umani dipendono significativamente dal loro rapporto con gli altri: siamo animali sociali e abbiamo bisogno dell'incontro con l'altro per vivere bene. In particolare, l'interdipendenza umana si fonda sul bisogno umano di offrire e di ricevere cura (Mortari, 2021; Pulcini, 2009, 2020). Luigina Mortari utilizza il termine "bisognosità" proprio con lo scopo di definire questo carattere umano, determinato dal fatto che la nostra vita è costantemente condizionata dagli altri, nel bene e nel male.

«La differenza tra l'essere umano e l'essere perfetto è che questo basta a se stesso, non riceve nulla dagli altri esseri, e dunque neppure è esposto alla sofferenza, così come non può gioire di nessuna cosa che da altro di esterno può venire. Noi invece siamo mescolati all'altro che è nel mondo» (Mortari, 2021, 20-21).

Porre attenzione a questa condizione di reciproca dipendenza tra esseri umani è indispensabile, a maggior ragione nel periodo attuale, in cui ci troviamo a vivere un momento storico di profonda crisi, nel quale le problematiche di tipo economico, sociale, ambientale e politico si intrecciano tra loro in un groviglio complesso e allarmante. Come anticipato nell'introduzione, il contesto emergenziale contemporaneo è dovuto anche alle logiche economico-sociali che hanno promosso l'individualismo, a discapito dei preziosi rapporti di interdipendenza in cui siamo coinvolti. Allo stesso tempo, l'affermazione del modello capitalista su scala globale ha ridotto il nostro tempo e le nostre energie, aumentando l'esposizione alle violenze, lo sfruttamento e l'ansia per il futuro. Dunque,

nonostante le narrazioni individualiste e neoliberiste tendano a veicolare l'idea che ognuno di noi sia una monade autonoma e che il bisogno di cura sia sintomo di fragilità, dobbiamo riuscire ad abbracciare questa esigenza, riconoscendola come una condizione inevitabile e ontologicamente umana. La valorizzazione delle relazioni e la messa in luce dell'interdipendenza umana finisce per mettere in crisi il mito del soggetto-sovrano, sul quale si fonda proprio l'individualismo neoliberista: riconoscendo che ogni essere umano ha necessariamente bisogno degli altri, ammettiamo anche che l'ideale del *self-made man*, imprenditore di se stesso, completamente autonomo e indipendente, sia in realtà soltanto un espediente del neoliberismo capitalista volto a legittimare le disuguaglianze economiche (Bersani, 2023). Dobbiamo dunque abituarci al fatto che, in quanto umani, siamo bisognosi e dipendenti dagli altri. È qualcosa di inevitabile, dal quale nessuno può sottrarsi, nemmeno chi dispone di una situazione economica tale da poter trovare degli stratagemmi per nascondere.

Nonostante ciò, non possiamo esimerci dal dare atto di come i privilegi economici e sociali riescano a intervenire in questa dinamica di dipendenza, sfavorendo chi si trova a combattere quotidianamente con quella che Judith Butler definisce la “distribuzione differenziale della precarietà” (Butler, 2017). Con quest'espressione, la filosofa si riferisce a quelle condizioni di disparità economica e sociale che colpiscono alcune categorie di persone più di altre, determinando nelle loro vite maggiori difficoltà economiche e sociali. Si tratta di un fenomeno indotto politicamente, che varia a seconda del regime di potere dominante. I parametri che determinano il livello di precarietà in cui ci si trova a vivere vengono definiti dal regime di potere prevalente e, di conseguenza, non deve essere considerato un carattere essenziale e proprio di determinate categorie di persone, ma piuttosto una condizione determinata da fattori politici. Per precarietà si intende una condizione economica caratterizzata da un reddito insufficiente e dalla difficoltà a esercitare il diritto al lavoro; al contempo le disuguaglianze economiche si intersecano spesso con quelle sociali, come avviene per esempio nel campo dell'apparizione. Va infatti riconosciuto che esistono delle disparità nell'accesso al riconoscimento pubblico, nella possibilità di apparire senza incorrere nel rischio di essere trattati come criminali e nel godere di un'effettiva protezione da parte della legge. Le probabilità di essere vittime di molestie e di violenza, nonché di subire atti di criminalizzazione e di patologizzazione non sono uguali per tutte e per tutti. C'è chi, ad

esempio, non può esercitare il diritto di camminare liberamente per strada e di sentirsi al sicuro. Ci sono situazioni di abuso e di disagio che colpiscono esclusivamente determinate categorie di persone: essere censurati, non poter ufficializzare legalmente le proprie relazioni parentali, non poter usufruire delle cure mediche, vedere le proprie denunce respinte. Butler ritiene che le differenze nell'accesso all'apparizione siano date dal fatto che «un gruppo di esseri umani è riconosciuto come umano, mentre un altro gruppo di esseri umani, composto anch'esso da esseri umani, non è riconosciuto come umano» (Butler, 2017, 61). Si tratta del processo di deumanizzazione, uno strumento di oppressione che fa leva sulla negazione dell'umanità dell'altro con il fine di sottometerlo a sé. Tra le modalità di deumanizzazione troviamo l'utilizzo di metafore animali, come quelle che a lungo hanno messo a confronto le persone Nere con le scimmie, o la reificazione delle persone, che porta a considerarle alla stregua di oggetti per privarle della propria soggettività, come accade di frequente alle donne (Volpato, 2011). Questa idea, secondo la quale alcuni esseri umani vengono considerati più umani di altri, conferma le teorie femministe che, fin dagli anni Settanta, hanno insistito nel dimostrare che non tutti i corpi sono uguali e che, dunque, il concetto di corpo non possa essere considerato un concetto neutro. Durante la seconda ondata del movimento femminista, infatti, corporeità e sessualità sono divenute due delle tematiche a cui è stata rivolta maggiore attenzione da parte delle attiviste femministe; questa consapevolezza ha portato all'elaborazione del concetto di corpo politico, che riunisce il corpo e la sessualità alla loro dimensione politica, a partire dall'idea che i corpi, in quanto sessuati, non siano tutti uguali e che questa differenza porti con sé anche un significato di tipo politico. Il concetto di corpo, che è stato uno degli oggetti prediletti dalla storia della filosofia occidentale, grazie al punto di vista femminista è stato riletto con uno sguardo differente: d'altronde, sino a quel momento si era presupposto che l'oggetto in questione fosse un corpo maschile. Rivelando la natura politica e non-neutrale dei corpi, ci si è potuti rendere conto di come la varietà dei corpi rifletta le disuguaglianze storico-sociali. Allo stesso tempo, i femminismi non si sono limitati a denunciare il fatto che le differenze corporee siano legate alle gerarchie che producono esclusione e subordinazione, ma hanno elaborato anche un nuovo modo per pensare la differenza come relazione tra soggettività diverse e situate: invece di utilizzare la differenza per stabilire rapporti di dominio/subordinazione, nell'approccio femminista essa diviene una risorsa preziosa.

Oggi, adottando uno sguardo intersezionale, potremmo aggiungere che queste disuguaglianze non hanno a che fare soltanto con la differenza sessuale, ma anche con innumerevoli altri fattori, tra cui il colore della pelle, l'identificazione con un genere diverso da quello assegnato alla nascita, le disabilità, etc. Tutti questi aspetti, che contribuiscono a determinare la distribuzione differenziale della precarietà così come l'accesso al campo dell'apparizione, possono infatti sovrapporsi, generando una stratificazione complessa di condizioni che si influenzano reciprocamente. È a questa sovrapposizione che rinvia il termine "intersezionalità", coniato nel 1989 dalla giurista e attivista statunitense Kimberlé Crenshaw con l'obiettivo di descrivere l'interazione tra le diverse forme di oppressione ricorrendo alla metafora degli incroci stradali.

«[...] un'analogia con il traffico di un incrocio, che viene e va in tutte e quattro le direzioni. Così, la discriminazione può scorrere nell'una e nell'altra direzione. E se un incidente accade in corrispondenza di un incrocio, può essere stato causato dalle macchine che viaggiavano in una qualsiasi delle direzioni e, qualche volta, da tutte. Allo stesso modo, se una donna Nera si fa male a un incrocio, il suo infortunio potrebbe derivare dalla discriminazione sessuale o dalla discriminazione razziale [...] Ma non è sempre facile ricostruire un incidente: a volte i segni della frenata e le lesioni semplicemente stanno a indicare che questi due eventi sono avvenuti simultaneamente; dicendo poco su quale conducente abbia causato il danno» (Crenshaw, 1989, 149).

Un approccio intersezionale studia dunque le disuguaglianze tenendo conto di come le appartenenze a più categorie sociali possano sovrapporsi generando una doppia (o tripla, quadrupla e via dicendo) discriminazione del tutto peculiare, che non può essere analizzata attraverso un'unica lente – ovvero privilegiando la critica a una singola forma di oppressione – ma necessita di uno sguardo multiplo, che tenga conto di tutti i sistemi di dominio esistenti. Per poter studiare le oppressioni con la consapevolezza di questa loro tendenza a sovrapporsi e a intersecarsi, è necessaria un'alleanza che unisca tutte le lotte contro le varie forme di oppressione, riconoscendo l'intreccio dei molteplici sistemi di dominio.

«Non è possibile combattere una forma di oppressione senza combattere al tempo stesso tutte le altre, dal momento che tutte hanno la medesima radice, ossia la convinzione che alcune persone siano superiori ad altre e che questa superiorità giustifichi la loro posizione di dominio. Pertanto, sebbene alcuni contesti richiedano di focalizzarsi su specifiche configurazioni dell'oppressione, non dobbiamo mai dimenticare che

i diversi fili convergono nello stesso e medesimo groviglio – il nodo generale della dominazione» (Bottici, 2022, 8-9).

Riprendendo il pensiero di Butler (2017), il miglior modo per riuscire a combattere questa precarietà è un'alleanza dei corpi di coloro che appartengono alle categorie marginalizzate e discriminate, che vivono per l'appunto in condizioni di precarietà. Quest'alleanza prende forma nelle azioni collettive, nelle rivendicazioni politiche svolte con l'obiettivo di apparire e mostrare la propria presenza. L'esempio più lampante ed efficace è la cosiddetta politica della strada, ovvero l'assembramento dei corpi durante le dimostrazioni di massa in strada o nelle piazze, dove i corpi occupano e riconfigurano l'ambiente, battendosi per accedere alla sfera pubblica e rivendicando supporti materiali. L'alleanza dei corpi si presenta dunque come una forma di lotta e di resistenza che si fonda sulle connessioni, sul concetto di rete, sull'interdipendenza. Si tratta infatti di un processo che fa propria l'intersezionalità delle oppressioni, riconoscendo un nesso tra le varie forme di sottomissione e di discriminazione. Affinché questa lotta sia possibile, bisogna innanzitutto divenire critici nei confronti del sistema biopolitico, che agisce sui soggetti in maniera disuguale, perpetuando l'idea che esista una gerarchia di valore tra gli esseri umani, svalutando alcune vite per donare privilegi ad altre.

Per riassumere, possiamo affermare che gli esseri umani sono certamente legati tra loro dalla comune condizione di necessità di relazionarsi agli altri; allo stesso tempo, non possiamo ignorare il fatto che questa interdipendenza, per quanto universale, sia anche attraversata da disuguaglianze riconducibili alle gerarchie e ai sistemi di oppressione esistenti. Affinché queste disparità vengano appiattite, è necessaria una lotta intersezionale orientata al superamento di tutte quelle gerarchie che assegnano valori diversi alle vite umane. Nel paragrafo seguente estenderemo questa riflessione alle altre forme di vita, sostenendo che l'interdipendenza umana rientri in una rete più ampia, in cui la nostra esistenza è connessa al resto del vivente.

1.2 Tentacoli e rifugi: intessere relazioni multispecie

Abbiamo evidenziato come l'esistenza umana sia attraversata da relazioni di interdipendenza che legano le persone tra loro; tuttavia, questa rete si estende oltre l'umano, in un intreccio che coinvolge il resto del vivente con cui coabitiamo sulla Terra.

La difficoltà nel cogliere l'interdipendenza tra specie sta nel fatto che essa è invisibile all'interno del paradigma dominante, poiché l'umanità viene concepita come l'unico vero personaggio della storia. Nell'Antropocene, infatti, gli esseri umani sono considerati soggetti separati dal resto del vivente, occupando una posizione di superiorità.

«La critica del discorso egemonico dell'Antropocene non può non includere una analisi del suo antropocentrismo, che viene portato qui a un nuovo livello, quello della geo-supremazia umana; la superiorità dell'Anthropos viene infatti ridefinita a livello planetario: oltre a dominare altre specie, esso ora governa le “forze della Natura”, la stratificazione geologica e il clima» (Barca, 2024).

Eppure, non si può negare che la nostra sopravvivenza dipenda da una rete di relazioni ecologiche e materiali che vanno oltre la sfera umana: è questo fitto intreccio di legami a essere realmente al centro della storia terrestre, di cui siamo soltanto una piccola parte. Come suggerisce Haraway (2019), è necessario abbandonare l'Antropocene per spostarci nello “Chthulucene”, un tempo-spazio di coabitazione multispecie fondato sul riconoscimento del tessuto di interconnessioni a cui gli esseri umani partecipano. Ciò implica riuscire a volgere il nostro sguardo dall'essere umano nella sua individualità ai legami che uniscono soggetti diversi tra loro. Considerando il nostro mondo come un sistema complesso e in continua evoluzione, abitato da creature che tendono a condizionarsi a vicenda, possiamo finalmente prendere coscienza del vasto sistema di interdipendenza che include ogni specie animale. Haraway utilizza il termine *humus* per definire l'insieme multispecie e simpoietico che comprende tutte le specie animali – tra cui, ovviamente, anche quella umana. La storia dell'evoluzione è infatti il risultato di assemblaggi e interazioni, coerentemente con quanto sostenuto anche dalle teorie evolutive della simbiogenesi.

Riconoscere queste connessioni tra gli esseri umani e gli altri animali implica la messa in crisi della dicotomia umano/animale, la quale definisce l'essere umano come essere razionale e, in quanto tale, superiore all'animale (non-umano). Questa netta distinzione tra l'essere umano e tutte le altre specie viene meno, sollecitando così un rifiuto dell'eccezionalismo umano, dell'antropocentrismo e dello specismo, in favore dell'accettazione delle altre specie come nostre compagne di vita³. Difatti, se tutti gli

³ Donna Haraway suggerisce di reinventare i legami con le altre specie nell'ottica di costruire nuove forme di parentela (Haraway, 2023): in contrapposizione a un'idea tradizionale di famiglia costituita unicamente

animali sono connessi tra loro, nessuna specie – nemmeno quella umana – può pretendere di ritenersi indipendente dalle interazioni con gli altri animali.

«Nessuna specie agisce da sola, neanche una specie arrogante come la nostra, che finge di essere fatta da bravi individui che agiscono in base ai copioni della cosiddetta modernità occidentale. Sono gli assemblaggi di specie organiche e di attori abiotici a fare la storia, sia quella dell'evoluzione che tutte le altre» (Haraway, 2019, 143).

Riconoscere l'interdipendenza delle specie è il primo passo; il secondo è agire di conseguenza, agire con un fare multispecie. «L'interdipendenza non è un contratto, né un ideale morale: è una condizione. La cura è quindi intrinsecamente legata alla sopravvivenza di tanti esseri viventi in relazioni che vanno oltre quelle umane: non è loro imposta da un ordine morale, né è necessariamente un obbligo gratificante»⁴ (Puig de la Bellacasa, 2017). Possiamo apprenderlo direttamente da alcuni animali non-umani, che in talune occasioni ricorrono alla collaborazione interspecie per sopravvivere. Questo è uno dei molteplici insegnamenti racchiusi in *Undrowned. Lezioni di femminismo Nero dai mammiferi marini* (2023), un saggio di Alexis Pauline Gumbs contenente diciannove meditazioni riguardanti ciò che possiamo apprendere dai mammiferi marini. La quinta meditazione, dal titolo “Collabora”, spiega come vincere la solitudine e l'individualismo accresciuti dal tardocapitalismo, prendendo ispirazione dai delfini:

«Le stenelle maculate pantropicali sono nuotatrici sincronizzate e creatrici di comunità. Viaggiano in banchi di centinaia, ma all'interno dei banchi si organizzano in gruppi di venti esemplari, o anche meno, e coordinano i loro tuffi e le loro meravigliose acrobazie in modo che siano in perfetta sincronia. Nell'oceano partecipano a collettivi interspecie dinamici formati da altri delfini (in particolare le stenelle dal lungo rostro), tonni pinna gialla e uccelli marini. Gli scienziati hanno diverse teorie sulle ragioni di questo comportamento, la maggior parte delle quali può essere riassunta da queste parole: sapere con chi sono le aiuta a sapere dove sono e dove vogliono essere. Forse è un elemento della loro resilienza pantropicale. Perché, nonostante i gravi e ingenti danni causati da decenni di soffocamenti nelle reti da tonno, le stenelle maculate rimangono una delle specie di delfini più numerose del pianeta» (Gumbs, 2023, 63-64).

da vincoli di sangue, Haraway propone di allargare la nostra concezione dei legami parentali anche alle altre specie animali, con il noto slogan “Make Kin Not Babies!” (Haraway, 2019). Per un approfondimento del tema all'interno del contesto italiano si veda Balzano, A. (2021).

⁴ Traduzione mia.

La collaborazione interspecie è dunque una pratica già diffusa tra gli altri animali, che anche noi esseri umani – in particolare nelle società occidentali – potremmo imparare ad adottare. Cooperare in un’ottica interspecie si può certamente concretizzare attraverso varie pratiche di cura, tra cui la tutela di luoghi di rifugio per le specie che ne hanno bisogno e ne avranno bisogno in futuro. Questi spazi costituiscono infatti la condizione necessaria per la sopravvivenza degli ecosistemi. Secondo Anna Tsing (2017), tra i tratti distintivi dell’Antropocene vi è la scarsa considerazione, da parte dell’essere umano, delle fasi di riposo e di rinnovamento che scandiscono ogni processo biologico. I luoghi di rifugio (*refugia*) hanno proprio la funzione di consentire che questa fase possa compiersi, garantendo le condizioni di vivibilità alla coesistenza multispecie. Ecco che dobbiamo dunque tornare a prenderci cura dei luoghi che fin ora sono stati messi a rischio, se non demoliti, dall’agire umano, affinché sul nostro pianeta continuino a esistere dei possibili luoghi di rifugio per i tempi di riposo e di ripresa di tutte le specie vegetali e animali. L’interdipendenza tra specie ci invita dunque a riflettere anche sul nostro legame con l’ambiente: affinché ogni animale possa sopravvivere, dobbiamo prenderci cura innanzitutto del luogo in cui conviviamo. Muovendosi in questa direzione, Isabelle Stengers (2021) offre una chiave di lettura particolarmente lucida del nostro tempo, sostenendo che i disastri ambientali non siano eventi isolati e casuali, ma costituiscano l’altra faccia della medaglia dell’insostenibilità della narrazione del progresso e dello sviluppo, radicato nell’imperativo produttivo della crescita economica. Stengers ci invita, per questo motivo, a divenire “obiettori di crescita”, non per abbracciare una retorica della decrescita intesa come rinuncia o regressione, ma per riscoprire altre modalità di relazione con il mondo. Essere obiettori di crescita, nel senso proposto da Stengers, significa infatti divenire coscienti dell’esauribilità delle risorse naturali e dei limiti che ciò impone allo sviluppo umano. Affinché possa avvenire questo cambio di prospettiva, l’essere umano deve cominciare a concepirsi come parte – e non come padrone – del mondo. Questa è l’unica risposta plausibile all’”intrusione di Gaia”, intesa come un’irruzione cieca e indifferente della Terra stessa, la quale non entra in scena come punizione intenzionale, ma come naturale reazione ai disequilibri prodotti dall’agire umano. Gaia non è una coscienza vendicativa, ma ci costringe comunque a prendere atto delle nostre fragilità e dei legami sui quali ci reggiamo, dando prova della necessità di nuove forme di relazione multispecie e di maggiore cura nei confronti del mondo che abitiamo, «di metterci alle

spalle l'individualismo, il possesso, a favore dello squatting e delle parentele radicali» (Ferrante, 2022, 57).

A questo proposito, è opportuno fare una precisazione: finora abbiamo parlato dei disastri naturali come conseguenza dell'agire umano, ma l'Antropocene non è opera di un'umanità indistinta, bensì il prodotto di uno specifico sistema economico e sociale, che ha privilegiato alcune vite a discapito di altri corpi e territori (Barca, 2024; Haraway, 2019). Come sottolineano autori e autrici del pensiero ecofemminista decoloniale, il termine "Antropocene" potrebbe indurci nell'errore di occultare le responsabilità storiche del capitalismo rispetto all'incurante sfruttamento delle risorse ambientali, che si è sviluppato nel contesto delle piantagioni attraverso la logica della razionalizzazione del controllo del territorio. Questa precisazione è fondamentale, in quanto mette in evidenza non solo la responsabilità storica della crisi ecologica e le disuguaglianze legate alle sue conseguenze, ma anche il fatto che il carattere distruttivo dell'agire non costituisce un tratto essenziale dell'essere umano. Lo sfruttamento ambientale infatti non rappresenta un carattere imprescindibile dell'essere umano, ma è il risultato di specifiche condizioni socio-culturali e politiche. Ciò implica che ci siano anche altre modalità di rapportarsi alla natura e alle altre specie animali: la sfida più grande non è quella di limitare l'impatto umano sul pianeta, ma quella di ripensare i legami che ci attraversano, riconoscendo la comune appartenenza alla rete di connessioni che costituisce il mondo «per ripensare il nostro ruolo negli ecosistemi fuori dalle gerarchie dell'umano» (Ferrante, 2022, 21). Questo cambio di prospettiva ci consente di abbandonare un approccio basato sul dominio e sullo sfruttamento per adottare uno sguardo basato sul riconoscimento dell'interdipendenza, in cui ogni essere vivente partecipa al delicato equilibrio che permette la sopravvivenza di tutte le specie animali e vegetali.

2. Teorie dell'interdipendenza

Dopo aver introdotto il concetto di interdipendenza attraverso l'esplorazione delle connessioni profonde che legano umani e non-umani, in questo secondo capitolo prenderemo in esame due correnti di pensiero che, proprio a partire dal concetto di interdipendenza, elaborano delle proposte alternative all'individualismo neoliberista. Il

primo filone è quello della filosofia della cura, che promuove un'etica orientata alla cura di sé, degli altri e del mondo; il secondo è invece quello dell'ecofemminismo, il quale, a partire dallo studio delle intersezioni tra sessismo e sfruttamento ambientale e animale, incoraggia ad assumere uno sguardo ecosostenibile e antispecista. Si tratta di due correnti teoriche propositive, orientate all'elaborazione di pratiche che rispecchino le loro filosofie, ma in questo capitolo mi limiterò a riassumerne le tematiche e i principi basilari restando su un piano puramente teorico; solo successivamente, nel terzo capitolo, indagherò alcune proposte concrete riguardanti i temi affrontati dalla filosofia della cura e dall'ecofemminismo.

2.1 L'etica della cura

«La nostra esistenza, come la pandemia ci ha ampiamente mostrato, è attraversata dalla vulnerabilità e dall'interdipendenza fra di noi e con la natura alla quale apparteniamo. Un'esistenza degna è di conseguenza quella che assume la cura – di sé, delle altre e degli altri, del vivente e del pianeta – come paradigma dell'organizzazione sociale e delle relazioni fra le persone. Il contrario di quanto fa il capitalismo, la cui legge fondamentale non è “tu e io”, bensì “tu o io”, ovvero una società organizzata sulla competizione e sullo sfruttamento le cui sono conseguenze sono l'incuria verso la natura e la noncuranza verso la sorte delle persone» (Bersani, 2023, 56-57).

La filosofia della cura prende le mosse dal concetto di interdipendenza umana, presumendo che tutti gli esseri umani abbiano bisogno di cura. Infatti, «mettere la cura al centro significa riconoscere e accogliere la nostra interdipendenza» (The Care Collective, 2021, 20), in quanto è proprio a causa della nostra dipendenza dagli altri che abbiamo bisogno di cure e, viceversa, avendo bisogno di cure non possiamo certamente definirci individui del tutto indipendenti. Questa condizione di dipendenza, che abbiamo già esplorato nel primo capitolo, non è necessariamente un male, perché è ciò che ci permette di coltivare quella che Elena Pulcini definisce la «passione per l'altro» (Pulcini, 2009). Secondo Pulcini – filosofa sociale che, soprattutto durante l'ultima parte della sua carriera, si è concentrata sull'elaborazione di una filosofia della cura adatta all'età globale –, la cura e il senso di responsabilità verso l'altro nascono proprio dalle passioni umane; in particolare, sono la paura e il senso di vulnerabilità a contribuire al processo di riconoscimento dell'interdipendenza umana. Nonostante essi siano certamente

accompagnati da sensazioni negative, la paura e il senso di vulnerabilità possono infatti fungere da motore per prendere coscienza dell'interdipendenza che ci caratterizza come specie e per fare nostro il concetto di responsabilità.

«La responsabilità scaturisce in altri termini dalla vulnerabilità di ciò che ne costituisce l'oggetto; vale a dire dalla vulnerabilità dell'umanità (e dell'intero mondo vivente) che ci impone, con la forza della sua stessa fragilità, l'obbligo di farci carico della sua esistenza, agendo in modo tale da assicurare la permanenza della vita umana sulla terra» (Pulcini, 2009, 223).

Come si può intuire da questa citazione, la responsabilità di cui parla Pulcini non è destinata a restare confinata all'ambito privato, ma deve divenire azione politica. La proposta di Pulcini consiste proprio nel fare leva sulle passioni individuali per delineare una pratica relazionale che possa rendere la cura una vera e propria prassi politica. Il concetto di cura compare infatti nella filosofia di Pulcini come un impegno concreto che scaturisce dal senso di responsabilità. In questa direzione si muove anche la sua riflessione sull'intreccio tra responsabilità ed ecosostenibilità, che estende la cura «all'intero mondo, inteso nella sua duplice accezione di sfera delle relazioni, da un lato, e di ambiente, natura, biosfera, dall'altro» (Pulcini, 2009, 261). Questa prospettiva trasforma la cura – delle persone e dell'ambiente – in uno strumento di demolizione del mito del soggetto-sovrano, in continuità con le riflessioni di molte altre filosofe della cura. Per esempio, la psicologa statunitense Carol Gilligan (1987) criticò l'idea di un'etica fondata sulla giustizia e sulla ragione, in quanto rappresentativa di una prospettiva meramente maschile, sostenendo che le donne tendano piuttosto a basare la propria etica sulle relazioni interpersonali, sull'empatia e sulla cura. Secondo Gilligan, infatti, l'etica attribuibile al maschile si astraie dalle interazioni concrete e si basa sui principi astratti del diritto, mentre l'etica attribuibile al femminile si basa sulle relazioni reali e sui rapporti di cura. L'obiettivo di questa teoria chiaramente non è quello di perpetuare i ruoli di genere tradizionali relegando la cura alle donne, ma bensì quello di dimostrare che possiamo immaginare un'etica alternativa, basata sul modello dello sviluppo morale orientato alla cura, tipicamente legato a un'educazione femminile, che privilegia le connessioni alla competitività. Ciò ha permesso di decostruire la presunta oggettività del pensiero maschile e dell'assoluta superiorità della razionalità, con effetti non solo sugli

studi di genere, ma anche sugli sviluppi della filosofia morale, della psicologia e della pedagogia.

«Se partiamo dallo studio della vita delle donne e proviamo a dedurre i nostri costrutti sullo sviluppo della loro vita ecco che emerge una concezione della moralità diversa da quella descritta da Freud, Piaget e Kohlberg, una concezione che rende diverso il quadro stesso dello sviluppo. Secondo questa concezione, il problema morale sorge quando gli oggetti nei confronti dei quali ci si sente responsabili sono in conflitto, e non quando vi è conflitto tra i diritti di due soggetti, e la sua risoluzione richiede una modalità di pensiero contestuale e narrativa piuttosto che formale e astratta. Una moralità intesa come cura degli altri pone al centro dello sviluppo morale la comprensione della responsabilità e dei rapporti, laddove una moralità intesa come equità lega lo sviluppo morale alla comprensione dei diritti e delle norme» (Gilligan, 1987, 27).

Tra i lavori più significativi che hanno sviluppato le premesse dell'opera di Gilligan c'è certamente quello di Joan Tronto, che ha teorizzato un'etica basata sulla cura. In *Confini morali. Un argomento politico per l'etica della cura* (2006), Tronto critica il fatto che, nonostante le attività di cura siano alla base dello sviluppo umano, esse siano considerate compito solo di alcuni individui – specialmente appartenenti a gruppi oppressi – e propone che esse evolvano dall'ambito privato a quello pubblico, orientando così le scelte politiche e istituzionali.

«Cosa significherebbe nella società americana odierna prendere sul serio, come parte della nostra definizione di una società buona, i valori della cura – l'attenzione, la responsabilità, l'assistenza alla crescita, la compassione, il soddisfare i bisogni altrui – tradizionalmente associati alle donne ed esclusi dalla considerazione pubblica? Sostengo che per affrontare seriamente la questione sia necessaria una trasformazione radicale del nostro modo di concepire la natura e i confini della morale e un ripensamento altrettanto radicale delle strutture di potere e privilegio in questa società. In altre parole, ciò che mi propongo di fare è offrire un'immagine della società buona costruita a partire dalla sensibilità femminista e dalla "moralità femminile" tradizionale senza cadere nelle trappole strategiche che hanno finora condannato questo approccio» (Tronto, 2006, 6).

Tronto propone dunque che tutte e tutti partecipino attivamente e beneficino delle attività di cura e che questo cambiamento possa demolire definitivamente quei confini morali che separano l'ambito privato della cura dall'ambito pubblico della politica, così che la cura possa orientare le decisioni politiche e divenire strumento di analisi politica. Tronto

ritiene che la cura possa guidare la politica perché crede che essa sia una parte essenziale della vita di tutte e tutti noi: articolando la cura in quattro fasi – interessarsi a (*caring about*), prendersi cura di (*taking care of*), prestare cura (*care-giving*) e ricevere cura (*care-receiving*) –, Tronto sostiene che per tutta la durata della nostra vita siamo costantemente coinvolti in rapporti di interdipendenza, a volte ricevendo cura e a volte offrendola agli altri. In quest’ottica, la cura è dunque già presente nelle nostre vite; il passo successivo, secondo Tronto, è quello di «democratizzare le relazioni di cura» (Tronto, 2006, 36), così che si possa parlare di una «cura democratica» (Tronto, 2006, 35). Affinché possa diffondersi un’etica veramente orientata alla cura, è dunque necessario che ci sia innanzitutto una trasformazione in seno alla democrazia e, più in generale, alla politica.

È piuttosto evidente che le politiche orientate allo sviluppo economico non lascino spazio alla dimensione della cura. A questo proposito, secondo Marco Bersani, «la prima lezione che si può trarre dalla pandemia è la constatazione che una società interamente regolata dal mercato non è in grado di proteggere le persone» (Bersani, 2023, 19). In questo senso, la crisi sanitaria legata al Covid-19 ha accentuato le problematiche già esistenti dell’economia capitalista, portandole finalmente alla luce. In molti hanno evidenziato il fatto che la pandemia stessa fosse il risultato delle politiche economiche, della distruzione degli ecosistemi, dalla mancata salvaguardia della biodiversità, del flusso di merci globalizzato, della svalutazione del lavoro riproduttivo in favore di quello produttivo. Nel modello economico capitalista, il profitto economico è chiaramente prioritario al benessere e alla cura dei cittadini; possiamo dunque affermare che «il capitalismo produce incuria» (Bersani, 2023, 81), aggravando le disuguaglianze già esistenti. Dare precedenza allo sviluppo economico e alle logiche di mercato significa disinteressarsi dell’ecosostenibilità e delle risorse limitate, delle infrastrutture e delle attività di cura. Gli stessi servizi di cura si sono mercificati: il sistema di welfare è stato rimpiazzato dal concetto di benessere individuale e dall’industria del *selfcare*, trasformando la cura in un prodotto di consumo di tipo personale, mentre le aziende private hanno preso il posto dei servizi pubblici di cura lucrando sullo sfruttamento del personale. Molte imprese stanno inoltre prendendo parte a campagne di *carewashing*, attraverso le quali le grandi aziende promuovono i propri prodotti professandosi promotori del benessere, invadendo il campo della cura per metterlo a profitto e guadagnando dalla crisi del settore che loro stessi

contribuiscono a incrementare. La cura dovrebbe configurarsi come un processo collettivo e non individuale perché, nonostante il mercato capitalista cerchi di convincerci che il benessere abbia a che fare soltanto con azioni individuali, in realtà i problemi in cui siamo coinvolti sono di natura collettiva, riguardano la rete di interdipendenze a cui prendiamo parte. Necessitiamo dunque di una comunità della cura: oltre a coltivare la cura nelle nostre relazioni intime, dobbiamo estenderla ai contesti che abitiamo, creando delle reti sociali di cura più ampie. Affinché ciò sia possibile, il *Care Collective* (2021) sostiene che lo Stato debba garantire un mutuo soccorso organizzato, uno spazio pubblico online e offline, la condivisione delle risorse materiali e immateriali e una democrazia di prossimità in cui tutte e tutte possano partecipare attivamente alle istituzioni, in cui i servizi di cura vengano gestiti dal settore pubblico. Coerentemente con quanto già detto, però, è impensabile che uno Stato sia realmente orientato alla cura finché sostiene un sistema economico neoliberista, in quanto esso è inconciliabile con la cura: un'economia che ha come unica priorità il profitto non potrà mai garantire il benessere collettivo, in quanto l'unico valore che riconoscerà alla cura sarà sempre e solo quello del mercato. Ma anche ammettendo che aspiriamo a «un'economia che comprenda tutte le attività, dalla famiglia alla previdenza sociale, e che a sua volta sia compresa come parte dell'ecologia del mondo in cui viviamo» (The Care Collective, 2021, 81), cosa possiamo fare per costruirla?

«Dobbiamo portare i nostri sistemi di cura fuori dal mercato capitalista, in tutta la loro eterogeneità e complessità. Ma una volta riconosciuto il ruolo chiave dei mercati di beni e servizi – di qualsiasi tipo essi siano – nella redistribuzione delle risorse, è importante ripensarne e riconfigurarne il funzionamento in una società basata sulla cura. Come afferma Kate Raworth dobbiamo riregolarli, riconoscendo che tutti i mercati, capitalistici o di altro tipo, sono già inglobati in una specifica serie di norme giuridiche, politiche e culturali. Nel riconfigurare il ruolo dei mercati, dobbiamo assicurarci che siano le persone e il pianeta a beneficiare della loro funzione distributiva, e non la classe capitalista» (The Care Collective, 2021, 87).

Il *Care Collective* propone dunque di agire su due fronti: il primo consiste nel rifiuto della mercificazione dei servizi di cura, mentre il secondo richiede di trovare delle alternative valide a quelle proposte dal mercato capitalista, che siano realmente orientate alla cura. L'idea è quella di «defeticizzare il mercato» (The Care Collective, 2021, 88), ovvero di riuscire a tornare a dare valore alle relazioni e alla cura anche in ambito economico. Le

forme di mercato sostenibili come quelle equo solidali non sono sufficienti a generare un cambiamento su larga scala, perché sono pur sempre mercati di nicchia, destinati a restare tali all'interno dell'economia capitalista e a rispondere a scelte di consumo individuali. Dobbiamo ambire a una nuova regolamentazione del mercato che operi su ampia scala, così da costruire un sistema economico in cui i consumatori sono in contatto con i produttori, in cui le economie locali vengono valorizzate mentre lo sfruttamento nelle filiere produttive e i mercati deregolamentati vengono contrastati. Soltanto seguendo politiche economiche orientate alla cura e investendo nella collettività, gli Stati potranno garantire il benessere ai propri cittadini.

A questo punto, abbiamo constatato che l'etica della cura non può essere praticata all'interno delle logiche del mercato capitalista. Allo stesso modo, essa non può limitarsi alle reti familiari: dobbiamo pensare alla cura in una forma del tutto nuova, più estesa. A questo proposito, per descrivere il concetto di cura, il *Care Collective* sceglie di utilizzare due aggettivi che mi hanno colpita particolarmente e che, per questo motivo, vorrei riproporre: promiscua e universale.

Il primo termine fa riferimento all'articolo *How to Have Promiscuity in an Epidemic* (1987) di Douglas Crimp, in cui le pratiche di sperimentazione sessuale non penetrative adottate dagli uomini omosessuali durante l'epidemia di Aids viene presentata come esempio di cura di sé e degli altri. L'idea è quella che l'etica della cura segua questa filosofia della sperimentazione promiscua nelle pratiche di cura: il raggio della cura che offriamo agli altri deve allargarsi, sconfinando oltre le relazioni intime e di sangue, così da aprirci a modalità differenti di prenderci cura, contribuendo a costruire un vasto sistema di cura comunitario. Una cura promiscua sottintende che tutti e tutte siano capaci di offrire cura e meritino di riceverne a loro volta.

Il secondo aggettivo, "universale", sta ad indicare invece che la cura non dovrebbe riguardare solo l'ambito domestico e familiare, ma ogni sfera della vita. Attualmente il sistema di cura privilegiato è chiaramente la famiglia nucleare tradizionale e, al suo interno, sono principalmente le donne a farsi carico del lavoro di cura. A seguito dell'entrata delle donne nel mondo del lavoro retribuito, le attività di cura sono state affidate alle donne provenienti da Paesi esteri, partecipando al fenomeno della cosiddetta "catena globale della cura" (Fragno, 2025). Una cura promiscua e universale dovrebbe invece comprendere un numero maggiore di circuiti della cura, evitando che il lavoro

ricada solo su alcune categorie di individui. Un'alternativa valida sarebbe quella di sostenere le *families of choice*, quelle relazioni di tipo familiare che funzionano come reti di supporto, svolgendo ruoli analoghi a quelli tradizionalmente attribuiti alla famiglia biologica. Questa espressione è nata per definire in particolare i legami tra le persone appartenenti alla comunità LGBTQ+ che, dopo aver perso il supporto della famiglia d'origine, hanno dato vita a nuove reti di supporto all'interno della propria comunità. La trasformazione più radicale circa il lavoro di cura sarebbe però quella di superare gli stereotipi e i ruoli basati sulla differenza di genere, estendendo le attività di cura agli uomini. Come ho già detto, infatti, la cura è tradizionalmente associata alle donne e probabilmente è proprio a causa di questo nesso simbolico che viene svalutata: secondo Alicia Puleo, infatti, «l'androcentrismo è la distorsione culturale che ha indotto alla svalorizzazione dell'empatia, della compassione e alle attività di cura» (Puleo, 2020, 66). Il termine "androcentrismo" si riferisce all'idea che l'uomo sia la misura di ogni cosa e che tutte le capacità e le attività tradizionalmente considerate femminili abbiano un valore inferiore rispetto a quelle maschili. All'interno del binarismo gerarchizzato che definisce i ruoli di genere, le attività di cura – «educazione dei figli e delle figlie, cura delle persone ammalate o anziane, preparazione dei pasti, pulizia domestica, appoggio e supporto emotivo e molto altro nella gestione della quotidianità» (Puleo, 2020, 66) – rientrano ovviamente nella sfera femminile; «le posizioni di potere e le decisioni politiche, la religione, la cultura, l'economia e l'esercito, il lavoro salariato, le retribuzioni migliori, l'organizzazione della guerra e della pace, gli onori, i premi» (Puleo, 2020, 66) sono invece associati al maschile. Si tratta ovviamente di costruzioni sociali, di stereotipi, ma ciò non toglie che le donne, essendo socializzate a questo modello, apprendano con più facilità le prassi della cura, poiché educate a sviluppare un'empatia più marcata rispetto agli uomini. In questo senso, la cura non è un tratto naturalmente femminile, ma il frutto di un preciso lavoro educativo. Affinché la cura smetta di essere reputata una prerogativa esclusivamente femminile, è necessario che questo tipo di educazione venga esteso anche agli uomini: ecco come potremmo costruire una società più equa, in cui la cura non è più legata a un solo genere. Proprio per promuovere l'educazione alle pratiche di cura, Puleo ha ideato una rielaborazione del mito greco del Minotauro, offrendo uno spunto per riflettere su come l'educazione femminile alla cura e all'empatia possa divenire un modello universale, oltrepassando le barriere di genere:

«Nella versione greca originale, questo mito racconta che il Minotauro, un essere metà uomo e metà toro, si alimentava di carne umana. Era il frutto degli amori adulteri della regina con un toro prestante. Tutti gli anni un gruppo di giovani ateniesi era introdotto nel labirinto dove era recluso il Minotauro, che li/le divorava. Il valoroso Teseo si offerse volontario per eliminare il mostro. Con l'aiuto di Arianna, che gli aveva consegnato un gomitolo per segnare il tragitto, egli consegue il suo scopo e uccide il Minotauro, tornando vittorioso dal labirinto incontrando l'amata che lo attende. Fedele alla tradizione platonica per cui i miti esprimono in modo diretto ed eloquente un'idea complessa, la mia rielaborazione per il XXI secolo vede Arianna entrare nel labirinto con Teseo e liberare con lui il Minotauro, che rappresenta l'Altro, la Natura maltrattata, incompresa e sofferente, la nostra natura interiore e la natura esterna, il mondo non umano. Il gomitolo di Arianna rappresenta i saperi, gli atteggiamenti e i sentimenti svalutati per essere stati attribuiti storicamente al femminile: l'empatia con l'Altro, la cura, la compassione... È un simbolo di una chiave per il superamento della distorsione androantropocentrica della cultura. E sottolineo "storicamente femminili" perché li considero il risultato delle potenzialità presenti in varia misura presente in tutti gli esseri umani» (Puleo, 2020, 68).

L'idea di fondo è quella di riconoscere il valore della cura e di incoraggiare un'educazione universale alle pratiche di cura verso gli altri e verso la "Natura maltrattata". Come si evince dal passo, infatti, la cura non è intesa soltanto come forma di supporto agli altri esseri umani, ma anche alla natura e – aggiungo io – agli animali non-umani. Se l'etica della cura si fonda sull'idea che siamo esseri dipendenti e bisognosi, ciò include anche la nostra dipendenza dal mondo organico in generale e, di conseguenza, la prassi della cura deve essere estesa anche agli altri animali e all'ambiente. Mortari sostiene che «siamo fatti della stessa pasta della natura» (Mortari, 2021, 26): nonostante la filosofia occidentale abbia sempre definito l'essere umano come differente dalla natura organica a partire dalla distinzione cartesiana tra mente (spiritualità) e corpo (materia), è tempo di riconoscere che non siamo fatti solo di spirito e ragione, ma anche della materialità del nostro corpo. Siamo dunque parte della natura stessa, dalla quale dipendiamo. L'etica della cura riguarda dunque anche la salvaguardia dell'ambiente che abitiamo, un tema che viene approfondito con una chiave di lettura intersezionale dalle teorie ecofemministe.

2.2 Le teorie ecofemministe

L'ecofemminismo può essere definito come «un insieme eterogeneo di teorie e dottrine, elaborate a partire dalla fine degli anni Settanta soprattutto in contesti culturali

anglosassoni, dove confluiscono tanto istanze femministe, quanto istanze ecologiste» (Fanlo Cortés, 2011). Il termine è stato utilizzato per la prima volta nel 1974 da Françoise D'Eaubonne, un'attivista e scrittrice francese, prendendo ispirazione dal nome del centro d'informazione *Écologie-Féminisme Centre*, di cui facevano parte diverse militanti del *Front féministe*, tra cui la stessa D'Eaubonne. Fin dalle sue origini, questo termine è stato dunque utilizzato anche al di fuori del mondo accademico, per descrivere azioni di protesta e di militanza, benché in questo paragrafo mi limiterò a occuparmi della sua componente teorica e filosofica.

All'interno del panorama della dottrina ecofemminista, emergono posizioni talvolta molto diverse tra loro, a tal punto che bisognerebbe parlare di ecofemminismi al plurale; d'altra parte, è possibile rintracciare alcuni elementi comuni a tutte le teorie ecofemministe. Tra questi, il principale è la tesi secondo la quale il dominio sulla natura e la subordinazione della donna sono due forme di oppressione strettamente connesse. Queste due forme di dominio hanno infatti entrambe origine all'interno del paradigma androcentrico, a cui ho fatto cenno nel paragrafo precedente. La visione androcentrica si basa sull'insieme delle dicotomie su cui poggiano la filosofia occidentale e la scienza moderna – maschio/femmina, cultura/natura, mente/corpo, universale/particolare, soggetto/oggetto, umano/animale e via dicendo – e sull'idea che il maschile e tutti i caratteri a esso associati possiedano un valore intrinseco maggiore rispetto al femminile e ai suoi connotati.

«In questa logica, istitutiva di gerarchie di essere e di valore, la costruzione del concetto di umano si è realizzata mediante l'elaborazione di una serie di caratteristiche (come la razionalità o la spiritualità) in opposizione ad altre (come l'emotività o la corporeità), che sono valse, sulla base di premesse ingiustificate, ad attribuire a un certo modello di soggetto (anzitutto umano, maschio, bianco, adulto, borghese, proprietario, eterosessuale, e così via) una posizione di indiscussa superiorità nella scala gerarchica degli esseri. La diversità rispetto al metro campione è diventato sinonimo di inferiorità e la logica del dominio androcentrico o fallogocentrico si è autogiustificata come procedura di discriminazione, prevaricazioni e soprusi» (Fanlo Cortés, 2011, 324).

Le teorie ecofemministe hanno evidenziato il fatto che lo schema binario su cui si fonda il patriarcato androcentrico associa la natura e la corporeità al femminile, contrapponendole alla cultura e alla razionalità ricollegate al maschile. Molte ecofemministe hanno scelto dunque di elaborare le loro riflessioni proprio a partire dal

nesso donna/natura che si è consolidato nel corso della storia. Per esempio, Carolyn Merchant in *La morte della natura* (1988) sostiene che, a seguito dello sviluppo della scienza moderna, la concezione della natura sia mutata, trasformandosi da «una madre nutrice, un'alma madre: una femmina benevola che provvedeva ai bisogni dell'umanità in un universo ordinato, pianificato» (Merchant, 1988, 37-38) a simbolo di una femminilità irrazionale, caotica, imprevedibile e incontenibile, placabile solo attraverso la scienza e la tecnica, considerate di competenza maschile. Ci si potrebbe aspettare che le teoriche ecofemministe abbiano tentato una decostruzione del vincolo simbolico che incatena la natura alla femminilità; molte di loro, invece, hanno scelto di costruire le loro riflessioni proprio a partire dall'esaltazione di questo accostamento, riprendendo la prima concezione della natura descritta da Merchant. Infatti, nonostante per secoli le donne siano state considerate inferiori agli uomini in virtù dello schema dicotomico androcentrico – utilizzato come prova del fatto che le donne fossero esseri irrazionali e incapaci di pensiero, come sostennero anche grandi filosofi, quali Schopenhauer, Kant e Rousseau –, alcune teoriche femministe hanno accolto l'idea che il genere femminile sia caratterizzato da «un rapporto privilegiato con l'ambiente naturale circostante, improntato a una maggiore sensibilità per le biodiversità» (Fanlo Cortés, 2011, 326). Nonostante questo speciale legame con la natura sia stato spesso riconosciuto come il semplice frutto di contingenze storico-sociali, in altri casi si è parlato proprio di «potenzialità cognitive ed emozionali» (Sarti, 2006, 199) proprie delle donne, che – per esempio, in virtù della loro capacità riproduttiva – permettono loro di connettersi più facilmente con la natura. Per questo motivo, l'ecofemminismo è stato accusato di aver assunto posizioni essenzialiste, che rischiano di raggruppare tutte le donne all'interno di uno dei due poli costituenti il rigido dualismo patriarcale, rimarcando così gli stereotipi di genere. In questo caso, infatti, nel tentativo di dimostrare le similitudini tra queste due forme di oppressione, si finisce per perpetuare l'idea che questo legame sia un dato naturale, biologico e non frutto di una costruzione sociale con radici culturali.

Altre teoriche ecofemministe hanno scelto invece di porre l'accento sul carattere storico-sociale della connessione tra donna e natura, dedicandosi a trovare le condizioni storiche che hanno determinato l'intreccio tra il patriarcato e lo sfruttamento della natura, adottando così un approccio costruttivista in grado di analizzare le strutture di potere in gioco. Per esempio, D'Eaubonne ha rintracciato nel “Sistema maschile” l'origine sia dello

sfruttamento della natura, legato all'esaurimento delle risorse e alla sovrappopolazione, sia dell'oppressione delle donne, in relazione a quello che oggi potremmo definire il controllo dei corpi femminili:

«Il ragionamento è semplice. Praticamente tutti sanno che le due minacce di morte più immediate al tempo presente sono la sovrappopolazione e l'esaurimento delle risorse; un po' in meno riconoscono l'intera responsabilità di questi due pericoli al Sistema maschile, in quanto maschile (e non capitalista o socialista); ma ancora in pochissimi si sono resi conto che ognuna di queste minacce è il logico esito di una delle due scoperte parallele che hanno dato potere agli uomini cinquanta secoli fa: la loro possibilità di coltivare la terra come facevano le donne, e la loro partecipazione all'atto riproduttivo. Fino ad allora, le donne avevano avuto il monopolio dell'agricoltura e il maschio credeva che fossero fecondate dagli dei. [...] Sequestrati il suolo, quindi la fertilità (più tardi l'industria), e il ventre della donna (cioè la fecondità), era logico che il sovrasfruttamento dell'una e dell'altra avrebbe portato a questo duplice pericolo minaccioso e parallelo: la sovrappopolazione, l'eccesso di nascite, e la distruzione dell'ambiente, l'eccesso dei prodotti» (D'Eaubonne, 2022, 375-376).

Un lavoro simile è stato condotto da Bruna Bianchi, la quale ha riassunto i mutamenti che hanno condotto alla nascita del patriarcato e le conseguenze che questi hanno avuto sulla gestione delle risorse naturali e sul rapporto delle donne con la natura:

«Il patriarcato, infatti, si era affermato in un'epoca recente in seguito a mutamenti economici e sociali. Lo sviluppo dell'attività agricola e soprattutto dell'allevamento, tradizionalmente praticato dagli uomini, e la conseguente accumulazione della ricchezza nelle loro mani, introdussero il concetto di proprietà privata, scossero le antiche società gentilizie, distrussero il collettivismo tipico delle società matrifocali, condussero all'asservimento delle donne, alla comparsa della guerra e della schiavitù e al monopolio maschile della cultura. [...] Si è andato così via via affermando un modo nuovo di guardare alle attività tradizionali delle donne volte a produrre e porgere il nutrimento; alla domesticità e alla maternità si attribuì un ampio significato storico, sociale e morale. Spinte dalla volontà di nutrire e proteggere i figli, le donne avevano sviluppato la prima vera relazione produttiva con la natura; in questo processo acquisirono una conoscenza profonda delle forze generative delle piante, degli animali, della terra e le tramandarono, ovvero creano la società e la storia» (Bianchi, 2021, XVI).

Questo filone di teorie ecofemministe materialiste e costruttiviste si è successivamente sviluppato, divenendo sempre più inclusivo: prestando maggiore attenzione all'intersezionalità delle oppressioni e a come le gerarchie esistenti si rafforzino vicendevolmente contribuendo a danneggiare il nostro pianeta, si è cominciato a parlare

di ecofemminismo queer (Gaard, 1997), di ecotransfemminismo (Bigé, Maillet, 2025; Borelli, 2025) e di ecofemminismo postcoloniale o decoloniale (Bottici, 2021; Farahi, 2025). A questo proposito, l'ecofemminismo «include nella sua analisi della connessione donne-natura l'inestricabile interconnessione di tutti i sistemi sociali di dominio» (Warren, 1994, 2). In questa prospettiva, le teorie ecofemministe divengono critiche nei confronti di tutte le forme di oppressione, sostenendo che non esista nessuna gerarchia naturale, in quanto ogni sistema di oppressione è in realtà il frutto di costruzioni sociali. Per riassumere quanto discusso fin ora, il nesso donna/natura è uno dei temi più ricorrenti all'interno delle analisi ecofemministe, seppur sia stato affrontato con metodi e prospettive differenti. Sia che esso venga riconosciuto come il frutto di congiunzioni storico-sociali, sia che esso sia interpretato all'interno dello schema dicotomico maschio/femmina, questo nesso per le ecofemministe consiste nella chiave di volta per un cambiamento che prende a riferimento le donne, similmente a quanto Puleo ha proposto nella sua rielaborazione del mito del Minotauro. Si tratta esattamente di ciò a cui aspira D'Eaubonne in *Il femminismo o la morte*, sostenendo proprio come recita il titolo del saggio che l'unica alternativa alla morte dell'intero pianeta sia quella di abbracciare il femminismo, promuovendo l'idea di un «pianeta volto al femminile» (D'Eaubonne, 2022, 417), non inteso come una società governata dalle donne, ma bensì come un mondo capace di accogliere la «cultura femminile» (D'Eaubonne, 2022, 398), prodotta da un'educazione maggiormente orientata alla cura e all'empatia, rifiutando le violenze, l'oppressione e lo sfruttamento perpetuati dal patriarcato:

«La sola mutazione che può quindi salvare il mondo di oggi è quella del “grande rovesciamento” del potere maschile che ha comportato, dopo il sovrasfruttamento agricolo, una micidiale espansione industriale. Non il “matriarcato”, ovviamente, o il “potere delle donne”, ma la distruzione del potere da parte delle donne. E infine l'uscita dal tunnel: la gestione egualitaria di un mondo in rinascita (e non più da “proteggere”, come credono ancora i gentili ecologisti della prima ora). *Il femminismo o la morte*. [...] Sia ben chiaro: non rivendichiamo affatto un'illusoria superiorità delle donne sugli uomini, né dei “valori” del Femminile che esistono solo su un piano culturale e non metafisico. Chiediamo semplicemente: volete vivere o morire? Se non si vuole accettare la morte planetaria, bisogna accettare la rivincita delle donne, e questo perché i loro interessi personali, in quanto sesso, coincidono con quelli della comunità umana, mentre quelli dei maschi, a titolo individuale, vi si discostano. [...] Solo allora, con una società finalmente al femminile che rappresenterebbe il non-potere (e non il potere-delle-donne), si proverebbe che nessun'altra categoria

umana avrebbe potuto realizzare la rivoluzione ecologica, perché nessuna ne era così direttamente interessata a tutti i livelli» (D'Eaubonne, 2022, 376-417).

Il motivo per cui le ecofemministe credono che il cambiamento debba partire dalle donne risiede anche nel riconoscimento del fatto che storicamente le donne sono state le prime a battersi contro l'industrializzazione, consapevoli del fatto che sarebbero state tra le più colpite dalle conseguenze dell'inquinamento (Shiva, 1993). In ogni caso, qualsiasi sia la prospettiva attraverso la quale si sceglie di indagare l'intersezione tra donne e natura, l'obiettivo è sempre quello di difendere l'idea di un rapporto con la natura basato sulla connessione e sulla cura. A questo proposito, Merchant propone un'etica ambientale capace di racchiudere le riflessioni ecofemministe circa il rapporto intrattenuto dalle donne con la natura estendendolo a tutta l'umanità: l'etica di partnership. La filosofa sostiene infatti che ciò di cui abbiamo bisogno per modificare il nostro approccio all'ambiente naturale sia «un'etica basata sull'idea che gli esseri umani siano partners, assistenti e collaboratori e che le persone e la natura siano equamente importanti, le une per l'altra» (Merchant, 2012, 34). Si tratta di riconoscere i nessi che legano i nostri corpi alle risorse naturali e agli altri animali, con il fine di pervenire a una situazione di responsabilità reciproca. Il fine ultimo è quello di riuscire a riconfigurare il rapporto degli esseri umani con la natura, abbandonando la relazione di conflitto – basata sullo sfruttamento delle risorse naturali e sulla convinzione che la natura ribelle debba essere dominata dalla scienza moderna – e abbracciando invece una relazione di collaborazione reciproca. Affinché ciò sia possibile, è necessario innanzitutto riconoscere la natura come soggetto, come un'alterità con la quale intratteniamo un rapporto, che potrebbe poggiare sulla cura, piuttosto che sul dominio.

«Quando la natura smetta di essere merce, oggetto, ornamento, contorno verde e si torna a considerarla un soggetto – come fanno da millenni le antiche sapienze e cosmovisioni –, si può immaginare e praticare una relazione di collaborazione e di reciprocità oltre il dominio e la violenza. Si tratta di immaginare e di praticare un approccio ecologico basato su una considerazione morale per tutte le forme viventi e non, un approccio che tolga dal centro l'umano e "l'uomo" in vista del perseguimento di un bene sociale e del soddisfacimento dei principali bisogni dei viventi. Come specie umana necessitiamo di cibo, vestiti, riparo ed energia, ma come sostiene Merchant, "la natura ha un eguale diritto a sopravvivere"» (De Vita, 2020, 72).

L'etica di partnership è basata sulla relazione, coerentemente con la concezione del Sé relazionale di Val Plumwood (1991) a cui Merchant si ispira per superare la dicotomia natura/cultura e sostenere una nuova visione della relazione, in cui il Sé non è chiuso in sé stesso, ma aperto all'Altro, al quale è intimamente connesso: «un'etica della partnership ritiene che il bene più grande per le comunità umane e non umane sia la loro reciproca interdipendenza» (Merchant, 2012, 34). Plumwood suggerisce che sarà proprio questa nuova modalità di relazionarci alla natura che ci permetterà di intrattenere una «continuità e parentela con gli “altri” della terra» (Plumwood, 2002, 229), includendo nel discorso sulla partnership anche il ruolo degli animali non-umani e ponendo le basi per un'unione con la lotta antispecista, un tema caro a molte ecofemministe. Infatti, fin dalla sua prima ondata, il pensiero femminista si è interessato alla questione animale, attraverso per esempio le campagne di protesta contro la vivisezione (Zabonati, 2012). Successivamente, durante la seconda ondata del movimento femminista, l'antispecismo ha cominciato a suscitare maggiore interesse e l'oppressione animale è stata riconosciuta in quanto tale, al pari di quella femminile, esattamente come è avvenuto per lo sfruttamento della natura. Questa prolificità teorica ha ispirato le attiviste femministe-animaliste che durante gli stessi anni hanno cominciato a organizzarsi per difendere attivamente i diritti animali, dando vita a collettivi e associazioni come il *Feminists for Animal Rights* (FAR), fondato in California nel 1981, il quale si definisce tutt'oggi un'alleanza ecofemminista. È stato a partire dagli anni Novanta, però, che gli studi sull'intersezione tra femminismo e questione animale hanno cominciato pian piano ad affermarsi, confluendo in un movimento che ha preso il nome di “ecovegfemminismo”, un «termine che abbraccia le teorie ecofemministe vegane e quelle femministe animaliste» (Zabonati, 2012, 173).

Tra le più note autrici ecofemministe che si sono occupate della questione animale merita sicuramente una menzione speciale Carol J. Adams, attivista e saggista statunitense, conosciuta soprattutto per aver criticato quella che lei stessa definisce la «politica sessuale della carne» (Adams, 2020, 55), intesa come «una prassi che animalizza le donne e sessualizza e femminilizza gli animali» (Adams, 2020, 14). Secondo l'autrice, le donne e gli animali non-umani condividono infatti una condizione di subordinazione, in virtù di quello stesso sistema dicotomico che, come abbiamo già visto, giustifica il nesso donna/natura. Con il fine di opporsi a questa struttura ideologica di tipo gerarchico,

Adams indaga la connessione tra l'oppressione femminile e lo sfruttamento degli animali, a partire da quella che ritiene essere un'inevitabile correlazione tra il tipo di alimentazione a cui è orientata l'economia di una società e la condizione della donna nella società in questione. Riprendendo i risultati dei lavori dell'antropologa Peggy Sanday, Adams dimostra infatti che un'economia basata sull'allevamento e il consumo di carne influisca su «la segregazione sessuale del lavoro, in cui le donne lavorano di più ma sono meno retribuite; la responsabilità della cura dei figli a carico delle donne; il culto di divinità maschili; la patrilinearità» (Adams, 2020, 71); d'altro canto, le culture basate sulla produzione e il consumo di vegetali, come quelle basate sulle economie di sussistenza legate alla raccolta, tendono a riconoscere un valore maggiore alle donne, in quanto anche loro partecipano a garantire il nutrimento e dunque possono godere di maggiore potere. Proprio perché l'approvvigionamento di carne è storicamente associato agli uomini – nonostante alcune scoperte archeologiche recenti paiano contraddire questa tesi⁵ –, la carne è simbolicamente associata alla mascolinità. «La carne è il re» (Adams, 2020, 68), in quanto rappresenta il potere maschile e, in quanto tale, è considerata un «cibo potente e insostituibile» (Adams, 2020, 69). Sostenendo che la produzione e il consumo di carne siano connessi a una cultura maschile e metafore dell'oppressione femminile, Adams conferma la sua tesi secondo la quale lo sfruttamento degli animali è legato al patriarcato. Gli animali non-umani e le donne, secondo l'autrice, sono vittime della struttura del referente assente: traendo ispirazione dal saggio *Bearing the Word: Language and Female Experience in Nineteenth-Century Women's Writing* (1986) di Margaret Homans, Adams utilizza il concetto di referente assente, che ha origini nella linguistica, per descrivere da un lato la condizione in cui si trovano gli animali quando parliamo di carne come prodotto alimentare e, dall'altro lato, l'esperienza femminile quando parliamo di stupro:

«Ciò che sostengo [...] è che una struttura di referenti sovrapposti, ma assenti, collega la violenza sulle donne e quella sugli animali. Attraverso la struttura del referente assente i valori patriarcali divengono valori istituzionalizzati. Come i corpi morti sono assenti dal nostro linguaggio quando parliamo di carne, allo stesso modo le donne sono spesso un referente assente nella descrizione della violenza culturale. Lo

⁵ Mi riferisco in particolare alla scoperta archeologica grazie alla quale sono state rinvenute le ossa di una donna di età compresa tra i 17 e i 19 anni accompagnate da armi da caccia nelle Ande peruviane. Per approfondire: Randall Hass et. al, "Female hunters of the early Americas", *Science Advances*, 6, 2020.

stupro, in particolare, porta con sé un immaginario così potente che il termine ricavato dall'esperienza letterale della donna viene applicato metaforicamente ad altre situazioni devastanti, come per esempio lo "stupro" della Terra negli scritti ecologici dei primi anni Settanta del secolo scorso. L'esperienza delle donne, di conseguenza, diventa un mezzo per descrivere altri tipi di oppressione. Le donne, il cui corpo molto spesso viene stuprato realmente, diventano il referente assente quando il linguaggio della violenza sessuale viene usato metaforicamente. Queste espressioni richiamano l'esperienza delle donne ma non le donne stesse» (Adams, 2020, 83).

La struttura del referente assente finisce per trasformare le donne e gli animali in soggetti parziali, per metà oggetti, contribuendo alla loro inferiorizzazione. In questo modo, all'interno della società patriarcale, donne e animali subiscono un processo di smembramento, divenendo corpi da consumare, normalizzandone così l'abuso.

Greta Gaard (1993; 2002; 2012), prendendo spunto anche da queste riflessioni di Adams, rielabora la questione animale all'interno dell'ecofemminismo scegliendo di adottare un approccio maggiormente intersezionale. Infatti, l'autrice crede che l'ecofemminismo sia una chiave di lettura inclusiva, capace di tenere conto di tutte le forme di oppressione e di analizzarne i nessi. Affinché ciò si realizzi, però, sono necessarie due trasformazioni all'interno del movimento: innanzitutto, le teoriche ecofemministe bianche dovrebbero cessare di assumere la prospettiva occidentale come unico punto di vista e riconoscere invece le istanze transculturali; secondariamente, tutte le ecofemministe dovrebbero cominciare a includere la questione animale nel dibattito femminista-ambientalista (Gaard, 2012). In questo modo, l'ecofemminismo potrà lavorare sui sistemi di dominio a partire dall'idea che specismo, sessismo, classismo, abilismo, razzismo e tutte le altre forme di oppressione si rinforzano reciprocamente.

3. L'alleanza dei corpi per una nuova biopolitica

Riconoscere il valore dell'interdipendenza è di per sé un passo importante in quanto, come abbiamo visto nel secondo capitolo, ciò offre un punto di partenza per l'elaborazione di tutte quelle teorie che, con un approccio intersezionale e/o interdisciplinare, ambiscono a offrire nuove chiavi di lettura della realtà, attente alle connessioni che attraversano i corpi e alle congiunzioni storiche che hanno portato alla

loro oppressione. Il passo successivo consiste nell'elaborare dei modi per mettere in pratica queste riflessioni, formulando delle alternative valide alla biopolitica individualista del sistema capitalista. Infatti, affinché si realizzi un mutamento ecosociale in risposta alle molteplici crisi del nostro tempo, è necessario immaginare nuove modalità di relazione tra esseri umani, animali di ogni specie e ambiente. Scegliendo di essere «presenti nel mondo in quanto creature mortali interconnesse in una miriade di configurazioni aperte» (Haraway, 2016), possiamo prendere spunto dalle teorie dell'interdipendenza per figurarci una rigenerazione ambientale e sociale. Per questo motivo, quest'ultimo capitolo consiste in un'analisi di alcune pratiche concrete capaci di tematizzare l'interdipendenza dei corpi, racchiuse nella politica dei *commons* e nell'ecopedagogia. Queste esperienze, ponendo attenzione all'interdipendenza dei corpi, suggeriscono rispettivamente nuovi modelli di municipalismo risultanti dalla fusione con le riflessioni femministe, accompagnati da nuove forme di riproduzione sociale, di gestione del lavoro domestico e di cura, e nuove modalità educative orientate a sviluppare maggiore consapevolezza rispetto alle tematiche ambientali.

Nonostante si tratti di iniziative circoscritte, che possono «sembrare una piccola cosa di fronte all'enormità della catastrofe sociale ed ecologica che stiamo vivendo», le pratiche che presenteremo «sono una prova potente del fatto che un altro mondo è possibile e alcuni hanno già iniziato a costruirlo» (Federici, 2018, 168).

3.1 La politica dei *commons*

I *commons* sono «beni e servizi, fisici o immateriali, naturali o sociali, concreti o cognitivi, situati o eterei, locali o globali, che in quanto necessari alla sopravvivenza in vita delle persone e/o alla dignità a qualità della stessa appartengono alle comunità viventi nei loro diversi sistemi» (Bersani, 2023, 71-72). Questo termine, che ricorre sempre più spesso sia in discorsi politici, soprattutto di area progressista, sia in elaborazioni teoriche e accademiche, sta dunque a indicare oggetti, servizi, luoghi e risorse di ogni genere che sfuggono al concetto di proprietà privata e che, allo stesso tempo, non si collocano nemmeno nella sfera pubblica e statale. I *commons* nascono dai bisogni concreti delle persone, le quali realizzano reti di cura e inventano pratiche mutualistiche per soddisfare

questi bisogni collettivamente. Si tratta dunque di forme di cooperazione sociale che per lo più prendono vita spontaneamente e che, per definizione, non sono mercificabili.

Quando parliamo di beni comuni, tendenzialmente siamo portati a pensare alle risorse naturali, in quanto esse incarnano certamente i beni essenziali alla vita per eccellenza. Bersani, spiegando come prendersi cura dei *commons*, ci ricorda che «aria, acqua, terra e fuoco – oggi meglio declinabili come aria, acqua, natura ed energia» (Bersani, 2023, 70) sono gli stessi elementi che i filosofi presocratici hanno scelto come punto di partenza per le proprie teorie. Probabilmente, è proprio perché riconosciamo l'importanza delle risorse naturali che le identifichiamo come i beni comuni per eccellenza. Nonostante ciò, non sono mancati i tentativi di mettere le risorse naturali al servizio della privatizzazione; Silvia Federici denuncia in particolare le decisioni prese dalla Banca Mondiale e dalle Nazioni Unite in merito alla salvaguardia della foresta pluviale e degli oceani:

«Con il pretesto di proteggere la bio-diversità e preservare il patrimonio comune dell'umanità, la Banca Mondiale ha trasformato la foresta pluviale in una riserva ecologica, espellendo quelle popolazioni che da secoli ne hanno tratto sostentamento e assicurandone l'accesso a coloro che sono in grado di pagare, per esempio, attraverso il turismo ecologico. Da parte loro, le Nazioni Unite hanno rivisto le leggi internazionali che regolano l'accesso agli oceani, in modo tale da garantire ai governi la possibilità di concentrare l'uso dell'acqua del mare in poche mani, in nome della necessità di preservare l'eredità comune dell'umanità» (Federici, 2012, 65-66).

Il discorso sui beni comuni, quindi, ha spesso per oggetto le risorse naturali: la terra, i fiumi, i laghi, gli oceani, le foreste, i boschi, l'aria, le montagne. D'altra parte, come abbiamo già accennato, i *commons* possono essere di varia natura e includere luoghi, servizi e beni.

Per quanto riguarda i luoghi, mi riferisco a spazi e a infrastrutture con le stesse caratteristiche di un posto «in coproprietà tra tutti, gestito in comune anziché requisito dagli interessi privati» (The Care Collective, 2021, 58). Le iniziative volte a incentivare la nascita di luoghi che rientrino in questa definizione sono state spesso ideate dai centri sociali: il centro sociale milanese Ri-Make, per esempio, scrive sul suo sito che l'obiettivo del centro è proprio quello di «aprire nuovi spazi dove ri-pensare l'agire politico e sociale, dove capire come ri-fare tutto ripartendo dalla radice e ricostruire nuove possibilità di rottura e alternativa al capitalismo attraverso l'autogestione, il mutualismo, il rivivere

collettivamente luoghi abbandonati e sentirli e prendersene cura come comuni, di tutt* e per tutt*» (<https://rimake.noblogs.org/>). Oltre agli spazi collettivi per la comunità cittadina organizzati su scala locale in seno a progetti municipalisti, esistono esempi di spazi comuni che ricalcano la dimensione affettiva dello spazio domestico: Ilenia Caleo sostiene che le *Houses* del *voguing*, per esempio, siano state degli ottimi esempi di «infrastrutture della cura» (Caleo, 2021, 152) per tutte le giovani persone queer alla ricerca di riparo e protezione. Coerentemente con quanto sosteneva bell hooks (1990), la casa può infatti essere concepita come un sito di resistenza e di lotta. Tutte gli spazi comuni, che siano di stampo domestico o più cittadino, all'aperto e al chiuso, sono essenziali affinché tutte e tutti possano essere sicuri di avere un luogo in cui recarsi per prendersi cura di sé e degli altri, in cui offrire e usufruire di servizi di vario genere.

I servizi stessi possono infatti presentare le caratteristiche dei *commons*. Un esempio può essere quello dei progetti di *co-maternidad* e *crianza compartida* di Barcellona⁶, ovvero dei servizi autogestiti per l'infanzia nati da reti di madri che, per aiutarsi a vicenda nella gestione dei propri figli, hanno trovato il modo di condividere spazi e turni di cura delle proprie bambine e dei propri bambini. Manuela Zechner, nel suo saggio *Cura comune e potere collettivo*, ha riportato queste iniziative legate alla cura dell'infanzia come esempi di municipalismo, affermando che «i *grupos de crianza compartida* emergono come stabili istituzioni dei *commons*: efficaci piattaforme di mutuo aiuto e di condivisione delle cure all'infanzia nel quartiere» (Zechner, 2023, 82). Un altro esempio di servizio comune è quello delle Banche del tempo, nate negli Ottanta in Gran Bretagna e diffusosi in Italia dagli anni Novanta, le quali «riescono a mettere in contatto le persone a partire dalla messa a disposizione (e contabilizzazione) di tempo libero: si erogano prestazioni e si ottiene un “buono” da spendere per altre prestazioni» (Forno e Graziano, 2016, 104). I servizi offerti all'interno delle BdT comprendono insegnamenti di lingua, di musica, di uno sport o di qualsiasi altra abilità, laboratori, attività di cura dei bambini, delle piante, degli animali o della casa, eccetera.

Infine, ci sono anche svariate iniziative che supportano la messa in comune dei beni, come le biblioteche “tradizionali” e le biblioteche degli oggetti:

⁶ Mi riferisco in particolare al *grupo de crianza* “*El bosque de las Caracolas*” del quartiere *Poblenou* e al *grupo de crianza* “*Babalia*” del quartiere *Poble-sec* (Zechner, 2023).

«Ad Atene per esempio collettivi anticonsumo come Skoros hanno affittato degli ex locali di vendita al dettaglio e li gestiscono su base volontaria da oltre dieci anni: chiunque può prendere in prestito, regalare e/o portare via vestiti, libri, giocattoli, utensili da cucina e altri oggetti, così come partecipare gratuitamente a vari laboratori di autoproduzione. Negli Stati Uniti ci sono diversi esempi di successo di biblioteche di strumenti nate negli anni Settanta come il Rebuilding Together Central in Ohio e la Phinney Neighborhood Association di Seattle; in Oregon c'è invece un deposito di stoviglie in prestito. A Londra troviamo gli esempi di una biblioteca di giocattoli, di un “capanno mobile condiviso”, e di una struttura locale che presta attrezzature, come macchine per i pop-corn, gazebo e attrezzi da giardinaggio» (The Care Collective, 2021, 64).

I *commons* rappresentano dunque delle risorse condivise, utili al benessere della collettività. Tuttavia, non si può non tenere conto del ruolo che hanno giocato le donne nella loro creazione e nella loro difesa e, di conseguenza, ci è utile prendere in considerazione le riflessioni femministe sul tema.

In primo luogo, le donne in molte occasioni sono state protagoniste nella lotta per la difesa delle risorse naturali in quanto beni comuni, consapevoli del fatto che la loro privatizzazione avrebbe penalizzato soprattutto il genere femminile (Federici, 2012; Tran, 2023). A questo proposito, sappiamo che un gran numero di donne si è battuto contro la deforestazione fin dall'Ottocento, quando la rivoluzione industriale ha determinato lo sviluppo delle fabbriche e delle zone rurali con conseguenze disastrose sull'ambiente. Inoltre, come ho spiegato nel secondo capitolo, alcune femministe hanno teorizzato l'esistenza di una forte connessione tra l'oppressione delle donne e lo sfruttamento della natura, incoraggiando le donne a partecipare ai movimenti di protesta ambientale.

In secondo luogo, le donne hanno storicamente contribuito alla creazione e al mantenimento delle terre comuni e, essendo state anche i soggetti che hanno maggiormente subito i danni delle privatizzazioni delle terre, hanno lottato per potersene riappropriare (Périvier, 2024). Tutt'oggi, le donne combattono per il proprio diritto alla terra: in Africa, per esempio, il colonialismo ha introdotto la proprietà privata e la commercializzazione della produzione agricola per il mercato internazionale e, nonostante la proprietà terriera sia ancora per lo più su basi comunali, questi cambiamenti hanno pesato soprattutto sulle donne, a cui l'accesso alle terre è stato sempre più ostacolato. Moltissime donne africane, di fronte alla «continua privatizzazione e mascolinizzazione della terra» (Federici, 2018, 145), certe del fatto che la terra appartenga alla comunità e consapevoli dell'impossibilità di un egualitarismo comunitario che possa

garantire loro sicurezza alle condizioni attuali, hanno scelto di occupare spontaneamente appezzamenti di terra pubblici inutilizzati. Dagli anni Ottanta, ha cominciato così a diffondersi la coltivazione di orti urbani nei parchi, ai bordi della strada e in tutti gli spazi pubblici. Trattandosi di una gestione della terra che non è privata – in quanto non si tratta di una proprietà legalmente acquisita o in affitto – né pubblica, potremmo considerare queste iniziative come il riconoscimento spontaneo di un bene comune.

In terzo luogo, sono state proprio le donne che, dovendo farsi carico della maggior parte del lavoro domestico e di cura necessario al funzionamento della vita quotidiana, in tempi e luoghi diversi hanno trovato il modo di collettivizzare il lavoro riproduttivo, rendendolo un servizio comune.

«Da un punto di vista femminista si è potuto, infatti, riconoscere che il fondamento della vita quotidiana è il processo della “riproduzione”, intesa non solo come procreazione, ma come quel complesso di attività – per lo più eseguite dalle donne – che giorno per giorno e su base generazionale riproducono sia la nostra vita che la nostra capacità di lavorare. In altre parole, le femministe hanno dimostrato che la vita quotidiana non è un complesso generico di eventi, atteggiamenti ed esperienze in cerca di un ordine. È una realtà strutturata, organizzata attorno a un processo specifico di produzione, la produzione di esseri umani – che, come hanno sottolineato Marx ed Engels, è la “prima azione storica”, e “la condizione fondamentale di qualsiasi storia” – e il suo epicentro sono il lavoro domestico e i rapporti di genere» (Federici, 2018, 159).

Il lavoro riproduttivo, come si evince da questo estratto, è alla base del funzionamento della nostra società: il femminismo materialista, studiando le condizioni materiali che contribuiscono alla subordinazione delle donne, ha messo in evidenza proprio come il lavoro riproduttivo svolto dalle donne – tendenzialmente sminuito in quanto non retribuito, a tal punto da non essere considerato un lavoro vero e proprio – sia da sempre un presupposto del lavoro produttivo su cui si basa l’economia capitalista. Infatti, nell’ottica di una separazione dei ruoli e del lavoro sulla base del genere, in assenza delle donne che si occupavano dei lavori domestici e di cura, gli uomini non avrebbero potuto dedicare la propria giornata al lavoro retribuito. Anche a seguito dell’entrata delle donne nel mondo del lavoro salariato, il lavoro riproduttivo ha continuato a essere un compito tipicamente femminile e, in questo modo, «a causa del doppio carico di lavoro a cui molte sono condannate, delle lunghe ore di lavoro, delle basse retribuzioni e dei tagli ai più importanti servizi riproduttivi, la vita quotidiana per la maggior parte delle donne è diventata una crisi permanente» (Federici, 2018, 163). Le difficoltà generate dalla

cosiddetta condizione del “doppio lavoro” – quello che Laura Balbo ha definito una “doppia presenza” – hanno portato le donne a sentirsi sempre più sole nel riuscire a bilanciare la vita lavorativa fuori casa con la vita domestica, così che molte donne hanno scelto di affidarsi al lavoro di altre donne (in questo caso retribuito), prendendo parte alla già citata “catena globale della cura”. Alcune femministe hanno approvato l’idea che i lavori domestici e di cura venissero trasferiti sul mercato, ritenendo che ciò avrebbe contribuito a emancipare le donne, permettendo loro di avere più tempo libero. Per esempio, Lidia Menapace sosteneva che «molte delle mansioni che vengono erogate a domicilio a un livello medio possono essere erogate professionalmente a un assai miglior livello, con risparmio energetico e con la trasformazione del servizio domestico in un lavoro qualificato e socializzabile» (Menapace, 2017, 290). Tra le idee suggerite da Menapace c’era proprio quella di affidare le grandi pulizie domestiche a imprese professionali di pulizie. Questo tipo di proposta presenta però due criticità: la prima è data dal fatto che queste riflessioni non sono universalmente applicabili al genere femminile nel suo complesso, ma sembrano riguardare soltanto una fetta privilegiata di donne, tendenzialmente bianche e benestanti; la seconda concerne invece il fatto che passare «dallo sfruttamento soggettivo delle donne da parte degli uomini allo sfruttamento oggettivo da parte del capitale non è stato un fattore di “emancipazione”» (Federici, 2018, 163). Come sostengono Cinzia Arruzza, Tithi Bhattacharya e Nancy Fraseron, infatti, «non ci interessa rompere “il soffitto di cristallo” per poi lasciare la maggioranza delle donne a raccogliere i frammenti di vetro. Invece di celebrare le donne amministratrici d’azienda che occupano gli uffici della dirigenza, preferiamo sbarazzarci degli uffici e dei consigli di amministrazione» (Arruzza, Bhattacharya e Fraser, 2022, 16). Una buona alternativa all’idea di delegare il lavoro riproduttivo al mercato potrebbe essere quella di assumere lo sguardo di una politica orientata ai *commons*: se collettivizzassimo il lavoro riproduttivo invece di commissionarlo professionalmente a soggetti socialmente ed economicamente più deboli, potremmo riuscire a sollevare le donne dall’eccessivo carico di lavoro senza ricorrere alle logiche del mercato capitalista, incentivando piuttosto gli scambi sociali e il senso di comunità, in una dimensione più egualitaria anche dal punto di vista del genere. Effettivamente, il lavoro riproduttivo per secoli è stato un lavoro collettivo, di comunità, o quanto meno gestito da più persone all’interno di famiglie più numerose degli attuali nuclei familiari. In passato, sono già stati messi in atto vari tentativi

di collettivizzazione del lavoro riproduttivo: Federici, per esempio, cita la «ricca tradizione femminista che negli USA parte dagli esperimenti del socialismo utopico della metà del XIX secolo e dai tentativi fatti dalle femministe materialiste, dalla fine del 1800 agli inizi del XX secolo, per riorganizzare e socializzare il lavoro domestico» (Federici, 2012, 72). Esistono anche esempi più recenti di strategie di collettivizzazione messe in atto dalle donne per continuare a garantire la riproduzione sociale e la propria sopravvivenza, come l'ideazione delle *tontines* e la creazione delle *ollas comunes*: le prime sono delle forme di credito auto-gestite e basate sulla fiducia reciproca, che permettono di creare un fondo monetario comune e di finanziare una serie di prestiti a rotazione; le *ollas comunes*, ovvero le pentole comuni, si sono invece diffuse in Perù e in Cile negli anni Ottanta come soluzione ai periodi di crisi in cui le famiglie non riuscivano a occuparsi autonomamente del proprio bisogno alimentare, optando dunque per cucinare tutte insieme lo stesso pasto. Si tratta di due esempi di collettivizzazione dei mezzi di riproduzione, un modo di “mettere in comune” che storicamente è stato compiuto più volte dalle donne con il fine di attenuare le difficoltà materiali della propria vita quotidiana. Questa trasformazione del lavoro riproduttivo orientata ai *commons* parte soprattutto dalle donne, a cui tradizionalmente spetta lo svolgimento delle attività riproduttive, e dalle loro case: come abbiamo già accennato precedentemente citando bell hooks, la casa è il primo luogo della resistenza e, per questo motivo, il mutamento sociale sembra partire proprio da lì.

«Perché, quando non si ha più lo spazio per costruirsi una casa, è impossibile costruire una vera comunità di resistenza. Nel corso della storia, gli afroamericani hanno riconosciuto il valore sovversivo del focolare domestico, di uno spazio privato non direttamente esposto alla violenza razzista dei bianchi. Quali che siano la forma e la direzione della lotta di liberazione nera (riforma per i diritti civili o movimento per il potere nero), lo spazio domestico è stato un sito cruciale per organizzare, formare, la solidarietà politica» (hooks, 2020, 38).

Sostenere che la collettivizzazione del lavoro riproduttivo debba partire dalle donne ovviamente non significa voler nuovamente relegare i compiti domestici e di cura all'ambito femminile, ma bensì far tesoro delle esperienze passate e presenti di collettivizzazione operate dalle donne per strutturare delle nuove modalità per il sistema riproduttivo e di cura. Ritengo che unire i saperi femminili circa il lavoro riproduttivo alle

nuove politiche dei beni comuni possa generare riflessioni preziose per un approccio femminista ai *commons*, che includa pratiche collettive basate sull'interdipendenza. La lotta per i beni comuni, dunque, deve essere accompagnata dalla rivendicazione di una giustizia riproduttiva che tenga conto delle riflessioni femministe, che evidenzii l'importanza dei lavori di cura e di riproduzione sociale, che aspiri alla collettivizzazione del lavoro riproduttivo contrastando l'isolamento sociale e che ponga attenzione all'ecosostenibilità.

Per concludere, che si tratti di beni, luoghi, servizi, o risorse di altro tipo, i *commons* hanno il merito di accrescere la partecipazione della comunità e di promuovere l'incontro tra culture, realtà, generazioni differenti. Favorendo la responsabilità condivisa e l'inclusività, la presenza dei *commons* contribuisce a creare un'economia più sostenibile, prevenendo l'esaurimento delle risorse e salvaguardando l'ambiente. Si tratta di iniziative capaci di generare un miglioramento nella qualità di vita di tutte e di tutti, in quanto riducono il senso di isolamento sociale, incentivando la costruzione di reti di supporto sia emotivo che pratico. Inoltre, un approccio femminista intersezionale a queste politiche si presta a fare in modo che esse lavorino anche per ridurre le disuguaglianze di genere, le disparità economiche e sociali.

Tutti i progetti e le iniziative citati in questo paragrafo non solo hanno agito positivamente sul contesto nel quale sono stati svolti, ma costituiscono oggi dei modelli in grado di ispirare pratiche future. Credo dunque che le riflessioni sui *commons* e sulla collettivizzazione del lavoro riproduttivo, così come tutte le proposte concrete nate in seno a esse, possano stimolarci ad agire tenendo presente il valore dell'interdipendenza che ci lega agli altri.

3.2 Le pratiche dell'ecopedagogia

L'ecopedagogia, un movimento nato nel contesto latino-americano degli anni Novanta, si è ispirato alla pedagogia critica dell'educatore brasiliano Paulo Freire (1921-1997) [...]. Superando un'idea angusta di educazione ambientale legata a quella di sviluppo sostenibile, l'ecopedagogia si è andata via via radicalizzando per rispondere alla drammaticità della crisi ambientale; ha prefigurato un'educazione per la liberazione totale, si è arricchita delle riflessioni dell'ecofemminismo, degli studi critici sugli animali e dell'ecocritica [...], ha tratto ispirazione dalle teorie intersezionali e postumaniste, nonché dalla tradizione culturale e spirituale dei popoli indigeni (Bianchi, 2021, 11-12).

Come spiegato da Bruna Bianchi, l'ecopedagogia nasce grazie all'influenza di molti saperi diversi con il fine di rispondere all'emergenza ambientale con un approccio più radicale rispetto a quello adottato da un'educazione orientata meramente allo sviluppo sostenibile. Con quest'ultima espressione ci si riferisce infatti a tutte quelle risposte alla crisi ambientale che tendono al mantenimento dell'equilibrio tra crescita economica e protezione ambientale: lo sviluppo sostenibile cerca di preservare l'ambiente attraverso delle buone pratiche di "contenimento" del problema (come il riciclo), ma non mette in discussione il principio della crescita economica in sé (come il consumismo). Al contrario, l'ecopedagogia cerca di affrontare la crisi ambientale con un approccio profondo e completo, promuove l'idea di una liberazione sociale ed ecologica attraverso una trasformazione culturale e politica più ampia, che sfida le strutture di potere e le visioni del mondo dominanti. In altre parole, l'ecopedagogia non si limita a gestire e a contenere la crisi ecologica, ma ambisce a trasformare radicalmente il modo in cui le persone pensano, in cui si relazionano con l'ambiente e affrontano le disuguaglianze sociali ed ecologiche. Ecco in che senso l'ecopedagogia va oltre il modello di sviluppo sostenibile tradizionale, che spesso non mette in discussione i sistemi economici e sociali che causano la crisi ambientale.

Questa dimensione critica dell'ecopedagogia, che prende ispirazioni da molti ambiti di studi, è in parte il risultato del lungo percorso di crescita dell'ecocritica, una disciplina che si occupa di studiare il tema ambientale nella letteratura, analizzando in che modo le opere letterarie presentano la natura e gli animali non-umani e come affrontano l'ecosostenibilità e la crisi ambientale. In particolare, la storia dell'ecocritica ha vissuto due importanti fasi di crescita che hanno contribuito a influenzare l'ecopedagogia (Gaard, 2020): innanzitutto l'ecocritica si è evoluta nell'ecocomposizione, introducendo nell'analisi letteraria la critica sociale e indagando la relazione tra i problemi ambientali e le disuguaglianze economiche e sociali, sulla scia dell'ecofemminismo; successivamente questa branca di studi, che originariamente prendeva in esame soltanto opere accademiche presentate sotto forma di saggi, è divenuta più inclusiva, accogliendo anche contributi diversi dal saggio accademico, tra cui poesie e romanzi di vario genere, confluendo in quello che oggi definiremmo "*environmental writing*". La svolta fondamentale nella storia dell'ecocritica consiste però nel riconoscimento del valore della letteratura ambientale per bambine e bambini: l'ecocritica inizialmente si interessava di

studiare soltanto la letteratura per adulti, ma lentamente ha cominciato a porre attenzione anche alla letteratura per l'infanzia. La narrativa per l'infanzia che tratta di tematiche inerenti alla giustizia ambientale – ovvero quelle «storie per bambini che esaminano come i diritti umani e le questioni di giustizia sociale siano legati a questioni ecologiche, come il degrado ambientale influisca sulle comunità umane e come alcune comunità umane abbiano a lungo sostenuto relazioni simbiotiche con i loro habitat terrestri» (Platt, 2004, 186) – può infatti promuovere il benessere ambientale e l'ecosostenibilità, contribuendo attivamente al cambiamento socio-ambientale. Non bisogna dunque sottovalutare la capacità della letteratura per l'infanzia di veicolare messaggi importanti, che possono influire realmente sull'educazione di bambine e bambini, aiutandoli a sviluppare una «alfabetizzazione ambientale di base» (Gaard, 2020, 85) volta a far conoscere il tema dell'ecosostenibilità.

«Queste narrazioni possono fornire un antidoto alla logica della dominazione che affonda le proprie radici nell'alienazione e nel mito del sé separato, opponendo a queste logiche nuove narrazioni della connessione, della comunità, e dell'interdipendenza fra umani, animali e natura. Allo stesso modo, se il secondo stadio della logica del dominio è la gerarchia, allora la letteratura può fornire storie di resistenza, anarchia o assenza di gerarchia, contrapponendo a quest'ultima comunità umano-animale e partecipazione democratica» (Gaard, 2020, 86).

La letteratura ambientale per l'infanzia è dunque un'ottima modalità a nostra disposizione per accrescere nelle bambine e nei bambini la capacità di connettersi alla natura e agli animali, trasmettendo loro il valore della cura dell'ambiente, offrendo dei modelli di vita sostenibili e incoraggiando quello che Val Plumwood definisce un «attaccamento al luogo» (Plumwood, 2002, 233). Sinéad Moriarty (2020), che si occupa proprio di letteratura per l'infanzia, ha studiato il tema dell'attaccamento al luogo attraverso l'analisi di sei libri illustrati per l'infanzia e ha messo in evidenza come i temi ambientali possano essere affrontati a partire dalla rappresentazione dell'attaccamento al luogo dei personaggi, raccontando il loro rapporto con il proprio luogo d'origine e con la comunità di cui fanno parte. Secondo Moriarty, «gli autori/illustratori raccontano tutti una storia specifica, su piccola scala, che permette loro di dimostrare l'appartenenza fenomenica esibita dai protagonisti, ma poi lavorano per collocare queste storie all'interno della scala globale della crisi climatica» (Moriarty, 2020, 133): all'interno dei racconti,

l'attaccamento al luogo viene dunque tematizzato inizialmente collocandolo nel contesto specifico dei personaggi, in chiave personale, ma successivamente viene reso parte di un discorso più generale, in maniera più o meno esplicita. Questo è un chiaro esempio di come la letteratura per l'infanzia abbia un importante ruolo nell'ecopedagogia, contribuendo alla formazione dei bambini e delle bambine rispetto alle tematiche ambientali.

Un altro tema ricorrente nei libri per l'infanzia è il rispetto e la cura degli animali non-umani, presente per esempio nelle opere di Beatrix Potter, note per celebrare la natura della campagna inglese attraverso gli animali che le animano:

«Nelle sue storie, Potter aiuta i suoi piccoli lettori e lettrici a identificarsi con i più deboli, a conservare il senso del magico che negli adulti normalmente è perduto. La vera magia, suggerisce Potter con le sue trame e la sua prosa poetica, è la percezione dell'interconnessione tra tutti i viventi, quel delicato equilibrio creato dalla comunità delle creature e delle piante che condividono e conservano l'ambiente» (Bianchi, 2021, 21).

La letteratura ambientale per l'infanzia incoraggia dunque lo sviluppo di atteggiamenti e comportamenti di cura verso la natura e gli animali. Per promuovere un'educazione orientata all'ecosostenibilità, l'ecopedagogia può dunque servirsi dei libri per l'infanzia, oltre che dell'esperienza diretta e delle altre strategie educative che approfondiremo nelle prossime pagine.

Prima di illustrare le metodologie educativo-didattiche promosse dall'ecopedagogia, vorrei fare cenno innanzitutto ad alcune significative teorie pedagogiche che, nonostante non possano considerarsi effettivamente parte del movimento ecopedagogico, hanno conferito valore al contatto con la natura e/o con gli animali, anticipando alcuni dei principi fondamentali dell'ecopedagogia. Potremmo elencare numerosi nomi di pedagogiste e pedagogisti che si sono occupati di dare rilievo alla connessione con l'ambiente naturale nelle proprie teorie educative: tra questi c'è sicuramente Friedrich Fröbel, che ha ideato i famosi giardini d'infanzia (*Kindergarten*), in cui bambine e bambini in età prescolare possono crescere come piante, attraverso il gioco e l'esplorazione della natura, sotto lo sguardo attento delle maestre-giardiniere; anche John Dewey, esponente della scuola progressiva, ha sottolineato il valore dell'interazione diretta con l'ambiente, per argomentare il suo sostegno all'apprendimento esperienziale, radicato nella vita quotidiana e nelle esperienze concrete; Hermann Lietz riteneva che il

contatto con la natura favorisse lo sviluppo fisico e mentale e che, per questo motivo, l'esperienza diretta con la natura dovesse essere integrata nei percorsi formativi, attraverso l'apprendimento all'aperto e l'organizzazione di escursioni guidate; Charlotte Mason, credendo che l'osservazione della natura giocasse un ruolo fondamentale nella formazione di bambini e bambine, incoraggiò il metodo del nature-study, le passeggiate guidate all'aperto e la lettura di libri illustrati riguardanti il mondo naturale. Questi sono soltanto alcuni dei moltissimi riferimenti alle tematiche ambientali che possiamo trovare nella storia della pedagogia e dell'educazione. Dato che questo non è il contesto adatto a una rassegna approfondita sull'argomento, mi limiterò ad approfondire brevemente soltanto due pedagogisti che sono stati riletti in chiave ecopedagogica: Maria Montessori, in quanto le riflessioni sulla natura presenti nelle sue teorie educative mettono in risalto dimensioni del rapporto con l'ambiente fondamentali per l'ecopedagogia, e Paulo Freire, poiché è proprio a partire dalle sue teorie che è nato il movimento ecopedagogico.

Per quanto riguarda Maria Montessori, gli elementi ambientali presenti nella sua pedagogia che più mi interessa approfondire sono l'importanza del senso di attaccamento alla natura e il ruolo della meraviglia suscitata dall'ambiente naturale. In una delle sue opere più famose, *La scoperta del bambino* (1950), Montessori evidenzia il fatto che le bambine e i bambini hanno raramente l'occasione di entrare in contatto con l'ambiente naturale, «precisando che alla crescita del bambino non è necessario soltanto conoscere la natura, e trarne effetti morali, bensì “vivere nella natura”, “vivere naturalmente”» (Babini, 2020, 22). Proprio perché vivere a stretto contatto con la natura durante l'infanzia è di vitale importanza per una buona formazione, bisognerebbe incoraggiare i bambini a passare più tempo all'aria aperta, facendo un'esperienza diretta degli elementi naturali. Troppo spesso invece i bambini sono «prigionieri dell'ambiente artefatto» (Montessori, 1950, 77), nel senso che spendono il proprio tempo in spazi chiusi e vivono esperienze fittizie della natura, sovente a causa dell'eccessivo senso di preoccupazione dei loro genitori.

«La natura si è a poco a poco ristretta, nella nostra concezione, ai fiorellini che vegetano, e agli animali domestici utili per la nostra nutrizione, pei nostri lavori, o per la nostra difesa. Con ciò anche l'anima nostra si è rattrappita» (Montessori, 1950, 74).

Secondo Gaard, «il disturbo da deficit di natura è in crescita tra i bambini che vivono nelle città» (Gaard, 2020, 91), i quali tendono a relazionarsi alla natura soltanto attraverso un approccio intellettuale, inevitabilmente distaccato. Affinché un bambino o una bambina apprenda atteggiamenti e comportamenti orientati alla cura dell'ambiente naturale non è sufficiente una formazione teorica, ma è necessaria un'interazione diretta con la natura, proprio per sviluppare un senso di attaccamento verso essa. Come si può ben immaginare, si tratta di un tema estremamente rilevante per l'ecopedagogia, la quale infatti promuove un'esperienza diretta della natura, oltre allo studio "tradizionale" delle tematiche ambientali, con il fine di incoraggiare un atteggiamento responsabile nei confronti dell'ambiente. L'osservazione della natura durante l'età dell'infanzia, secondo Montessori, è imprescindibile anche perché stimola il senso di scoperta e di meraviglia, oltre che di responsabilità: così come Anna Botsford Comstock «affermeva che lo studio della natura non implicava una osservazione distaccata, ma era una esperienza emotiva profonda, di gioia e di meraviglia, che avrebbe rafforzato l'intensità dell'osservazione» (Bianchi, 2020, 194), Montessori riteneva che l'esplorazione della natura potesse offrire un apprendimento diretto e attivo attraverso lo stupore e la curiosità. L'ecopedagogia non sottovaluta il ruolo della meraviglia, bensì tiene conto di riflessioni come quella di Edith Cobb (1959), la quale sosteneva che il senso della meraviglia fosse una prerogativa dell'infanzia, propria del modo di conoscere dei bambini e delle bambine, data dalla profonda continuità con il mondo naturale che gli esseri umani vivono durante l'infanzia, o quella di Rachel Carson, secondo la quale bisogna sempre «tenere in vita il senso della meraviglia innato nei bambini» (Bianchi, 2020, 193). Il contatto diretto con il mondo naturale promuove dunque la connessione con la natura, suscita il senso di meraviglia, incoraggia l'apprendimento attivo e favorisce il senso di responsabilità e di cura. Per questo motivo, oggi l'educazione montessoriana sollecita le attività all'aperto e la presenza di giardini e orti nelle proprie scuole.

In merito a Paulo Freire, si può affermare che la sua pedagogia critica sia stata la principale fonte di ispirazione per la nascita dell'ecopedagogia, sebbene non abbia mai scritto un libro propriamente dedicato a questo tema. Prima della sua morte, l'educatore brasiliano stava scrivendo un saggio sull'ecologia, come documentano Moacir Gadotti e Carlos Alberto Torres (2009), che però non ha fatto in tempo a venire alla luce. Nonostante ciò, la pedagogia critica di Freire, orientata alla consapevolezza critica e alla

trasformazione sociale, è stata letta in chiave ecopedagogica a tal punto da costituire uno dei principali punti di riferimento teorici del movimento, probabilmente sia a causa dei riferimenti espliciti al mondo naturale presenti nelle sue opere, sia a causa del fatto che le riflessioni contenute nella sua opera più conosciuta, *Pedagogia degli oppressi*, sono facilmente applicabili anche alla natura, oltre che alle persone. In particolare, il concetto di coscientizzazione (*conscientização*) potrebbe essere esteso alle tematiche ambientali: questa espressione indica un processo educativo volto alla liberazione dei soggetti oppressi, che agisce attraverso una profonda presa di coscienza della propria situazione e dall'acquisizione di un pensiero critico, e che secondo Greg William Misiaszek potrebbe essere adattata a una «coscientizzazione dell'ambientalismo» (Misiaszek, 2023, 13).

«La coscientizzazione della violenza ambientale insostenibile emerge dalla lettura critica delle politiche socio-storiche di oppressioni e dominazioni spesso nascoste. Freire ha sottolineato la necessità di leggere le oppressioni attraverso coloro che sono oppressi per costruire possibili soluzioni dal basso per la loro liberazione (Gadotti, 1996). Insegnare agli studenti questa alfabetizzazione (cioè l'alfabetizzazione ecopedagogica) è responsabilità degli ecopedagogisti» (Misiaszek, 2023, 10).

Il motivo per cui Freire insiste sull'importanza della coscientizzazione da parte dei soggetti oppressi risiede nella convinzione che le trasformazioni sociali e i processi di liberazione partano dal basso. Come si evince dall'affermazione di Misiaszek, l'ecopedagogia deve assumersi il compito di favorire questo processo anche nei riguardi delle tematiche ambientali, decostruendo le dinamiche oppressive che si celano dietro alla crisi climatica e alla distruzione degli ecosistemi, e opponendosi a quelle che Freire definiva “pedagogie bancarie”, le quali non sono in grado di suscitare negli studenti un mutamento tale da renderli soggetti coscienti e responsabili nei confronti dell'ambientale. «Gli obiettivi ecopedagogici», infatti, «possono essere raggiunti solo interrompendo l'insegnamento che giustifica la violenza ambientale che domina la Natura e porta all'oppressione» (Misiaszek, 2023, 10). L'ecopedagogia dunque, ispirandosi alle teorie critiche di Freire, rifiuta un modello didattico depositario e autoritario, in cui l'insegnante detiene il potere e la conoscenza mentre gli studenti sono ricevitori passivi di informazioni; l'ecopedagogia incentiva invece il pensiero critico e la partecipazione, lavora per costruire un ambiente educativo sicuro e stimolante, in cui gli studenti possano formarsi divenendo soggetti attivi nella trasformazione sociale. L'ecopedagogia, grazie

agli insegnamenti di Freire, considera gli studenti dei soggetti capaci di mutamento sociale e, per questo motivo, incoraggia la discussione e la partecipazione in classe, promuovendo un pensiero critico in merito ai sistemi di oppressione sociali ed ambientali. Di conseguenza, il secondo aspetto della pedagogia freiriana che l'ecopedagogia ha fatto proprio è il valore della prassi, che a partire dalla teoria ci conduce alla trasformazione sociale attraverso azioni consapevoli: «senza obiettivi di prassi, l'educazione non è critica né ecopedagogica e l'uso delle teorie è vano. Le teorie, se non portano a obiettivi basati sulla prassi, sono praticamente prive di significato e inutili per una trasformazione ambientale essenziale» (Misiaszek, 2023, 88). La prassi ecopedagogica è dunque il passo successivo al processo di coscientizzazione ed è fondamentale affinché l'ecopedagogia possa definirsi un movimento capace di andare oltre l'educazione ambientale tradizionale, costituendo bensì una pratica critica e trasformativa.

Possiamo dunque concludere che la pedagogia critica di Freire sia stata decisiva per lo sviluppo dell'ecopedagogia; ciononostante, anche le sue teorie non sono esenti da critiche: in particolare, è stato accusato di utilizzare un linguaggio sessista e di aver costruito un paradigma della liberazione fallocentrico (hooks, 1993) e, successivamente, di aver adottato uno sguardo puramente androcentrico (Bowers & Apffel-Marglin, 2005).

«Come bell hooks, ho trovato molta “acqua” nell'opera di Freire mentre “morivo di sete” nella lotta contro l'oppressione, eppure sono anche consapevole che sembra esistere un'importante svista nel suo pensiero. Rimane quindi la sfida di mettere in relazione l'ecologia umana, che Paulo Freire ha dedicato la sua vita a tracciare e difendere, con l'ecologia più ampia del pianeta nel suo complesso. Trovando in Freire solo un mondo “centrato sull'uomo”, critici come C.A. Bowers l'hanno attaccato come “specista” e hanno usato questa limitazione teorica per mettere in dubbio altri aspetti del suo lavoro. Ma, contro coloro che vorrebbero sollevare l'accusa di specismo di Freire come fine a se stesso, credo che questa apparente limitazione nel lavoro dell'educatore sia in realtà un grande beneficio per i suoi studenti» (Kahn, 2003, 8).

Il beneficio a cui si riferisce Richard Kahn in questo passo è quello di poter rielaborare la pedagogia freiriana estendendola a tutte le specie animali. Effettivamente, Freire stesso «sosteneva di non voler replicare il suo lavoro, ma di volerlo reinventare in base al luogo, al tempo, all'esperienza, alla cultura, all'epistemologia e a numerosi altri aspetti contestuali significativi» (Misiaszek, 2023, 15-16) e oggi possiamo considerare l'ecopedagogia contemporanea proprio come una rielaborazione del suo lavoro. Tenendo conto sia dei punti di forza sia delle fragilità delle teorie freiriane, l'ecopedagogia si è

ispirata alla pedagogia critica di Freire per ideare progetti educativi orientati a un'alfabetizzazione ecologica e ad aiutare gli studenti a sviluppare la capacità di affrontare i problemi socio-ambientali attraverso azioni sostenibili, fondate sul rispetto per la natura.

Per concludere, riprendiamo quanto detto in merito al ruolo che gioca la prassi nella pedagogia freiriana, ereditato successivamente dall'ecopedagogia, la quale poggia infatti su «un assunto di coerenza fra teoria e pratica» (Gaard, 2020, 91). La dimensione pratica dell'ecopedagogia guida le scelte metodologiche della disciplina, per esempio promuovendo una didattica basata sull'esperienza in prima persona, come ho già spiegato trattando l'importanza del contatto diretto con la natura durante l'età infantile. Secondo Rosella Persi, «oggi è possibile affermare che l'apprendimento migliore sia quello che fa leva sulla scoperta, sull'immaginazione, sulla fantasia, sulla curiosità, sul dubbio costruttivo e sull'esperienza diretta» (Persi, 2015, 147). L'ecopedagogia punta proprio su una didattica che, diversamente da un'educazione depositaria, stimoli gli studenti sollecitandoli alla partecipazione attiva, dando modo di imparare in un contatto diretto con l'ambiente naturale. Attraverso una formazione che comprende sia spiegazioni nozionistiche che esperienze sul campo, l'ecopedagogia favorisce la connessione con la natura e la presa di coscienza del proprio legame con l'ambiente naturale e con gli altri animali. Si tratta di ciò che Francisco Gutierrez e R. Cruz Prado chiamano «promuovere la vita» (Gutierrez e Cruz Prado, 2000, 107), un assunto alla base di ogni pratica ecopedagogica, che permette di entrare in sintonia con la vita, riconoscendo l'unione della mente con il corpo e l'interdipendenza tra tutti gli esseri viventi, e di sentirsi così «parte attiva nei processi di promozione della vita» (Gutierrez e Cruz Prado, 2000, 108), che costituisce il primo passo per provare un senso di responsabilità e un desiderio di cura nei confronti della natura e degli animali.

Allo stesso tempo, la dimensione pratica dell'ecopedagogia non è data solamente dalla scelta di adoperare metodi didattici esperienziali, ma anche dal fatto che ambisce a un'educazione orientata all'azione: gli studenti, oltre a imparare tramite l'esperienza diretta, sono sollecitati ad agire anche in seguito al momento dell'apprendimento, basandosi proprio sulle conoscenze e le competenze acquisite. L'ecopedagogia insegna dunque ad agire, così che gli studenti possano dare prova concreta di ciò che hanno imparato attraverso azioni concrete. Quest'ultime devono comprendere atteggiamenti e

comportamenti che seguano un'etica di cura ambientale e interspecie, sia sul piano individuale che sul piano collettivo. Un'educazione ecopedagogica deve infatti stimolare lo sviluppo delle competenze eco-cittadine, facendo in modo che gli studenti sperimentino una cittadinanza attiva, attraverso progetti ambientali locali, collaborazioni con organizzazioni presenti sul territorio, iniziative di tutela e pulizia delle risorse naturali. Affinché ciò sia possibile, bisogna coinvolgere gli studenti nel ragionare sulle problematiche politico-sociali fin dall'infanzia, cominciando ad avere maggiore fiducia nelle loro capacità e permettendogli di avere un ruolo attivo nei cambiamenti sociali.

«Una nuova etica sociale recettiva dei contributi di bambini e adolescenti, che sappia cogliere e valorizzare i loro contributi e includerli nel processo decisionale, deve pertanto saper riconoscere la loro forza intellettuale e promuovere l'interdipendenza e la collaborazione. Non farlo perpetuerebbe l'immagine dell'infanzia e dell'adolescenza come fasi della vita socialmente inutili con conseguenze distruttive per la personalità e la società» (Bianchi, 2021, 74).

Secondo Bianchi (2021), un ottimo esempio di come bambine e bambini possano ricoprire un ruolo fondamentale nella ricerca e nelle decisioni politiche su tematiche ambientali ci viene offerto dal progetto di ricerca *Climate Change + Me*, a cui hanno preso parte 135 ragazzi e ragazze dai 9 ai 14 anni nei ruoli di ricercatori, scrittori ed artisti. Un esempio interno alle scuole è invece il progetto ambientale *Eco-Schools*, (Mota et al., 2025) tramite il quale bambini ed adolescenti sono invitati a presentare dei piani d'azione per migliorare la sostenibilità della propria scuola (tra cui iniziative di riciclo, di giardinaggio, di riduzione del consumo energetico, eccetera).

Al di là dei progetti finalizzati al coinvolgimento di bambini e adolescenti nella creazione di conoscenza, nei processi decisionali e in tutte le azioni ambientali volte a promuovere un cambiamento ecosostenibile, abbiamo prova del fatto che le tematiche ambientali interessano ai giovani, che si sono distinti proprio per il loro attivismo e l'impegno politico a favore dell'ambiente, dimostrando che l'età non è un ostacolo per avere un ruolo attivo nell'influenzare l'opinione pubblica e le politiche ambientali. Tra i nomi più noti ci sono quelli di Jamie Margolin, Autumn Peltier, Greta Thunberg, Isra Hirsi e Xiye Bastida, che a loro volta hanno ispirato moltissimi altri giovani a unirsi alla lotta per l'ecosostenibilità. È evidente, dunque, che bambini e adolescenti possono avere un ruolo attivo nella comprensione e nella risoluzione dei fenomeni legati alla crisi ambientale.

L'ecopedagogia ha dunque il compito di offrire modelli educativi per una formazione sostenibile non solo in ottica futura, considerando dunque gli studenti come potenziali adulti, ma anche con l'intenzione di agire sul loro presente, riconoscendoli fin da subito come soggetti dotati di agency e come preziosi membri della nostra società.

Riassumendo, l'ecopedagogia costituisce dunque un insieme di pratiche che, integrando valori ecologici all'educazione con un approccio interdisciplinare ed esperienziale, forma individui consapevoli e responsabili rispetto alle tematiche socio-ambientali. L'ecopedagogia promuove la connessione tra esseri umani, ambiente naturale e animali non-umani, incoraggiandoci ad agire in maniera più sostenibile e favorendo la cittadinanza attiva. Ritengo che le pratiche ecopedagogiche siano dunque degli ottimi esempi di azioni orientate al riconoscimento e all'osservanza dell'interdipendenza dei corpi, ricche di spunti di riflessione e di stimoli preziosi per nuove modalità educative, orientate al rispetto della natura e degli animali non-umani.

Conclusioni: fare rete nel gelo antartico

Il pinguino imperatore è l'unico uccello a nidificare direttamente sul ghiaccio marino durante l'inverno antartico, quando le ore di buio si prolungano e le temperature raggiungono livelli estremi. Dopo circa cinque mesi dalla schiusura delle uova, i pinguini adulti lasciano il sito di riproduzione e i pulcini devono riuscire a sopravvivere al freddo invernale senza l'aiuto dei genitori. Per riuscirci, imparano a riunirsi in grandi gruppi, stringendosi gli uni agli altri per scaldarsi a vicenda con il calore corporeo, in un lento movimento ondulatorio collettivo che permette a ciascuno di alternarsi tra il centro e il margine del gruppo. Senza questa forma di cooperazione, appresa nei primi mesi di vita dai loro genitori, non sopravviverebbero. Questo è uno dei tanti esempi di quanto siano vitali i legami sociali per questa specie. In un ambiente così ostile, infatti, la vita è possibile solo attraverso la relazione.

Questo lavoro nasce dall'idea che una possibile risposta alle attuali crisi globali risieda nel riconoscimento collettivo dell'interdipendenza che lega tutte le forme di vita presenti sulla Terra. Le teorie endosimbiotiche mostrano come l'evoluzione della vita sia il risultato di assemblaggi, interazioni e collaborazioni. Dunque, se «la vita non ha preso il

sopravvento combattendo, ma facendo rete» (Margulis e Sagan, 1989), ora più che mai dovremmo imparare a riconoscere e a valorizzare i legami che ci attraversano, in un’ottica collaborativa. Eppure, le emergenze globali attualmente stanno producendo l’effetto contrario, attraverso la costruzione di modelli socio-economici sempre più individualisti, che tendono a disconoscere il valore delle azioni collettive, favorendo la comparsa di politiche populiste e autoritarie fondate su logiche identitarie. In altre parole, le crisi in cui siamo immersi ci stanno conducendo verso la frammentarietà. L’obiettivo di questo lavoro è stato allora quello di fare luce su un’alternativa diametralmente opposta: fare rete.

Ispirandomi a correnti di pensiero e ad ambiti disciplinari differenti – la prospettiva compostista di Haraway, l’etica della cura, le teorie transfemministe ed ecofemministe, l’ecopedagogia, le politiche dei *commons* – ho provato a dare forma a un discorso sull’interdipendenza, mostrando come ogni corpo sia sempre in relazione con altri corpi e quanto sia necessario trovare nuovi modi per sostenere questi legami.

Quando ho deciso che questo sarebbe stato il tema del mio elaborato, ho ritenuto essenziale unire la teoria con la pratica, riportando non solo le riflessioni di autrici e studiose sul tema, ma anche le pratiche concrete che credo incarnino il valore della cura di queste reti. Ritengo infatti che, in un contesto segnato da narrazioni catastrofiche, esporci a modelli alternativi, che offrono esempi di spazi di cura e di collaborazione, sia utile per esplorare nuovi spazi di possibilità. Questo non significa sottrarsi alla realtà dei fatti, né ignorare ciò che di ingiusto e tragico accade attorno a noi. Si tratta piuttosto di mantenere una postura di consapevolezza critica, coltivando allo stesso tempo una “speranza attiva” che abbia una funzione mobilitante (Macy & Johnstone, 2021), capace di incoraggiare l’azione verso nuove forme di trasformazione ecosociale.

Con questo elaborato, desideravo contribuire a incoraggiare un atteggiamento propositivo nei confronti delle crisi globali, a partire dal riconoscimento e dalla valorizzazione dell’interdipendenza della rete della vita. Tornando all’esempio del pinguino imperatore, i legami sociali possono rappresentare una risorsa fondamentale su cui contare nelle condizioni sempre più avverse in cui viviamo, così come sono di vitale importanza per i pinguini in un habitat ostile come l’Antartide. Inoltre, l’osservazione di questa specie ci permette di cogliere un ulteriore aspetto: la crisi ambientale a cui stiamo andando incontro non riguarda soltanto la specie umana, ma coinvolge l’intero pianeta. Infatti, a causa del

riscaldamento globale, il ghiaccio marino si scioglie sempre più precocemente in primavera, quando i pulcini non hanno ancora fatto la muta sviluppando un piumaggio impermeabile. In questo modo, i pulcini che non sono ancora pronti a nuotare finiscono per annegare. Questa immagine esplicita un altro presupposto fondamentale di questo lavoro: i legami che rendono possibile la vita vanno custoditi e difesi, finché ciò è ancora possibile. Come i pulcini di pinguino imperatore, anche noi dipendiamo da reti di relazioni che ci precedono e ci attraversano. Imparare a fare rete è dunque un esercizio quotidiano di attenzione e di cura, un modo per abitare consapevolmente le relazioni che ci sostengono e per assumerci la responsabilità di mantenerle vive.

Bibliografia

Adams Carol J., *Carne da macello. La politica sessuale della carne*, Milano, Vanda Edizioni, 2020.

Arruzza Cinzia, Bhattacharya Tithi & Fraser Nancy, *Femminismo per il 99%. Un manifesto*, Milano, Laterza, 2022.

Babini Valeria Paola, “Maria Montessori: una pedagogia dalla parte della vita”, in *DEP. Deportate, esuli, profughe*, n.44, 2020, pp. 20-29.

Balzano Angela, *Per farla finita con la famiglia. Dall’aborto alle parentele postumane*, Sesto San Giovanni, Meltemi, 2021.

Barca Stefania, *Forze di riproduzione. Per una ecologia politica femminista*, Milano, Edizioni Ambiente, 2024.

Bersani Marco, *La rivoluzione della cura. Uscire dal capitalismo per avere un futuro*, Roma, Alegre, 2023.

Bianchi Bruna, *Ecopedagogia. Il senso della meraviglia nella riflessione femminile*, Napoli, Marotta & Cafiero, 2021.

Bianchi Bruna, “L’ecopedagogia di Rachel Carson. Riflessioni a partire dalla recente traduzione italiana di *The sense of Wonder*”, in *DEP. Deportate, esuli, profughe*, n.44, 2020, pp. 193-197.

Bigé Emma & Maillet Clovis, *Écotransféminismes*, Paris, Les Liens qui libèrent, 2025.

Borrelli Chiara, “The future is ecotransfeminist, posthuman and decolonial (or it’s not)”, in *Women & Education*, n.3(5), 2025, pp. 90-95.

Bottici Chiara, *Manifesto anarcafemminista*, Bari, Laterza, 2022.

Bottici Chiara, “Ecofeminism as decolonial and transindividual ecology”, in *(Des)troços: revista de pensamento radical*, Belo Horizonte, n.2(2), 2021, pp. 141-162.

Bowers Chet A. & Apffel-Marglin Frederique, *Rethinking Freire: Globalization and the Environmental Crisis*, London, Routledge, 2005.

Butler Judith, *L'alleanza dei corpi. Note per una teoria performativa dell'azione collettiva*, Milano, nottetempo, 2017.

Caleo Ilenia, "Per istituzioni trans corporee. Note su Queer commoning, lavoro improduttivo e politiche dell'interdipendenza", in Fragnito Maddalena & Tola Miriam (cur.), *Ecologie della cura. Prospettive transfemministe*, Napoli-Salerno, Orthotes, 2021, pp. 143-157.

Cobb Edith, "The Ecology of Imagination in Childhood", in *Daedalus*, n.88(3), 1959, pp. 537-548.

Crenshaw Kimberlé, "Demarginalizing the Intersection of Race and Sex", in *University of Chicago Legal Forum*, n.1, 1989, pp. 139-167.

Crimp Douglas, "How to Have Promiscuity in an Epidemic", in *October*, n.43, 1987, pp. 237-271.

D'Eaubonne Françoise, *Il femminismo o la morte. Il manifesto dell'ecofemminismo*, Novate Milanese, Prospero Editore, 2022.

De Vita Antonia, "Corpi insorgenti. Prospettive ecofemministe del conflitto tra vita e capitale", in *Annali online della Didattica e della Formazione Docente*, n.12 (20), 2020, pp. 66-83.

Fanlo Cortés Isabel, "Donne e natura. Modelli e limiti della prospettiva ecofemminista", in *Ragion Pratica*, n.37, pp. 321-333, 2011.

Farahi Farnaz, "Ecofeminism, Decolonial Thought and the Environment. The Role of Pedagogy", in *Women & Education*, n.3(5), 2025, pp. 80-84.

Federici Silvia, *Reincantare il mondo. Femminismo e politica dei commons*, Verona, Ombre corte, 2018.

Federici Silvia, "Il Femminismo e la politica dei beni comuni" in *DEP. Deportate, esuli, profughe*, n.20, 2012, pp. 63-77.

Ferrante Antonia Anna, *Che cosa può un compost. Fare con le ecologie femministe e queer*, Roma, Luca Sossella editore, 2022.

Forno Francesca & Graziano Paolo R., *Il consumo critico. Una relazione solidale tra chi acquista e chi produce*, Bologna, Il Mulino, 2016.

Fragno Maddalena, “Curare non è una metafora. Necropolitiche della cura e lotte nel campo della riproduzione sociale” in Breccia Chiara Luce et al. (cur.), *Prospettive della cura. Politiche e critiche femministe tra cura e riproduzione sociale*, Effimera, 2025, pp.41-56.

Gaard Greta, “Verso una ecopedagogia della letteratura ambientale per l’infanzia”, in *DEP. Deportate, esuli, profughe*, n.44, 2020, pp. 81-96.

Gaard Greta, “Feminist Animal Studies in the U.S.: Bodies Matter”, in *DEP. Deportate, esuli, profughe*, n.20, 2012, pp. 14-21.

Gaard Greta, “Vegetarian Ecofeminism: A Review Essay”, in *Frontiers: A Journal of Women Studies*, n.23(3), 2002, pp. 117-146.

Gaard Greta, “Toward a Queer Ecofeminism”, in *Hypatia*, n.12(1), 1997, pp. 114–37.

Gaard Greta, *Ecofeminism: Women, Animals, Nature*, Philadelphia, Temple University Press, 1993.

Gadotti Moacir & Torres Carlos Alberto, “Paulo Freire: Education for development”, in *Development and Change*, n.40, 2009, pp. 1255-67.

Gilligan Carol, *Con voce di donna. Etica e formazione della personalità*, Milano, Feltrinelli, 1987.

Gruen Lori & Weil Kari (a cura di), “Feminists Encountering Animals”, in *Hypatia*, simposio, 27, 3, 2012.

Gumbs Alexis Pauline, *Undrowned. Lezioni di femminismo nero dai mammiferi marini*, Cles, Timeo, 2023.

Gutierrez Francisco & Cruz Prado R., *Ecopedagogia e cittadinanza planetaria*, Bologna, EMI, 2000.

Haraway Donna, *Manifesto delle specie compagne. Cani, persone e altri partner*, Milano, Contrasto, 2023.

Haraway Donna, *Chthulucene. Sopravvivere su un pianeta infetto*, Roma, Produzioni Nero, 2019.

Haraway Donna, “A Game of Cat’s Cradle; It. trans. Studi della scienza, teoria femminista, studi culturali: un gioco della matassa”, in *Studi culturali*, 2022, 3, pp. 397-416.

Homans Margaret, *Bearing the World. Language and Female Experience in Nineteenth-Century Women’s Writing*, Chicago, The University of Chicago Press, 1986.

hooks bell, *Insegnare a trasgredire. L’educazione come pratica della libertà*, Sesto San Giovanni, Meltemi, 2020.

hooks bell, “Speaking about Paulo Freire”, in McLaren Peter & Leonard Peter (cur.), *Paulo Freire: A critical encounter*, London, Routledge, 1993, pp. 145-152.

hooks bell, *Yearning: race, gender, and cultural politics*, Boston, South End Press, 1990.

Kahn Richard, “Paulo Freire and eco-justice: Updating Pedagogy of the Oppressed for the age of ecological calamity”, in *Freire Online, A Journal of the Paulo Freire Institute/UCLA*, n.1, 2003.

Macy Joanna & Johnstone Chris, *Speranza Attiva. Per un attivismo consapevole e nonviolento, in grado di far crescere la coscienza e arginare il degrado del pianeta*, Firenze, Terra Nuova Edizioni, 2021.

Margulis Lynn & Sagan Dorion, *Microcosmo. Quattro miliardi di anni di evoluzione batterica*, Milano, Mimesis, 2026.

Menapace Lidia, “Scienza e vita quotidiana”, in Marcomin Franca & Cima Laura (cur.), *L’ecofemminismo in Italia. Le radici di una rivoluzione necessaria*, Padova, Il poligrafo, 2017.

Merchant Carolyn, “Partnership”, in *DEP. Deportate, esuli, profughe*, n.20, 2012, pp. 34-52.

Merchant Carolyn, *La morte della natura*, Garzanti, 1988.

Misiaszek Greg William, *Freire and Environmentalism. Ecopedagogy*, Londra, Bloomsbury Academic, 2023.

Montessori Maria, *La scoperta del bambino*, Milano, Garzanti, 1948.

Moriarty Sinéad, “Visual Scaling in Environmental Picturebooks: Ecopedagogy and Children’s Literature”, in *DEP. Deportate, esuli, profughe*, n.44, 2020, pp. 119-136.

Mortari Luigina, *La politica della cura. Prendere a cuore la vita*, Milano, Raffaello Cortina Editore, 2021.

Mota Miguel, Cabo Isabel, Sequeira Romeu, Pinheiro Eduardo, Valéria Catia & Andrade Isabel, “The eco-schools programme in training future generations for sustainable tourism”, in *Millenium. Journal of Education, Technologies, and Health*, 2(19e), 2025.

Pérvier Hélène, “Crossing Gender Studies with the Commons: A Bibliometric Analysis”, in *International Journal of the Commons*, 18(1), 2024, pp. 564-584.

Persi Rosella, *Ambiente. Suggestioni pedagogiche*, Lodi, Pearson Italia, 2015.

Platt Kamela, “Environmental Justice Children’s Literature: Depicting, Defending, and Celebrating Trees and Birds, Colors and People”, in Dobrin Sydney & Kidd Kenneth B. (cur.), *Wild Things: Children’s Culture and Ecocriticism*, Detroit, Wayne State University Press, 2004.

Plumwood Val, *Environmental Culture: The Ecological Crisis of Reason*, Londra, Routledge, 2002.

Plumwood Val, “Nature, self, and gender: Feminism, environmental philosophy, and the critique of rationalism”, in *Hypatia*, 6(1), 1992, pp. 3-27.

Puig de la Bellacasa Maria, *Matters of Care: speculative ethics in more than human worlds*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2017.

Pulcini Elena, *Tra cura e giustizia: le passioni come risorsa sociale*, collana *Saggi. Filosofia*, Prima edizione, Bollati Boringhieri, 2020.

Pulcini Elena, *La cura del mondo. Paura e responsabilità nell’età globale*, Torino, Bollati Boringhieri, 2009.

Puleo Alicia, “I valori della cura nella vita quotidiana, nella salute, nella scienza, nella tecnologia e nell’educazione”, in *DEP. Deportate, esuli, profughe*, n.44, 2020, pp. 65-80.

Sarti Maria Alberta, “Una nuova etica per l’ambiente”, in Quarta Cosimo (cur.), *Ecofemminismo e natura*, Bari, Dedalo, 2006, pp. 195-214.

Shiva Vandana, “The Impoverishment of Environment”, in Mies Maria & Shiva Vandana (cur.), *Ecofeminism*, London and New Jersey, Zed Books, 1993.

Stengers Isabelle, *Nel tempo delle catastrofi. Resistere alla barbarie a venire*, Torino, Rosenberg & Sellier, 2021.

The Care Collective, *Manifesto della cura. Per una politica dell’interdipendenza*, Roma, Alegre, 2021.

Timeto Federica, *Animali si diventa. Femminismi e liberazione animale*, Napoli, Tamu, 2024.

Tran Dalena, “A global analysis of violence against women defenders in environmental conflicts”, in *Nature Sustainability* 6(9), 2023, pp. 1-9.

Tronto Joana, *Confini morali. Un argomento politico per l’etica della cura*, Reggio Emilia, Diabasis, 2006.

Tsing Anna, “A Threat to Holocene Resurgence Is a Threat to Livability”, in Brightman Marc & Lewis Jerome (cur.), *The Anthropology of Sustainability*, New York, Palgrave Macmillan, 2017, pp.51-66.

Van Dooren Thom, *Flight Ways: Life and Loss at the Edge of Extinction*, New York, Columbia University Press, 2014.

Warren Karen, *Ecological Feminism*, London-New York, Routledge, 1994.

Zabonati Annalisa, “Ecofemminismo e questione animale: una introduzione e una rassegna”, in *DEP. Deportate, esuli, profughe*, n.20, 2012, pp. 171-188.

Zechner Manuela, *Cura comune e potere collettivo. Le sfide dell’infanzia al municipalismo di Barcellona*, Roma, Momo edizioni, 2023.

Abstract

L'elaborato indaga il concetto di interdipendenza adottando un approccio femminista e intersezionale, con l'obiettivo di sostenere una visione relazionale dell'esistenza, in cui ogni corpo è connesso ad altri corpi. Prendendo le mosse da una critica al carattere individualista del neoliberismo contemporaneo, il riconoscimento dei legami che attraversano i corpi umani e non umani viene identificato come un possibile schema interpretativo per rispondere alle crisi economiche, socio-politiche e ambientali. Il primo capitolo esplora le forme di interdipendenza che uniscono gli esseri umani prendendo in considerazione l'intreccio delle molteplici forme di oppressione esistenti; questa riflessione viene estesa successivamente a un orizzonte più ampio, una rete multispecie che coinvolge le varie forme di vita con le quali coabitiamo sul pianeta. Nel secondo capitolo vengono presentate due correnti di pensiero fondate sull'interdipendenza: la filosofia della cura, che promuove una trasformazione politica capace di valorizzare la cura come paradigma sociale orientato al benessere collettivo, e l'ecofemminismo, che evidenzia i nessi tra il dominio patriarcale e lo sfruttamento ambientale e animale. Il terzo capitolo illustra infine alcune pratiche concrete, tratte dalle politiche dei *commons* e dall'ecopedagogia, capaci di tradurre in azioni concrete il riconoscimento di questa vasta rete di connessioni. L'elaborato intende dare prova della necessità di accogliere i legami di interdipendenza che ci attraversano per poter ripensare le nostre relazioni e ideare forme di convivenza basate sulla cura, sulla collaborazione e sulla sostenibilità.

Parole-chiave: interdipendenza, intersezionalità, multispecie, ecofemminismo, cura

This paper examines the notion of interdependence through a feminist and intersectional lens, aiming to advance a relational understanding of existence in which every body is connected to other bodies. Starting from a critique of the individualistic nature of contemporary neoliberalism, it identifies the recognition of the ties that bind human and nonhuman bodies as a productive framework for addressing today's economic, socio-political, and environmental crises. The first chapter explores the forms of interdependence that bind human beings together, taking into account the intertwining of multiple forms of oppression. This reflection is then expanded to a broader horizon, a multispecies network involving the many forms of life with which we share the planet. The second chapter presents two theoretical traditions grounded in interdependence: the ethics of care, which promotes a political transformation that places care at the center of social life and collective well-being, and ecofeminism, which highlights the connections between

patriarchal domination and the exploitation of the environment and nonhuman animals. Finally, the third chapter discusses several concrete practices drawn from commons-based politics and ecopedagogy that translate the recognition of this wide network of connections into concrete actions. Overall, the paper aims to demonstrate the urgency of embracing the interdependent ties that shape us, in order to rethink our relationships and imagine modes of coexistence rooted in care, cooperation, and sustainability.

Keywords: interdependence, intersectionality, multispecies, ecofeminism, care