

# SCIENZA & POLITICA

per una storia delle dottrine



## Paradigmi della “vulnerabilità”: dal poststrutturalismo all’eco-femminismo

Paradigms of “Vulnerability”:  
from Post-structuralism to Eco-feminism

*Arianna Pasquini*

arianna.pasquini@uniroma1.it

Università di Roma La Sapienza

### A B S T R A C T

Quali sono le lenti più utili da indossare e che rendono il posizionamento più efficace per prendere parola oggi al fine di rispondere al bisogno di un cambio di paradigma all'interno del pensiero critico sulla cultura del capitalismo? Sempre più autori e autrici stanno abbracciando un approccio disciplinare sviluppato, non solo in ambiente accademico, dall'ecologia politica e dall'ecofemminismo, che lega la critica del capitalismo con quella del patriarcato e ristabilisce un rapporto tra teoria e prassi in cui la prima produce conoscenza per mezzo dell'esperienza incarnata. L'articolo accoglie questa ipotesi ma il suo obiettivo non è tanto delineare i contorni dell'ecologia politica femminista e delle sue nuove categorie concettuali, ma di comprendere quale necessità dialettica produce e da quale si distanzia. A tal fine userò il processo di resignificazione della categoria di vulnerabilità nel dibattito femminista contemporaneo nell'approccio post-strutturalista come esempio antitetico alla lente e alla postura dell'ecologia politica femminista. Lo scopo è iniziare a gettare le basi per un percorso autonomo di questa critica, a partire dalla definizione dell'antagonismo contro il femminismo post-strutturalista come uno dei conflitti che la produce.

PAROLE CHIAVE: Eco-femminismo; Ecologia politica; Capitalismo; Vulnerabilità.

\*\*\*\*\*

What are the most useful lenses to wear and from which positioning is most effective to speak today, in order to answer the need for a paradigm shift within the critical thinking concerning the culture of Capitalism? An increasing number of authors support an interdisciplinary approach carried out, not only in academic environments, by political ecology and ecofeminism, connecting the critique of capitalism with that of patriarchy, and re-establishing a relationship between theory and praxis, in which the latter produces knowledge through embodied experience. The following article agrees with this hypothesis, but its aim is not so much to delineate the contours of what feminist political ecology is and what new conceptual categories it introduces, but to understand instead what is the dialectical necessity that produces this approach and what it distances itself from. To do so, I will use the process of resignifying the category of vulnerability in the contemporary feminist debate in the poststructuralist approach, as an antithetical example to the feminist political ecology lens and posture. The aim is to begin paving an autonomous path for this critical matter, beginning by delineating the antagonism toward poststructural feminism as one of the conflicts which produces it.

KEYWORDS: Eco-feminism; Political Ecology; Capitalism; Vulnerability.

SCIENZA & POLITICA, vol. XXXIII, no. 64, 2021, pp. 53-67

DOI: <https://doi.org/10.6092/issn.1825-9618/13780>

ISSN: 1825-9618



## 1. Introduzione

La pandemia globale a cui stiamo assistendo, più o meno increduli, ha imposto all'attenzione generale temi che per il pensiero dell'ecologia politica e dell'ecofemminismo, così come per tantissimi popoli indigeni "originari" di tutto il mondo che vivono in rapporto con la propria terra, sono all'ordine del giorno ormai da decenni, allargando la prospettiva alla massa che non può più "non vedere". Che posto occupa l'uomo nel mondo? Qual è il suo destino come specie? Che rapporto intratteniamo con la natura (e più in generale con l'extra-umano) e dunque come percepiamo noi stessi? Nel presente *ipertecnologico* dominato dagli orizzonti dell'intelligenza artificiale torniamo a parlare di vita e di morte, in termini che fino a pochi decenni fa sarebbero suonati quantomeno obsoleti alle orecchie di molti di noi. In ambito filosofico si assiste a una valanga inarrestabile di nuove teorie (incluse quelle della cosiddetta «Antropocene») che rimettono l'uomo come specie al centro. Come ha dichiarato di recente Franco Berardi:

La morte è stata rimossa, negata, cancellata nella scena immaginaria della modernità. Il capitalismo è stato il tentativo più riuscito di raggiungere l'immortalità. L'accumulazione di capitale è immortale. La vita umana si identifica con il suo prodotto astratto e riesce a vivere immortalmente nell'astrazione. Di conseguenza, rifiutiamo l'idea della nostra mortalità individuale, perché consideriamo la vita come una proprietà privata che non può essere terminata. La distruzione sistematica dell'ambiente è la prova che non crediamo nella mortalità: non importa se uccidiamo la natura, perché è l'unico modo per ottenere l'accumulazione di capitale, la nostra eternità. Ma la pandemia ci costringe a riconoscere che la morte esiste, che è il destino di ogni essere vivente. L'astrazione ha perso il suo potere, il denaro non può fare nulla di fronte alla morte. Il problema è che non stiamo parlando (solo) dell'individuo, stiamo parlando dell'estinzione del genere umano come orizzonte del nostro tempo<sup>1</sup>.

Alcuni nuovi "discorsi sulla fine", come sentinelle della crisi dell'antropocentrismo e della decadenza del discorso egemonico sulla modernità come romanzo del progresso, insieme alle teorie dell'Antropocene<sup>2</sup>, registrano una virata, anche in ambito accademico, verso approcci più materialisti e interdisciplinari, pur non abbandonando mai del tutto i metodi di analisi dei discorsi e di decostruzione dei dispositivi

<sup>1</sup> M.D. YACCAR – F. BERARDI, *Entrevista al filósofo italiano Franco "Bifo" Berardi: "Asistiremos al colapso final del orden económico global"*, Pagina12, 24<sup>th</sup> Aug, 2020. Traduzione dallo spagnolo a cura della redazione di Infoaut, 1 settembre 2020.

<sup>2</sup> Uno dei conflitti che sta all'origine del pensiero dell'ecologia politica che stiamo prendendo in considerazione qui, è proprio quello con le teorie dell'Antropocene. In *Staying with the trouble. Making Kin in the Chthulucene*, (Durham/London, Duke University Press, 2016; trad. it. *Chthulucene*, Roma, Nero, 2020), Donna Haraway ha affermato che "Antropocene" è una definizione chiusa in sé stessa e incapace di rendere conto della complessità del mondo. Al contrario, "Chthulucene" richiama le concatenazioni tra umano, extra-umano e humus, e la rischiosa generatività dei processi simpoietici. Quello compiuto da Haraway è solo uno degli sforzi epistemologici più riusciti ed evocativi della critica all'antropocene, intesa come nuova era geologica segnata dallo scontro tra uomo e natura, dove la natura non ha ancora una possibilità attiva di azione all'infuori del suo ruolo subordinato all'essere umano. Stefania Barca approfondisce il tema sottolineando la sostanziale incompatibilità tra le teorie antropocentriche e i paradigmi del pensiero riproduttivo, in *Forces of Reproduction*, Cambridge University Press, Cambridge, 2020, p. 59: «[...] Undoing the Anthropocene and making space for counter-hegemonic modes of habitation of the earth requires seeing and valuing the forces of reproduction».



delle narrazioni egemoniche<sup>3</sup>. Questo slittamento nell'approccio corrisponde anche a un cambio di paradigma all'interno del pensiero critico della cultura e della società organizzate dal capitalismo.

Nel passato recente (poco prima della pandemia) mi sono trovata a confrontarmi con le categorie filosofiche che erano di moda presso i poststrutturalisti (femministe incluse), criticandone la mancanza di aderenza con la realtà materiale dell'esistente che mi circondava. In particolare vorrei riproporre una di queste categorie, per me molto problematica: quella di "vulnerabilità", che utilizzerò come una sentinella, utile al fine di dimostrare la necessità che le cornici di senso contemporanee si dotino di nuovi strumenti per rispondere all'urgenza di questo cambio di paradigma. Sostengo soprattutto che questa pratica epistemologica richiede l'abilità di abbandonare l'esercizio sterile di risignificazione semantica e concettuale per trovare un nuovo linguaggio più attinente all'analisi di una fase storica che sta mutando, partendo dall'osservazione della vita nel suo dispiegarsi quotidiano, dai corpi (incarnati, non solo corpi discorsivi) e dalla prassi, per comporre nuove teorie. Tuttavia non credo che il metodo decostruttivo debba essere abbandonato da un punto di vista metodologico, poiché è difficile non riconoscergli una validità nel rispondere allo scopo di disvelare le narrazioni tossiche sulla femminilità, che nascondono condizioni materiali di subordinazione, dominio e sfruttamento, radicate storicamente; ma riconosco anche che questo metodo debba essere integrato da diverse altre chiavi di lettura del contemporaneo per non ricadere esso stesso nella trappola dell'egemonia culturale.

## 2. La "vulnerabilità" come concetto universale: dubbi e contraddizioni

Siamo vulnerabili sempre o solo in alcuni momenti? Il nostro essere vulnerabili è legato ad episodi della nostra vita, alla posizione che occupiamo nella società, o al mero dato esistenziale? La maggior parte delle attuali riflessioni sulla vulnerabilità sono orientate a declinare quest'ultima come un marchio costitutivo e pre-ontologico dei soggetti (Butler<sup>4</sup>). Secondo questa visione saremmo tutti, in quanto esseri umani, costitutivamente vulnerabili come corpi allo sbaraglio nel mondo, sempre minacciati dalla possibilità dell'esposizione alla ferita, ricchi o poveri, uomini o donne che siamo. Proprio qui emerge il primo dilemma traghettato dalla categoria di vulnerabilità

<sup>3</sup> Si veda D. DANOWSKY – E. VIVEIROS DE CASTRO, *The Ends of the World*, Polity Press, Cambridge, 2017.

<sup>4</sup> Per approfondire il concetto di vulnerabilità ontologica in Butler, come condizione performativa dell'incontro con l'Altro nella relazione, si vedano: J. BUTLER, *Vite precarie. I poteri del lutto e della violenza*, Milano Postmedia Books, 2013, a cura di O. Guaraldo (ed. orig. *Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence*, New York, Verso Books, 2004); J. BUTLER, *A chi spetta una buona vita?*, Milano, Nottetempo, 2013, a cura di N. Perugini (ed. orig. *Can One Lead A Good Life in Bad Life?*, «Radical Philosophy», 176, 2012, pp. 9-18); J. BUTLER – Z. GAMBETTI – L. SABSAY (eds), *Vulnerability in Resistance*, Durham, Duke University Press, 2016; J. BUTLER, *Notes toward a Performative Theory of Assembly*, Cambridge (MA)/London, Harvard University Press, 2015; J. BUTLER, *The Force of Nonviolence: An Ethico-Political Bind*, New York, Verso, 2020; L. BERNINI – O. GUARALDO (eds), *Differenza e relazione. L'ontologia dell'umano nel pensiero di Judith Butler e Adriana Cavarero*, Verona, Ombre Corte, 2009.

come fragilità, possibilità di essere feriti: che cosa intendiamo per corpo? È possibile che tra le intenzioni del metodo femminista post-strutturalista rientri quella di non universalizzare i soggetti ma che poi venga descritto un corpo senza differenze?

C'è però chi ha fortemente messo in discussione il dato ontologico della vulnerabilità presumibilmente inscritto nella natura umana (Brown, Cole, Giolo, Luna, Taramundi)<sup>5</sup> contrapponendogli una visione più legata alla contingenza e alle circostanze che rendono potenzialmente alcuni individui più vulnerabili di altri, a partire dalle condizioni materiali e da un'analisi che non implica solo la possibilità della ferita, ma anche la sua esperienza e la memoria che di essa il corpo porta con sé. In questo senso si presuppongono condizioni di esistenza da soddisfare per avere accesso alla vulnerabilità come dispositivo concettuale liberatorio.

I due approcci appena introdotti, che vedono, da un lato, il corpo come portatore privilegiato del nostro essere vulnerabile, e, dall'altro, l'esperienza contingente e la posizione sociale come elementi essenziali di differenziazione, portano ad argomentazioni che seguono strade tangenziali. Di seguito cercheremo di vedere più da vicino le ricadute prodotte dall'incarnazione della vulnerabilità prima, e della differenziazione sociale della stessa poi. Queste due visioni della vulnerabilità (che potremmo definire rispettivamente come *ontologica* – pur partendo dal punto di vista del corpo – e *materiale*) identificano rispettivamente da un lato una categoria universale e astratta capace di descrivere la comune, seppur non uniformemente distribuita, condizione umana di fragilità legata all'esistenza corporea, e dall'altro una categoria connotata dal funzionamento del mercato del lavoro (dunque l'accesso alla ricchezza da esso prodotta) e dal sistema capitalistico di organizzazione e divisione sociale. Più precisamente, quest'ultimo significato non implica semplicemente una condizione lavorativa, ma può riguardare anche il lavoro. Non coincide con la vulnerabilità ontologica, che indica la dipendenza costitutiva, comunque storicamente definita, del soggetto dagli altri e dall'ambiente, ma è vulnerabilità politicamente indotta, è l'effetto di una distribuzione ineguale delle condizioni sociali, economiche e politiche necessarie per esistere e persistere<sup>6</sup>.

Nella percezione del senso comune, quando si parla di vulnerabilità si pensa alla fragilità dell'inerte, alla possibilità appunto di essere scalfiti, violati, danneggiati, perché si è costitutivamente deboli a livello fisico, o non si hanno gli strumenti adeguati per difendersi, motivo per cui si tende a richiedere aiuto e supporto esterni, rivolgendosi a servizi competenti o delegando ad altri (famigliari, istituzioni) il soddisfacimento di un bisogno (spesso confuso con la sicurezza), come se la vulnerabilità

<sup>5</sup> K. BROWN, *Vulnerability: Handle with Care*, «Ethics and Social Welfare», 5, 3/2011, pp. 313-321; A. COLE, *All of Us Are Vulnerable, But Some Are More Vulnerable than Others*, «Critical Horizons», 17, 2/2016, pp. 260-277; F. LUNA, *Vulnerabilidad: la metáfora de las capas*, «Jurisprudencia Argentina», IV, 1/2008, pp. 1-13.

<sup>6</sup> Per approfondire si veda B. CASALINI – F. LINS DOS SANTOS – L. RE – M.G. BERNARDINI – O. GIOLO (eds), *Vulnerability: Possible Uses of a Philosophical, Legal, Political and Social Concept*, «Periódico do Núcleo de Estudos e Pesquisas sobre Gênero e Direito Centro de Ciências Jurídicas», 5, 3/2016.



implicasse una mancanza, una lacuna, un vuoto che va assolutamente colmato<sup>7</sup>, poiché la percezione diffusa della normalità soggettiva è invece l'essere invulnerabile, autonomo, autosufficiente e, soprattutto, non dipendente<sup>8</sup>. Qui il punto non è quanto sia sbagliato rivolgersi all'esterno per chiedere aiuto, dove anzi, a livello sociale, è legittima richiesta di giustizia esigere che le istituzioni provvedano al soddisfacimento di bisogni più o meno essenziali, o aiutino altri soggetti a farlo. Piuttosto, il nocciolo della questione è che, nell'odierna società tardo-capitalista occidentale, questo rapporto di dipendenza che lega i soggetti in relazione tra loro e con la società è visto con discredito e discriminazione. Solo i deboli, gli scrocconi e i poveri sono "bisognosi".

Risignificando la vulnerabilità, l'ambizione del dibattito femminista contemporaneo sul tema sarebbe quella di creare un'altra possibilità di coesione tra soggetti che si muovono nello spazio pubblico, che si opponga in modo performativo al modello soggettivo non dipendente. Tuttavia, molte femministe hanno iniziato a chiedersi se la presunta universalità del *vulnus* (nome latino per "ferita", alla radice della parola vulnerabilità) come condizione condivisa, livelli le differenze nella variegata distribuzione sociale della vulnerabilità. Il rischio è quello di produrre nuove disuguaglianze, poiché se è vero che siamo tutti vulnerabili, alcuni possono essere più vulnerabili dagli altri (Cole). In questo senso un discorso analogo è quello che separa la legge dalla giustizia: la legge è uguale per tutti ma siamo tutti diversi; quindi, nel rivolgersi a un individuo o a un altro, il diritto avrà effetti molto differenti, nel passaggio dalla teoria alla prassi.

Ciò che emerge come tratto essenziale del dibattito sulla vulnerabilità è quindi una continua tensione riguardante il principio dell'universalità: se da un lato il femminismo attraverso la categoria di vulnerabilità vuole criticare il presunto universalismo dell'egemonia culturale moderna, dall'altro utilizza lo stesso principio come strumento per dimostrare che ciò che costituisce la condizione ontologica universale dell'umano (la sua vulnerabilità come corpo esposto allo spazio relazionale, all'altro) è invece l'opposto della costruzione moderna dell'individuo non-dipendente, dell'uomo *self made*, a cui ambisce l'orizzonte d'immaginario della modernità, con il fine di disvelarne la contraddizione. Tuttavia è concreto il rischio di creare un'ulteriore ontologia dell'universale, seppur da un punto di vista femminista.

<sup>7</sup> In altre parole, come descrive Lucia Re in M.G. BERNARDINI – B. CASALINI – O. GIOLO – L. RE (eds), *Vulnerabilità: etica, politica, diritto*, If Press, Roma, 2018, p. 10: «All'interno del patto sociale, la vulnerabilità ha così potuto essere associata a una condizione di fragilità, debolezza, mancanza, propria dei soggetti dipendenti, incapaci di autogoverno e, perciò, espulsi dallo spazio pubblico. Si tratta di quei soggetti che sono concepiti come "deboli" e "inferiori", ovvero – nelle diverse fasi storiche – le donne, i minori, i folli, gli indigenti, i detenuti, i colonizzati, gli schiavi, gli omosessuali, le persone con disabilità, gli anziani, etc.».

<sup>8</sup> L'indipendenza (come non dipendenza o rifiuto della dipendenza) è qui intesa in senso antitetico rispetto all'autodeterminazione e all'autonomia.

Nell'ambito giurisprudenziale statunitense, Martha Fineman<sup>9</sup> è stata tra le prime a porsi la questione dell'universalità della vulnerabilità. Fin dall'inizio Fineman afferma: «I argue that vulnerability is – and should be understood to be – universal and constant, inherent in the human condition»<sup>10</sup>. La necessità di chiarire questa posizione deriva immediatamente dall'ampia riflessione dell'autrice sul ruolo delle istituzioni pubbliche che, secondo lei, dovrebbero essere mediatrici, pur non risolvendola, della comune condizione di vulnerabilità nella sfera sociale, in quanto universale, inevitabile e costante della condizione umana, richiamando le responsabilità (etiche e giuridiche) dello Stato in questo potenziale processo di mediazione. L'approccio vulnerabile, in questo senso, potrebbe essere spiegato come un'analisi "post-identitaria" di quale tipo di protezione la società dovrebbe fornire ai suoi membri, oltre a quella dominante paternalistica e repressiva, particolarmente opprimente nelle istituzioni del panorama statunitense, da cui l'autrice muove la sua critica e verso cui si scaglia.

Ma Fineman va oltre nella sua riflessione, e inserisce un nuovo termine con cui comunicare la vulnerabilità, quello tanto discusso di "dipendenza". Così come la vulnerabilità, intesa come fragilità, nella figura dell'infante/inerme non è persistente ma contingente, così la "dipendenza inevitabile" è universale ma non costante, essendo invece episodica e sporadica. Tuttavia, la vulnerabilità somiglia alla "dipendenza derivata" nel suo essere profondamente influenzata dall'azione delle istituzioni. Fineman offre una nuova definizione di dipendenza diversa da quella "classica", qui definita inevitabile, cioè dipendenza dal lavoro di cura altrui per problemi di salute, economici, ecc., introducendo la nozione di dipendenza derivata, definita dall'autrice come segue:

Derivative dependency arises on the part of the person who assumes responsibility for the care of the inevitable dependent person. I refer to this form of dependency as derivative to capture the very simple point that those who care for others are themselves dependent on resources in order to undertake that care<sup>11</sup>.

L'argomentazione secondo cui esiste una dipendenza che si riferisce non a chi ha bisogno di cure, ma a chi le dà (*care-giver*), suggerisce un approccio che vede la dipendenza non come unilaterale, cioè appartenente esclusivamente ai disabili, ai poveri, emarginati, anziani, malati, ecc., ma piuttosto un'interdipendenza di tutte le figure nel ciclo del lavoro di cura che, allargandosi su scala sociale, diventa tanto ampio quanto la società stessa. Ma mentre solo alcuni individui dipendono in modo derivato dal lavoro di cura, che ricevono o danno, tutti, secondo Fineman, sono vulnerabili. E questo ci porta alla conclusione più importante, vale a dire, nelle parole della stessa

<sup>9</sup> M.A. FINEMAN, *The Vulnerable Subject: Anchoring Equality in the Human Condition*, «Yale Journal of Law & Feminism», 20, 2008; M.A. FINEMAN, *Cracking the Foundational Myths: Independence, Autonomy, and Self-Sufficiency*, in "American University Journal of Gender, Social Policy & the Law", vol. 8/15, 2000, pp. 13-29.

<sup>10</sup> M.A. FINEMAN, *The Vulnerable Subject*, p. 1.

<sup>11</sup> M.A. FINEMAN, *Cracking the Foundational Myths*, p. 20.



autrice, che «while vulnerability is both inevitable and universal, it is also socially constructed in its particularities»<sup>12</sup>.

Tornando alla critica iniziale dell'ontologia del *vulnus*, possiamo affermare con Kate Brown che il concetto di vulnerabilità dovrebbe essere trattato con più cautela a causa del conflitto che produce. Da un lato, posto in relazione al corpo, esso rimanda infatti a uno stereotipo *mainstream* di fragilità e vittimismo, che implica un atteggiamento protettivo e oppressivo (*oppressing, controlling and exclusive*), mentre dall'altro è in grado di fungere da base teorica per il raggiungimento dell'uguaglianza, dell'autonomia e della libertà sociale (*autonomy-inspiring and resource-legitimizing*). Per questo motivo l'autrice sottolinea la necessità di impegnarsi in diverse prospettive sulla vulnerabilità e sui suoi usi:

It's time to sharpen up the research agenda on vulnerability. Academics in the social sciences need to stop concentrating on it as something that is pre-existing in reality and able to be identified by scientific or social measurement and indicators, and start interrogating the conceptual boundaries of the notion. This would encourage more careful consideration of vulnerability in policy development, and, in turn, resource allocation. Although not the only way to view vulnerability, we must recognise the deficit-orientated nature of the term and its link with stigma<sup>13</sup>.

C'è inoltre chi, come la ricercatrice basca Maria Dolores Morondo Taramundi (Universidad de Deusto), definisce paradossale la circostanza appena descritta, ovvero la possibilità concreta che essere vulnerabili sia allo stesso tempo più cose in contraddizione tra loro, raccomandando di abbandonare l'opzione corporea da cui trae origine tutta la riflessione sulla ferita e di optare per il senso figurato, e non solo letterale, del termine vulnerabilità. In questa prospettiva, la vulnerabilità non si riferirebbe al corpo ma sarebbe sociale e politica, in relazione proprio alle strutture sociali e alla violenza istituzionale. Entrando in rotta di collisione con Fineman e con il pensiero "giuridico" della vulnerabilità universale in relazione ai diritti, Morondo Taramundi nega, inoltre, la validità del presupposto che siamo tutti vulnerabili, che a suo giudizio può risultare pericoloso nelle sue implicazioni in termini di diritti. Secondo l'autrice, infatti, la vulnerabilità non è per tutti, come la fragilità o la mortalità; non è, cioè, una qualità umana intrinseca. La vulnerabilità è da intendersi come relazione ed è quindi contestuale. Appartiene ad alcune categorie e gruppi e non ad altri. E negare l'esistenza di categorie diverse nel quadro giuridico è come negare la legge stessa.

Dopo averci avvertito di questo rischio in ambito giuridico, Morondo Taramundi si chiede quali siano allora i termini di questo rapporto. La risposta è a sua volta l'ennesima contraddizione che la categoria esprime; è un'etero-designazione: da un lato ci sono le cose rispetto alle quali siamo vulnerabili (i rischi) che rientrano nell'ambito di ciò che può essere gestito, dall'altro c'è il perché siamo vulnerabili. In altre parole,

<sup>12</sup> M.A. FINEMAN, *The Vulnerable Subject: Anchoring Equality in the Human Condition*, «Yale Journal of Law & Feminism», 20, 1/2008, p. 10.

<sup>13</sup> K. BROWN, *Vulnerability: Handle with Care*, p. 319.

le ragioni per cui ci troviamo esposti alle vulnerabilità, non sono le vulnerabilità stesse, ma sono a monte del sistema capitalista e patriarcale e quindi rappresentano cause profonde che danno luogo alla vulnerabilità come una delle loro possibili conseguenze. In questa prospettiva, quindi, la vulnerabilità non ha una funzione di metodo in sé, ma di strumento critico utile come validazione epistemologica. Ne consegue che, da un punto di vista giuridico, questa categoria, così intesa, possa avere l'utilità di fondare un nuovo diritto come validazione epistemologica degli esclusi. In conclusione, l'ambiguità del concetto riguarda la comprensione della vulnerabilità come esposizione, come rischio, o come fatto, quindi come violazione del diritto che produce disuguaglianza<sup>14</sup>.

Infine, un contributo sicuramente interessante a questo filone critico viene dall'America Latina, e precisamente dalla *metafora de las capas* di Florencia Luna. Questa teoria della vulnerabilità "stratificata", che ha lo scopo dichiarato di rendere più flessibile l'uso del termine in questione, parte dal presupposto che la vulnerabilità che caratterizza un individuo possa essere alterata e modificata. Il vantaggio di un tale approccio risiede nella possibilità di trovare attivamente una via d'uscita da situazioni di vulnerabilità socialmente indotta e vissuta come ingiustizia da parte di chi le subisce, opponendosi ad altri approcci più istituzionali, che tendono a coniugare la vulnerabilità con il concetto problematico, caratterizzato dalla passività politica, di resilienza. Gli "strati" di vulnerabilità che ognuno di noi può acquisire con l'esperienza sono antitetici alle "etichette" che la vulnerabilità solitamente porta con sé nel discorso pubblico, in cui viene comunemente percepita come invalidante e sintomo di debolezza e fallimento<sup>15</sup>.

Questa posizione mostra certamente alcune affinità con il discorso di Morondo Taramundi, e se da un lato esclude dal suo orizzonte una preziosa prospettiva dialettica di opposizione a un modello egemonico dell'essere umano del tardo capitalismo, dall'altro fa riflettere sull'indispensabilità di tener sempre conto delle specifiche condizioni di vulnerabilità derivanti da una distribuzione socialmente differenziata di questa, sotto il grande ombrello dell'universalità, che rischia di riprodurre il pensiero liberale e coloniale. Questa vulnerabilità, che qui definiamo "della differenza", conferisce al discorso un aspetto dinamico che implica, come ricaduta materiale, la possibilità per i soggetti di essere attivamente presenti nella propria vita e di interagire con l'ambiente circostante in modo non passivo, puntando all'autodeterminazione.

Per concludere, va tenuto presente che Morondo Taramundi ha portato avanti un discorso simile a quello sugli "strati" di Luna contro l'antitesi della vulnerabilità, cioè il soggetto invulnerabile. Non essere vulnerabili, in una prospettiva diversa da quella dell'invulnerabilità ontologica del *self made man*, può significare non trovarsi indifesi

<sup>14</sup> Questo costituisce parte del discorso tenuto da Dolores Morondo Taramundi nelle conclusioni del seminario intitolato "La vulnerabilità come metodo. Percorsi di ricerca tra pensiero politico, etica e diritto", tenutosi il 17 gennaio 2020, presso l'Università di Bologna Alma Mater Studiorum.

<sup>15</sup> F. LUNA, *Vulnerabilidad: la metáfora de las capas*, pp. 7-9.



e indifese di fronte alle avversità o, capovolgendo la prospettiva, poter affrontare le avversità e appropriarsi delle risorse per farlo. Questa non vulnerabilità non è assoluta (come nel caso dell'invulnerabilità ontologica), ma si muove in un grado variabile di capacità di far fronte alle avversità. Inoltre è relazionale: in definitiva, siamo tutti vulnerabili, ma siamo più o meno vulnerabili o non vulnerabili solo nei confronti di altri più o meno vulnerabili di noi<sup>16</sup>.

### 3. Lo scontro con la realtà

La fallibilità di un esperimento concettuale come quello sulla vulnerabilità è da ricercare, a detta di chi scrive, in una irrealistica forzatura del suo significato comune, che lo collega ad altri concetti che definirei propri delle categorie della "passività politica" (come quello di resilienza), in un momento presente in cui si avverte piuttosto il bisogno di nuove forme e linguaggi, che rispondano alla realtà di un mondo che cambia. Il tipo di domanda giusta da porsi non dovrebbe essere più «perché sono vulnerabile?» oppure «come posso volgere a mio vantaggio la vulnerabilità che mi costituisce?», ma: «qual è il nostro tipo di forza, qual è la nostra differenza?»

La vulnerabilità si rivela infatti una nozione forte e convincente fintanto che viene utilizzata come categoria teorica piuttosto che politica, aiutando a comprendere la finzione dell'autonomia in senso capitalistico. Uno strumento teorico utilizzato per individuare, attraverso una lente femminista, i dispositivi di potere svelati dal linguaggio del soggetto supereroico e invulnerabile, proprio in riferimento alla vulnerabilità (e che sono esemplari di un'azione più ampia e generale legata al modello soggettivo dominante). Eppure, qualora la vulnerabilità sveli l'ambizione di diventare una prescrizione e una pratica politica, come accade per opere come *Vulnerability in Resistance* e *The Force of Nonviolence: An Ethico-Political Bind*<sup>17</sup>, cercando di uscire dall'angolo di fragilità in cui è stata relegata dal senso comune, per diventare una nozione forte di un legame con la realtà, risulta fragile, poiché non interroga un ripensamento del paradigma della violenza in chiave femminista, il quale risulta necessario in quanto l'uso comune della parola da parte dei più è proprio connesso a questa problematica. La violenza è, prima di tutto, una pratica della violenza, e la vulnerabilità spesso ha rappresentato una giustificazione alla pratica della violenza patriarcale e razzista o il richiamo alla protezione paternalistica dei soggetti vulnerabili intesi come vittime (entrambe le opzioni risultano quantomeno indesiderabili in una prospettiva femminista). Questa categoria offre un giusto esempio di come il pensiero astratto sia di scarsa utilità oggi se non accompagnato da un materialismo incarnato<sup>18</sup>. Infatti,

<sup>16</sup> M.G. BERNARDINI – B. CASALINI – O. GIOLO – L. RE (eds), *Vulnerabilità: etica, politica, diritto*, p. 197.

<sup>17</sup> J. BUTLER – Z. GAMBETTI – L. SABSAY (eds), *Vulnerability in Resistance*; J. BUTLER, *The Force of Nonviolence: An Ethico-Political Bind*.

<sup>18</sup> Utilizzo qui una metodologia femminista improntata sull'approccio di Silvia Federici e altre autrici che si occupano della sfera della riproduzione; ciò che qui interessa è il termine "usato", come e dove viene

non tanto per la genealogia di questo concetto quanto per il conflitto che lo produce, tra una prospettiva universalistica (seppur etica e relazionale) o ontologica, e una socialmente incarnata in condizioni diseguali, risulta debole come strumento concreto da utilizzare per minare l'immagine di infallibilità, eroismo e non dipendenza dagli altri, costruita sul modello soggettivo maschile e razionale della modernità. Quest'ultimo non è solo un modello soggettivo astratto ma anche, e soprattutto, un veicolo di ingiustizia e potere predatorio che mette alla prova l'esistenza del 99% della popolazione mondiale. Distruggerlo non può essere una mera battaglia speculativa. Qual è il rischio nel farlo?

Quando un certo femminismo tratta la categoria di vulnerabilità nella sua accezione ontologico-universale, rintracciamo un'inedita continuità con un certo tipo di pensiero novecentesco che mai, in altre condizioni, accosteremmo a quello femminista e post-coloniale. Infatti la percezione della manchevolezza e della fallibilità costitutiva dell'uomo, così come la sua capacità di agire in relazione a essa, erano oggetto degli studi dell'antropologia filosofica già agli inizi del secolo scorso (Arnold Gehlen, 1940). Ciò che però qualificava la relazione suddetta, nella concezione di Gehlen e di altri, era la capacità specifica dell'uomo, che marcava la sua differenza da tutti gli altri animali realizzando un progetto antropologico proprio, di agire, di prendere posizione rispetto a sé stesso e al mondo, a differenza di ogni altro animale che tuttavia è dotato di molte più specializzazioni e agevolazioni rispetto al suo ambiente specifico. L'uomo è dunque, in questa visione, un essere senza ambiente. Ciò che lo fa sopravvivere senza specializzazioni in ogni tipo di contesto che la natura offre è la sua capacità di trovare per sé stesso delle agevolazioni con strumenti e atti suoi propri (cosiddetti esoneri), al fine di trasformare le condizioni deficitarie della sua esistenza in possibilità di conservarsi in vita<sup>19</sup>. In altri termini l'uomo si assicura la propria sopravvivenza grazie alla sua peculiare capacità di padroneggiare attivamente la realtà che lo circonda, trasformandola in ciò che è utile alla sua vita. E l'insieme della natura trasformata con il proprio lavoro in ciò che gli è utile, è la cultura, dove la cultura diviene quindi per l'uomo, in questa visione, ciò che per l'animale è l'ambiente. Parafrasando solo alcune pagine dell'opera monumentale di Gehlen, si rende già evidente che l'idea ad essa sottesa è che l'uomo abbia la necessità di padroneggiare la natura per esistere; e tutto questo a partire dall'assunto che l'uomo è intrinsecamente, dalla sua nascita e addirittura come precipuo tratto unico della sua specie, vulnerabile. Questa concezione, che strizza l'occhio a implicazioni filosofiche che possono avere ricadute materiali direttamente colonialiste e predatorie verso la natura e le sue risorse, nonché

usata la parola vulnerabilità nel senso comune, perché è quella che influenza la società. Riscattare un significato altro per dare nuova vita al termine, è una missione non per forza inutile ma senza un aggancio con la realtà quotidiana di coloro che vivono questo stigma come ricaduta materiale che ne influenza l'agire, l'autonarrazione e il posto nel mondo, ovvero senza un lavoro politico condiviso, diviene un esercizio elitario che si auto compiace nell'essere criptico ma non può essere utilizzato per modificare la realtà.

<sup>19</sup> A. GEHLEN, *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo* (1940), trad. it. C. Mainoldi, Milano, Feltrinelli, 1983, p. 60.



verso ogni soggetto assimilato alla natura (come per molto tempo è stata l'ideologia applicata ai discorsi sul "femminile"), parte dall'assunto che l'uomo è vulnerabile e tutto il resto della natura, che è altro dall'uomo, no.

Quello che sta succedendo oggi ci racconta un'altra storia e ci interroga in modo diverso sul nostro posto nel mondo e sul nostro punto di contatto (forse una relazione?) con la natura. Penso che sia arrivato il momento di mettere tra parentesi queste speculazioni e andare al tessuto concreto della nostra vita quotidiana. L'astrazione moderna, come è stato detto sopra, ha perso il suo potere. La sfera riproduttiva (di cui fa parte il lavoro di cura), invisibile e non riconosciuta, ma allo stesso tempo sfruttata dal capitalismo e dal sistema patriarcale per il proprio profitto e la sua stessa riproduzione in nuovi cicli di accumulazione, ha enormi potenzialità (la classe metaindustriale di cui parla Ariel Salleh<sup>20</sup>, chi svolge lavoro domestico e di cura al centro del pensiero di Selma James, Mariarosa Dalla Costa e Silvia Federici<sup>21</sup>). Abbracciare una prospettiva che oggi connetta l'ecologia politica al femminismo, significa entrare in una filosofia pratica che spazia dall'etica all'economia politica, con un approccio dialettico nell'investigare il rapporto tra teoria e prassi. Pensatrici e attiviste contemporanee che si posizionano identificandosi con questi approcci (Vandana Shiva, Ariel Salleh, Maria Mies, Val Plumwood, Carolyn Merchant, Alicia Puleo, Francesca Gargallo<sup>22</sup>), criticano tanto Marx quanto l'ontologia del discorso di matrice poststrutturalista (pur prendendo molto da entrambe le lenti a livello metodologico ed entrando quindi in un rapporto dialettico con esse per proporre un avanzamento); criticano tanto il femminismo liberale quanto il linguaggio postmoderno come veicolo storico di un discorso egemonico bianco, eteronormato e privilegiato, che influenza ancora gli autori di importanti opere sulla critica del capitalismo da un punto di vista dell'ecologia politica (Jason Moore, John Bellamy Foster, Paul Burkett, Bruno Latour<sup>23</sup>), che in teoria vorrebbero distanziarsene.

<sup>20</sup> Per capire la terminologia di questa attivista e autrice australiana, essa usa «metabolic value» per definire il valore che non viene calcolato né dal capitale né dalla teoria marxiana del valore (quindi al di fuori del rapporto tra valore d'uso e valore di scambio); «meta-industrial labor class» è la classe sociale di cui fanno parte tutte le soggettività che producono questo valore metabolico svolgendo un lavoro riproduttivo e che Salleh ritiene debbano sostituire la classe operaia urbana come agente di cambiamento storico; «embodied materialism» è la condizione materiale e incarnata vissuta da questa classe.

<sup>21</sup> Si veda S. FEDERICI, *Il punto zero della rivoluzione: lavoro domestico, riproduzione e lotta femminista*, Verona, Ombre corte, 2020; M. DALLA COSTA – S. JAMES, *Potere femminile e sovversione sociale*, Venezia, Marsilio, 1977.

<sup>22</sup> Si veda K. Barad, *Performatività della natura*, Pisa, Edizioni ETS, 2017; C. MERCHANT, *The Death of Nature, Women, Ecology, and the Scientific Revolution*, New York, Harper One, 1990; M. MIES – A. SAL-LEH – V. SHIVA, *Ecofeminism*, London, Zed Books, 2014; V. PLUMWOOD, *Feminism and the Mastery of Nature*, London, Routledge, 1993; A.H. PULEO, *Ecofeminismo para otro mundo posible*, Ediciones Càtedra, Universitat De Valencia, Instituto de la mujer, 2011; A. SALLEH, *Ecofeminism as Politics: Nature, Marx and the Postmodern* (1997), London, Zed Books, 2017; A. Salleh, *Sustaining Nature or Sustaining Marx? A Reply to Foster and Burkett*, «Organization and Environment», 14, 2001, pp. 443-50; F. GARGALLO, *Idee femministe latinoamericane*, Roma, Arcoiris, 2016; F. GARGALLO, *Feminismos desde Abya Yala*, Roma, Aracne, 2017.

<sup>23</sup> Si veda J. BELLAMY FOSTER – B. CLARK – R. YORK, *The Ecological Rift: Capitalism's War on The Earth*, New York, Monthly Review Press, 2010; B. LATOUR, *Tracciare la rotta. Come orientarsi in politica*, Milano,

Più nello specifico il termine “ecologia politica” è da ricondurre a un complesso teorico multidisciplinare che sta conoscendo il suo maggiore sviluppo soprattutto negli studi di autori italiani come Marco Armiero, Stefania Barca, Salvo Torre, Emanuele Leonardi, Maura Benegiamo, Alice dal Gobbo, Andrea Ghelfi<sup>24</sup>, solo per citarne alcuni; mentre con *political ecology* si vuole fare riferimento alla scuola anglosassone che differisce in modo sostanziale da quella italiana. Entrambe le categorie tuttavia afferiscono genericamente a un pensiero sull’ecologia contemporanea che vuole politicizzare quest’ultima, prendendo le distanze da soluzioni apparentemente apolitiche o tecniche di teorici e scienziati che avallano il cosiddetto capitalismo *green*. In una conversazione tra l’autrice e Salvo Torre, quest’ultimo ha chiarito alcuni aspetti legati alla definizione dell’ecologia politica come materia di studi e dell’ecologia politica come approccio allo studio delle crisi (non soltanto quella climatica ma, in senso ampio, quella ecologica, simile a come Nancy Fraser intende la “crisi di cura”): essa può essere considerata in primo luogo come una branca del dibattito e della ricerca dell’ecologia che si muove sul presupposto che le dinamiche politiche e sociali siano inscindibili ormai da quelle ecologiche, ovvero che sia più corretto parlare di processi socio-ecologici per definire sia i processi sociali sia i processi ecologici. Da un punto di vista accademico può anche esser concepita come una branca dei cosiddetti *Environmental studies* anche se nasce prima di essi e si definisce come campo disciplinare a sé stante. La questione della politicizzazione dell’ecologia riguarda invece sia l’aspetto delle scelte (lo spazio politico è l’unico in cui si può ormai intervenire nell’ambito delle problematiche ecologiche), sia la questione dell’origine delle crisi ecologiche. In quest’ottica non si possono quindi separare gli ambiti, politico, sociale, economico, ecologico, perché ogni sistema economico e sociale è anche un sistema

Raffaello Cortina, 2018; J.W. MOORE, *Capitalism in the Web of Life. Ecology and the Accumulation of Capital*, London, Verso, 2015.

<sup>24</sup> Armiero è innanzitutto uno storico dell’ambiente, direttore del *KTH Environmental Humanities Laboratory* e attuale presidente della *European Society for Environmental History*. Ha contribuito a mettere in connessione gli *Environmental studies* e il concetto di *environmental justice* con l’ecologia politica; Barca è attualmente *Investigadora distinguida* e professoressa di *Environmental History* presso l’Università de Santiago De Compostela e contestualmente Senior researcher presso il CES dell’Università di Coimbra dove coordina l’officina di ricerca EcoSoc su ecologia e società. I suoi studi sono fondamentali per comprendere il rapporto che intercorre tra mondo del lavoro nella crisi ecologica e il rapporto delle discipline femministe del pensiero critico sull’ecologia (ecologia politica femminista ed economia politica femminista) nell’ambito della relazione tra sfera produttiva e forze riproduttive del sociale. Torre è professore associato di Geografia presso l’Università degli Studi di Catania, insegna Geography e Geografia culturale presso la SDS di lingue con sede a Ragusa. Fa parte del comitato scientifico della rivista «Movimentos Sociais e Dinâmicas Espaciais» (Grupo MSEU – Récife) e del *Right City Lab* dell’Università di Salerno, è codirettore della collana *Ecologia Politica*, Orthotes edizioni. Insieme a Benegiamo, Dal Gobbo e Leonardi, è uno dei creatori di POE (*Politics Ontologies Ecologies*) un’esperienza di confronto tra studiose e studiosi accomunati dall’interesse per l’area problematica individuata dall’intersezione dei termini: politica, ontologie, ecologia. Questi ultimi tre insieme a Torre hanno anche curato l’edizione italiana di un importante volume, *Pluriverso. Dizionario del post-sviluppo*, uscito nel 2019 e curato nella versione originale da Ashish Kothari, Ariel Salleh, Arturo Escobar, Federico Demaria e Alberto Acosta. Per approfondire si veda: M. ARMIERO, *WASTEOCENE. Stories from the Global Dump*, Cambridge, Cambridge University Press, 2021; S. BARCA, *Forces of Reproduction*, Cambridge, Cambridge University Press, 2020; S. TORRE, *Il metodo del vivente. L’ecologia politica e la rielaborazione del discorso geografico*, «Geography Notebooks», 3, 2/2020, pp. 201-215; *The Territories of Political Ecology: Theories, Spaces, Conflicts*; A. KOTHARI – A. SALLEH – A. ESCOBAR – F. DEMARIA – A. ACOSTA (eds), *Pluriverso. Dizionario del post-sviluppo*, Nocera Inferiore, Orthotes, 2021 (edizione italiana a cura di M. Benegiamo, A. Dal Gobbo, E. Leonardi, S. Torre).



ecologico, non solo nell'accezione che deriva dalle relazioni ambientali. Qui sta l'altra differenza dell'ecologia politica così intesa rispetto alla *political ecology*: l'ecologia politica che si sviluppa dopo André Gorz definisce specificamente il capitalismo come l'origine di una precipua fase in cui la biosfera viene inserita stabilmente nei processi della società umana e non è più distinguibile uno spazio separato definibile come natura.

Nella prospettiva più ampia di politicizzazione del pensiero ecologico (ispirato anche dal pensiero della decrescita e da quello dei *commons*) si inserisce un'ulteriore linea critica del dibattito, traghettata dal pensiero dell'economia politica femminista e dell'ecologia politica femminista, che mette in discussione i principi di valorizzazione della natura e del lavoro di cura, inserendo in questo processo di attribuzione (o non attribuzione) di valore da parte del sistema economico capitalista ad alcune attività produttive umane e non-umane, la critica ai dualismi che sono fondativi del processo stesso: maschile/femminile, mente/corpo, umano/natura, civilizzato/selvaggio<sup>25</sup>. Per quanto riguarda invece l'ecofemminismo, si tenga presente che questo non coincide con l'ecologia politica femminista ed è solo uno degli approcci femministi che usano le categorie dell'ecologia nelle loro teorie<sup>26</sup>.

#### 4. Conclusioni

Qual è dunque il motivo di questo esercizio volto a confrontare un approccio come quello portato avanti nel lavoro di riprogettazione del concetto di vulnerabilità, con un approccio inerente all'ecologia politica (che partano entrambi da posizioni femministe)? È la necessità di concentrarsi su dove sia utile posizionarsi oggi per osservare e parlare di ciò che sta accadendo a livello macroscopico (crisi ecologica, pandemica, di cura) e per costruire un pensiero critico di ampio respiro. L'azione di prendere categorie della modernità e risignificarle per riscattarne l'uso in un'ottica femminista che le emancipi da una prospettiva riduzionista oggi può rivelarsi un esercizio sterile, se non ricondotto a un insieme più ampio di pratiche (anche pratiche teoriche) che

<sup>25</sup> V. Plumwood, *Feminism and the Mastery of Nature*, pp. 13-17. Questa sintesi dell'approccio critico femminista al pensiero dell'ecologia politica riprendendo Plumwood, è ispirata al discorso tenuto da Stefania Barca nel seminario "Feminist ecological economics (FEE) and political ecology (FPE)", nell'ambito di "JUST2CE, Internal training workshop, CES, Coimbra, 19-20 October 2021". Secondo Plumwood ai dualismi sopra indicati corrisponde la descrizione delle seguenti relazioni (dal carattere asimmetrico e gerarchico): al dualismo maschile/femminile corrispondono le relazioni di genere, a quello corpo/mente le relazioni di classe, a quello uomo/natura le relazioni di specie e al dualismo civilizzato/selvaggio quelle di razza derivanti dai rapporti coloniali. In tutte queste costruzioni dualistiche della realtà, volte a giustificare culturalmente le decisioni economiche basate sull'esproprio, sull'estrattivismo e sulla distribuzione diseguale da parte del capitalismo, il secondo polo dei suddetti dualismi descriverebbe le condizioni di subalternità e oppressione, mentre il primo quelle dominanti caratterizzate dal privilegio (quello che in Plumwood descrivono la modernità occidentale capitalistica denominata, come suggerito dal titolo stesso della sua opera, "The Mastery").

<sup>26</sup> Per approfondire la storia dell'ecofemminismo, nato innanzitutto come forma di lotta politica che ha visto il suo apice negli anni Ottanta e Novanta e che oggi produce nuove ondate di attivismo, si veda *Ecofeminist Actions*, in A. SALLEH, *Ecofeminism as Politics: Nature, Marx and the Postmodern*, London, Zed Books / New York, St Martins, 1997, Capitolo secondo.

tengano conto dei "problemi della vita quotidiana" vissuti da alcune soggettività (non solo dalle donne) nell'ambito dello scontro storico, ancora insoluto, tra sfera della produzione economica e sfera della riproduzione sociale. Come scrive Ariel Salleh in *Ecofeminism as Politics*:

[...] while ecofeminist actions break new ground and seek wider alliances, a postmodern academic retreatism has weakened feminism from within. The separation of head from hand, theory from practice, is what gave rise to destructive dualisms such as Humanity versus Nature, masculine versus feminine, in the first place. It is no surprise, then, that salaried discourse theorists claim there is "nothing natural" about the body. While prioritising the theorized "body", a good deal of 1990s feminism is itself entirely disembodied. Removed from everyday life problems, it confuses its own epistemological exercise with ontology. Poststructural feminism reduces reality to one dimension – linguistic representation – then reifies it<sup>27</sup>.

Seguire le impronte delle idee di quei pensatori e attivisti, che oggi cercano di immaginare un'altra economia<sup>28</sup>, di portare alla luce modi diversi di stare al mondo senza distaccarsene<sup>29</sup>, oggi sembra più rilevante di qualsiasi manovra di astrazione. La critica presente è ovviamente rivolta non solo al femminismo poststrutturalista ma soprattutto al capitalismo e al patriarcato cui il primo è indissolubilmente legato da un rapporto fin troppo taciuto e i cui contorni vanno indagati molto seriamente, soprattutto nei modi in cui si dispiegano nella vita e nelle relazioni quotidiane. Per questo, ad esempio, si può affermare che esiste uno stretto legame tra l'approccio predatorio del capitale sulla natura e la violenza sistemica agita su soggettività non conformi a quella egemonica (bianca, ricca, maschile ed eteronormata). Definire i termini ecologia politica femminista significa ipotizzare che questi racchiudano al loro

<sup>27</sup> A. SALLEH, *Ecofeminism as Politics*, p. 132.

<sup>28</sup> Anche un discorso sulle economie non capitaliste, o sulle economie alternative, è profondamente connesso alla definizione del ruolo che gioca la sfera riproduttiva e di come essa viene valorizzata. Il valore che emerge dalle attività riproduttive non è infatti immediatamente riconducibile al valore d'uso o di scambio dei prodotti del lavoro inteso in termini marxiani, ma rientra in una diversa scala di valori che produce ricchezza ma non nella logica del profitto. Ariel Salleh, ad esempio, definisce questo come «valore metabolico» (*metabolic value*).

<sup>29</sup> Si veda A. SALLEH, *Sustaining Nature or Sustaining Marx? A Reply to Foster and Burkett*, «Organization and Environment», 14, 2001, pp. 443–50: «[...] using an ecofeminist and, therefore, embodied materialist lens, I find the key labour base or vanguard of this "future" already active among the majority of people on earth today. Their meta-industrial work creates an articulation of the humanity-nature relation that is very different from Eurocentric patriarchal notions of it». L'articolo citato è stato scritto come risposta dell'autrice a J. BELLAMY FOSTER – P. BURKETT, *The Dialectic of Organic/Inorganic Relations: Marx and the Hegelian Philosophy of Nature*, «Organization and Environment», 13, 2000, pp. 403–25. Salleh prosegue: «The culture of everyday life also informs the tacit assumptions that a theorist works with. The thrust and nuance of his or her thought may well take paths laid down by this mundane medium; the scholar, often unconscious of such influences, is then unable to deal with them in the reflexive way [...]. Foster and Burkett's preference [...] leaves them vulnerable in this respect. For in the absence of tools for analysing the cultural and psychological dimensions of social life, they may fall into a one-sided economic materialism. Over the years, many Marxists have dealt with this disciplinary blindness by using projection as a defence. In other words, lacking a language for recognising and articulating the embodied materialism of cultural processes, they write off any discussion of them as "idealist." But, culture is always relevant in fashioning the lenses scholars use. In particular, students of Marx need to interrogate his culturally determined decision to develop a theory of value exclusively around (men's) productive industrial labour as distinct from (women's) socially reproductive domestic labour. His selective focus was indicative of typically 19th-century patriarchal concerns – and the resulting theory, for all its explanatory power, should not be applied universally in an uncritical way. Examining traditional Eurocentric notions of "nature," framed by the crude presociological belief in a Great Chain of Being, helps us move beyond Marx's partiality. For this makes clear how the device of nature, pivotal to masculine/feminine, productive/reproductive dichotomies, has functioned as an instrument of domination».



interno una prospettiva inclusiva di tutte le diagonali che oggi rompono la società ed emergono all'interno dell'attuale crisi ecologica: sesso, razza, genere, classe e generazione. Per concludere, con le parole di una delle voci contemporanee più interessanti in questo campo: «What ecofeminism demands is a fully amplified critique of capital's degradation of "conditions of production", based on a recognition of the nature–woman–labour nexus as a fundamental contradiction»<sup>30</sup>.

<sup>30</sup> A. SALLEH, *Ecofeminism as Politics*, p. 127.