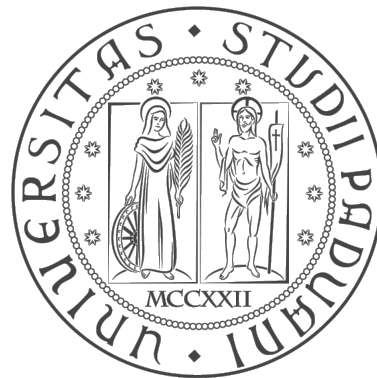


UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PADOVA

DIPARTIMENTO DI SCIENZE POLITICHE, GIURIDICHE E
STUDI INTERNAZIONALI

Corso di laurea *Triennale* in
Scienze politiche, relazioni internazionali, diritti umani



“CUIDE TE QUEM TE CUIDA”:
PRINCIPIO-GUIDA PER UNA POLITICA
DELL’INTERDIPENDENZA

Relatrice: Prof. LORENZA PERINI

Laureanda: DEBORA VISENTIN
matricola N. 1231985

A.A. 2021/2022

A tutte le donne che ogni giorno mi ispirano.

Indice

Introduzione	5
I L'ECOFEMMINISMO	13
1.1 Il legame tra femministe e movimenti ecologisti in Italia	16
1.2 La “controcultura” di Vandana Shiva, Maria Mies e Bina Agarwal 19	
1.2.1 Perché il genere conta	21
1.3 La proposta di un nuovo paradigma di Ina Praetorius	29
II IL CONTRIBUTO DELLE DONNE DEI VILLAGGI DEL SUD AMERICA	35
2.1 La proposta di sanación e il femminismo comunitario territorial in Guatemala	36
2.2 Le Donne Medicina dei villaggi in Messico	40
III CITTADINI E LE INIZIATIVE DELLA CURA	43
3.1 Manifesto della Cura	44
3.2 La Società della Cura	48
Conclusioni	57
Bibliografia	63

Sommario

Posto il principio in comune tra pensiero femminista ed ecologista “La cura riguarda tuttə”, si indagano le correlazioni tra i due movimenti ripercorrendone gli sviluppi e i gli obiettivi in comune relativamente alla cura e al diritto di prendersi cura anche di sé e delle proprie risorse. Grazie al concetto di Stefania Barca delle “forze di riproduzione”, si vogliono coinvolgere, nella considerazione di quelle forze che permettono la produzione intesa dal punto di vista capitalistico, anche le risorse naturali, oltre a quelle delle persone stesse, secondo uno schema “corpo-terra” già contemplato dalle comunità del Sud del mondo.

Di fronte alle crisi di cura, sociale ed ecologica in atto, verranno analizzate con qualche esempio le forme di riorganizzazione, mutuo soccorso e autogestione che entrambi i movimenti hanno promosso per far fronte alla mancanza di assistenza, welfare e sostegno nei confronti di chi si prende cura, di chi ne ha bisogno e il deterioramento delle risorse e dei territori. Data l’universalità della condizione di vulnerabilità e di interdipendenza, si vuole infatti porre in essere la democratizzazione della cura, intesa secondo i suoi multipli aspetti, in quanto riguarda tuttə. Attraverso l’analisi di queste forme di autogestione non si vuole tuttavia far venire meno la responsabilità delle istituzioni, ma piuttosto proporre principi e approcci che possano essere utili a delle politiche dell’interdipendenza che siano veramente consapevoli dei bisogni delle persone costituenti le comunità a cui sono dirette.

Introduzione

La pandemia di Covid-19 ci ha costretti a rivalutare il nostro stile di vita, le nostre abitudini, mettendo in discussione l'indipendenza e l'autonomia di ciascun individuo. L'interruzione delle connessioni relazionali e lavorative, per garantire il prioritario diritto alla salute, ha provocato repentini cambiamenti di portata globale a livello sociale ed ecologico che hanno spinto inizialmente le istituzioni ai vari livelli di governo e di governance locale, nazionale e globale a ripensare i propri interventi a favore dei cittadini e della popolazione. Questo tipo di interesse nei confronti dei bisogni della popolazione non sembra essere perdurato nel tempo a distanza di due anni dallo scoppio della pandemia, ma alcune comunità, networks e associazioni non hanno smesso di organizzare seminari e tavole rotonde per promuovere una maggiore consapevolezza e non dimenticare le lezioni apprese durante la pandemia.

Soprattutto durante i primi mesi di lockdown, si era creato infatti un generale senso di solidarietà di fronte alla preoccupazione di una pandemia di tale portata, ma soprattutto perché ha fatto riscoprire ogni persona potenzialmente vulnerabile. Questa sensazione di debolezza ha spinto gli individui a far emergere un sentimento di empatia, comprensione e di aiuto verso il prossimo che, in molti casi, si è tradotto in azioni di cura, in termini di interesse a certe cause, condivisione attraverso i social e mutuo soccorso. Nel tempo, questa solidarietà si è gradualmente spenta, sebbene la recessione economica che è conseguita abbia maturato i propri effetti a lungo termine sulle condizioni di certe categorie di lavoratori o fasce della popolazione.

Malgrado la recessione economica sia letta dal punto di vista degli stati nazionali e delle istituzioni economiche e finanziarie come il IMF o la WTO, in termini di allontanamento dalla crescita infinita a cui si aspira, essa ha soprattutto determinato l'acuirsi delle disuguaglianze e una grave crisi sociale a livello globale in termini di sviluppo, inteso come processo di trasformazione che prevede il miglioramento del benessere della popolazione. Da questo punto di vista, infatti, la vera depressione a livello mondiale che ha accelerato la

pandemia consiste in una doppia sfida: la profonda crisi della cura¹ che è interconnessa a quella ecologica – entrambe causate dal capitalismo finanziario globale (Fraser 2017).

Durante il periodo delle restrizioni, abbiamo tanto apprezzato la qualità dell'aria, la bellezza dell'acqua incontaminata e gli animali che si appropriavano delle strade, ma dal momento in cui è stato possibile riprendere le attività lavorative e i ritmi della vita antecedente all'arrivo del Covid-19, sembra che la conservazione della biodiversità, la riduzione delle emissioni, lo sfruttamento delle risorse e un approccio più sostenibile non siano più state al primo posto dell'agenda politica globale.

Sul fronte della fine della cura (Fraser 2017), si fa riferimento alla profonda ingiustizia emersa complementariamente all'acuirsi delle disuguaglianze che già con la ridefinizione dei servizi di welfare e il processo di privatizzazione si stavano consolidando negli ultimi due decenni. In particolare, si denuncia la mancanza di assunzione di responsabilità da parte delle istituzioni ai vari livelli di governance, in particolar modo nazionale e internazionale. Nei primi mesi di unione politica in reazione alla paura collettiva per un virus sconosciuto – che ha dimostrato l'inefficacia delle politiche dei sistemi nazionali nei confronti dei bisogni delle popolazioni e ha compromesso la filosofia occidentale dell'uomo autonomo – i governi nazionali hanno abusato del termine cura, senza rendersi conto dell'intricato e contraddittorio groviglio di compiti (Morini 2020), persone e situazioni che tale termine richiama e di cui la politica non si è mai veramente preoccupata.

Il gruppo di ricerca transnazionale Pirate Care, che promuove infrastrutture della cura comune e si oppone alla criminalizzazione della solidarietà, segnala contemporaneamente il rischio che comporta l'abuso, soprattutto a livello mediatico, del termine *care* nelle dichiarazioni o discorsi politici. Essere a favore della cura appare una «forma obbligatoria di *virtue signalling*, ovvero un modo per rendersi visibili come eticamente virtuosi in una società liberal ben educata, ma molto distante dai luoghi e i corpi presso cui la crisi della cura si scatena con più ferocia» (Pirate Care et al. 2021, p. 159).

¹Con crisi della cura si intende la crisi della riproduzione sociale (in seguito definita) che ha radice nelle contraddizioni socio-riproduttive del capitalismo finanziario. La contraddizione si manifesta sotto forma di deficit di cura. Nella fase del capitalismo finanziario globale, si riducono gli aiuti pubblici, perciò, il peso del lavoro di cura viene scaricato sulle famiglie e le comunità. La vocazione del capitalismo, che consiste nell'accumulazione illimitata, tende però a destabilizzare lo stesso processo di riproduzione sociale su cui il capitalismo poggia, in quanto allo stesso tempo recluta le donne, tradizionalmente occupate nei lavori di cura, nel mondo del lavoro salariato, inducendo a fare i salti mortali per trasferire su altri il lavoro di cura. (Fraser 2017)

Tenere queste distanze significa non comprendere pienamente il carattere multiforme della cura e le varietà delle situazioni in cui si concretizza.

Per meglio comprendere questo termine, *care* in inglese significa attenzione, preoccupazione, assistenza, sollecitudine (Del Re 2021). Secondo l'antropologo e attivista anarchico statunitense David Graeber, *care* corrisponderebbe a tutto quel «lavoro che mira a sostenere o aumentare la libertà degli altri» (Moreau 2020). Joan Tronto invece distingue cura dal servizio, definendo la prima «quell'assistenza che soddisfa i bisogni che una persona assistita non è in grado di soddisfare da sé», mentre il secondo si tratta di un «servizio che soddisfa i bisogni a cui l'assistito potrebbe provvedere autonomamente» (Tronto 2013). Secondo le classificazioni di Alisa Del Re in lavoro di cura, domestico e riproduttivo, è solamente il lavoro domestico o elementare che si presta maggiormente alla mercificazione e che ha permesso alle donne dei paesi ricchi di emanciparsi, delegando tale servizio alle domestiche (Del Re 2021) e attuando il sistema delle catene globali della cura (Fraser 2017)².

La cura, compresa la sua componente gratuita che non è traducibile in termini economici in virtù della presenza dell'elemento sentimentale che convenzionalmente si attribuisce al genere femminile, viene definita “riproduzione sociale” dal femminismo materialista per concentrare l'attenzione sulle implicazioni di queste attività in termini di lavoro e di produzione (Del Re 2021). Essa, infatti, permetterebbe alla struttura capitalista della produzione di sfruttarne la gratuità contribuendo alla possibilità di accumulazione e di profitto attraverso il contenimento dei salari, il mantenimento dei lavoratori, la formazione educativa di quelli futuri e la cura nei confronti di chi si è ritirato dal mondo del lavoro. Si tratta però di un settore sempre più genderizzato e razzializzato nel quale si sviluppano diverse forme di sfruttamento, nonostante le situazioni siano gerarchicamente diverse e differenziate nei salari.

All'interno di questa definizione, si inseriscono facilmente le risorse naturali che la Terra provvede a fornirci, in quanto non saremmo in grado di soddisfare questi bisogni autonomamente, e che vengono sfruttate e immesse nel ciclo produttivo dal sistema capitalista, senza tuttavia considerare il tempo che la

²Con catene della cura globali si intende quel regime che, per colmare il “vuoto di cura” lasciato dalle donne più privilegiate che intendono delegare il lavoro domestico, importa lavoratrici migranti dai paesi più poveri a quelli più ricchi. Si tratta generalmente di donne connotate dal punto di vista razziale e/o provenienti da regioni rurali e povere, che accettano di svolgere il lavoro riproduttivo e di cura. Per svolgere questo lavoro, tuttavia, le donne migranti devono trasferire le responsabilità familiari e comunitarie ad altre donne badanti, ancora più povere, che a loro volta dovranno fare lo stesso, secondo lunghe “catene della cura”. L'effetto finale consiste nella dislocazione di questo servizio dalle famiglie più ricche a quelle più povere, dal nord al sud del pianeta. (Fraser 2017)

risorsa impiega per rinnovarsi e le quantità necessarie per risparmiare la sua conservazione.

Per dimostrare l'interconnessione di questi elementi della cura, sotto forma di logica di relazione, lavoro e risorse, si introducono di seguito le tre tendenze che attualmente plasmano le pratiche della cura (Pirate Care et al. 2021) e alimentano un sistema di ingiustizia mondiale:

- l'aumento della divisione del lavoro che determina l'aumento delle disuguaglianze per motivi principalmente di genere e cultura. Questo fenomeno è reso ancora più drammatico dall'insinuarsi delle piattaforme e del loro ruolo di coordinamento e quantificazione del lavoro misurato in tempo reale tramite app e piattaforme;
- la privatizzazione e la commercializzazione della salute: si perseguono gli interessi di chi investe nella sanità e i sistemi sanitari pubblici non sono in grado di fornire assistenza e prevenzione, soprattutto perché non vi sono relazioni radicate e stabili tra personale sanitario e territorio di riferimento. Questo settore è sempre più soggetto a valutazioni di mercato e alla ricerca del profitto e degli interessi privati;
- le disuguaglianze tra Nord e Sud del mondo: l'accaparramento di aree coltivabili o sfruttabili nel sud del mondo rappresenta una drammatica incursione negli habitat della fauna selvatica, causando quei balzi zoonotici che sono i conduttori di epidemie. L'espansione dell'agricoltura industriale, inoltre, provoca l'espulsione delle popolazioni indigene che migrano nei paesi sviluppati e vengono assorbiti nel mercato del lavoro illegale alimentando così la logica delle catene di cura globali.

Con queste considerazioni, si vuole denunciare l'incompatibilità del capitalismo con la democrazia. In un mondo dove il soggetto viene illuso di essere libero e sovrano delle proprie scelte, sopravvaluta la propria sicurezza e sottovaluta il rapporto di dipendenza e interconnessione con gli altri e con l'ambiente (Casalini 2018, p. 183), la sua autonomia consiste nel privilegio di scaricare su altri i danni e le conseguenze delle proprie azioni che sceglie di intraprendere. Joan Tronto definisce questo status «irresponsabilità privilegiata» (Zembylas et al. 2014, pp. 200-214): il privilegio di chi detiene il potere deriva dalla possibilità di non conoscere certi aspetti della propria vita e della condizione umana o di definire ciò che è conoscenza, che si traduce in una mancata assunzione di responsabilità. La deresponsabilizzazione dell'uomo moderno è

riservata quindi all'ampio mondo naturale in cui, tra l'altro, la donna è stata tradizionalmente collocata (Casalini 2018, p. 188).

Se da una parte vi sono sicurezza e privilegi, dall'altra vi è lo stato di precarietà. In inglese questo concetto è esprimibile secondo due significati: "precariousness" e "precarity" (Butler 2009). La "precariousness" corrisponde alla forma di vulnerabilità universale od "ontologica" che tutti gli esseri viventi per la loro natura corporea condividono. Si tratta di una forma di vulnerabilità negativa che richiama la debolezza, le ferite, il danno, ma anche positiva perché l'essere vivente per lo stesso motivo richiede cura, amore e reti di supporto. La vulnerabilità può essere tuttavia parcellizzata nelle forme della "precarity" in quanto, nell'attuale sistema, gli individui si ritrovano a esperirla in modi diversi e ineguali a causa della distribuzione differenziale di questa condizione. Questa fragilità può essere vissuta per il sud del mondo in termini di mancato accesso alle risorse, essere soggetto ai disastri delle calamità naturali sempre più frequentemente, nonostante le popolazioni di questi territori non siano i diretti responsabili del cambiamento climatico. Tuttavia, anche nei Paesi sviluppati la "precarity" viene esperita: basti pensare ai working poors che, pur lavorando molte ore o per diversi datori di lavoro, non recepiscono un salario sufficiente per garantirsi una vita dignitosa oppure non hanno tutele, accesso ai servizi di welfare gratuiti o i loro diritti non vengono riconosciuti.

Questa incertezza e vulnerabilità certamente è stata ancora più avvertita durante la pandemia e ha contribuito all'accentuarsi delle disuguaglianze di tutti coloro che, non potendo godere del privilegio dell'irresponsabilità, hanno dovuto scontrarsi con la dura realtà inadatta a chi non ha risorse sufficienti per accedere autonomamente ai servizi sempre più privatizzati. Durante il primo lockdown, tuttavia, per il motivo di garantire a tutto il diritto alla salute, tutte le relazioni sono state interrotte; perciò, anche i privilegiati si sono riscoperti dipendenti dalle attività di cura. Certamente le donne sono state le più colpite dagli effetti della pandemia sia in termini di partecipazione al mercato del lavoro (*Rapporto Bes* 2021) che di disuguaglianze per carico di lavoro di cura, oltre che all'essere state lasciate sole nella conciliazione del lavoro e, nel peggior dei casi, a fronteggiare la violenza all'interno delle mura domestiche.

Sono già state citate finora delle realtà che, osservando da tempo i fenomeni in evoluzione, sono state spinte dalla pandemia e dalle lezioni apprese dalla drammatica situazione che si era creata, a intervenire per cambiare completamente le regole del gioco. Nonostante siano emerse queste voci consapevoli di persone o comunità determinate a promuovere un cambiamento radicale e a implementare una nuova idea di politica e di giustizia basata sull'interdipen-

denza (Società della cura 2021), non è stata percepita allo stesso modo questa volontà da parte delle istituzioni che orientano le politiche.

La rete Ecologia Politica, non molto dopo l'entrata nel lockdown, ha lanciato una serie di webinar per dare senso agli eventi e alle circostanze in cui ci siamo trovati (Dal Gobbo 2021). Da questi seminari è emerso che la pandemia rappresenta i sintomi di una crisi ecologica globale e di una sindemia. La forte critica che viene mossa nei confronti della gestione della pandemia riguarda infatti la mancanza di un approccio sindemico (Horton 2020). Questa modalità avrebbe permesso di esaminare l'interdipendenza tra problemi di salute, ambientali, sociali ed ecologici, che inevitabilmente ha comportato pesanti ripercussioni sulle condizioni di vita della popolazione civile.

La politica ha infatti fallito nel fare un uso solo retorico della parola cura, non considerando il suo orientamento in senso socio-ecologico. La cura, se ridefinita come pratica di trasformazione delle relazioni tra esseri umani e sistemi viventi e non-viventi, assume quell'approccio necessario per gestire la sfida sia sociale che ecologica.

Il termine “forze di riproduzione” proposto da Stefania Barca indica «le attività di attori umani e non umani che rendono possibile il fiorire della vita sul pianeta, ma che vengono sfruttate e mercificate nel processo di accumulazione» (Barca 2020). Questo concetto esprime nella sua semplicità e sintesi l'interdipendenza del sistema che riguarda tuttø noi esseri vulnerabili, che le politiche dovrebbero comprendere per realizzare una società veramente democratica, equa e giusta che sappia rispondere ai bisogni delle persone.

Con l'ausilio di questa nozione, si vuole mettere in evidenza quanto la cura riguardi tuttø: sia come logica di relazione e interconnessione, sia come «insieme di attività sconosciuto e svalutato, praticato da una manodopera poco o nulla remunerata, femminilizzata e razzializzata che il modello viril capitalista sfrutta» in quanto alla base delle forze di produzione e, infine, come trasformazione di «corpi ed ecosistemi in risorse da appropriare» (Fragno et al. 2021). Il movimento ecologista, quindi, fa emergere un elemento che i saperi femministi hanno affermato da tempo: «la cura è materia politica» (Fragno et al. 2021). Chiunque può e deve occuparsi dell'altrø, del pianeta e delle generazioni che verranno.

Data questa forte condizione di interdipendenza, il principio che riassume e guida l'azione è “Cuide de quem te cuida”: l'hashtag della campagna mediatica nato dai movimenti di resistenza e di cura delle lavoratrici domestiche brasiliane contro il mancato riconoscimento del proprio diritto all'isolamento al tempo del Covid-19. In assenza di pagamenti regolari che permettesse loro

di rimanere a casa, erano di fatto costrette a recarsi ugualmente nelle case dei propri datori di lavoro a lavorare, magari permanendo presso le abitazioni, in assenza di condizioni igienico sanitarie che permettessero alle lavoratrici di salvaguardare la propria salute (Ribeiro Corossacz 2021). Questa espressione “curati di chi ti cura” ha ispirato questa ricerca, in quanto espressione universale e potenzialmente applicabile alle relazioni, al lavoro di cura e nei confronti delle forze di riproduzione non umane che contribuiscono alla nostra esistenza e al nostro benessere.

Con l'intenzione di proporre un principio guida e una serie di pilastri da considerare nell'elaborazione di policies che riconoscano l'interdipendenza tra individui e tra cura e ambiente, che si curino di chi è reso invisibile dall'attuale paradigma finanziario liberale, si suggerisce un percorso logico.

Nel primo capitolo, verrà presentato il movimento dell'ecofemminismo, a partire dalle sue origini, i risvolti in Italia con il disastro di Seveso e in seguito quello di Chernobyl, attraverso l'esperienza e quanto raccolto da Franca Marcomin e Laura Cima. In particolare, l'ecofemminismo sarà indagato con il contributo delle importanti voci femminili di Vandana Shiva, Mara Mies e Bina Agarwal e la loro esperienza tra le comunità dell'India. Infine, considerando gli sviluppi e i contributi dei vari pensieri ecofemministi, si indaga la proposta di un cambio di paradigma dell'economista femminista teologa e scrittrice svizzera Ina Praetorius.

Nel secondo capitolo, vengono descritte due realtà dell'America del Sud: la Red de Sanadoras Ancestrales del femminismo comunitario territoriale in Guatemala, sulla base degli studi della geografa femminista Giulia Marchese (Marchese et al. 2021) e le Donne Medicina dei villaggi in Messico e le Curanderas della Sierra Madre Occidentale attraverso l'esperienza sul campo della ricercatrice e praticante di sciamanesimo Alessandra Comneno (Comneno 2015), che ha fondato in Italia l'Associazione Culturale Chakaruna. Il contributo che queste due comunità e le loro vicissitudini portano al lavoro di ricerca vuole essere uno spunto di riflessione per i networks nazionali e transnazionali nati come reazione al senso di ingiustizia che si è acuito negli ultimi due anni. Sebbene ci siano delle profonde differenze tra le culture, è molto forte la condivisione dell'approccio di genere di partenza. Le donne delle realtà qui proposte sono un grande esempio della costituzione di un collettivo di tanti “personali” collegati tra loro. Di fronte alla violenza che ha mosso le guaritrici ancestrali del Guatemala a unirsi in una rete, le donne resistono e sostengono la “guarigione sostenibile” delle persone secondo un processo di presa di consapevolezza e la difesa dei territori secondo la formula corpo-terra. Di fatto, inglobano nella

consapevolezza di sé stesse e della propria comunità anche il territorio fisico e il rispetto della natura. Attraverso le pratiche rituali esercitate dalle Donne Medicina dei villaggi del Messico e le Curanderas della Sierra Madre Occidentale invece, si pone come principio il ritrovamento dell'armonia con il cosmo, a partire dalla ricerca del benessere con esso, senza che si ponga la gerarchia dell'essere umano sulla natura. Allo stesso tempo, invitano alla ricerca di un equilibrio tra uomo e donna in quanto sostengono che i due generi costituiscano una realtà unica, interna ad ogni essere umano (Comneno 2015, p. 96).

Questa armonia ed equilibrio deve essere ritrovato anche nella nostra società. Come sollecitano e credono anche i collettivi femministi del Sud America, questa consapevolezza nasce dall'attenzione del genere femminile nel voler ribaltare l'attuale ordine. Sono quindi le donne a dover risvegliare la coscienza dell'umanità.

Verranno in seguito interpretati ed applicati questi principi ai network creativi, come più volte ripetuto, durante gli ultimi due anni. Nella voce del Manifesto della Cura (The Care Collective 2021), che ha riunito e raccolto le testimonianze di chi si ritiene insoddisfatto di fronte all'attuale gestione del lavoro di cura e di chi si sente vulnerabile, sono riconoscibili le istanze femministe che abbracciano tutti coloro che sono invisibili, e che rimangono tali, perché non hanno saputo adattarsi alla precarizzazione e che per questo motivo sono visti come un fallimento secondo la logica del mercato. È molto presente anche l'attenzione al rispetto dell'ambiente, alla realizzazione di una società più sostenibile, così come a una migliore redistribuzione delle risorse a livello mondiale, perché solo così lo sviluppo potrà essere realmente perseguito.

Queste considerazioni sono le stesse che anche La Società della Cura si pone e che ha voluto esprimere nel proprio manifesto. Attraverso l'analisi di queste due realtà e dei loro appelli, incorporati al contributo delle reti delle donne del Sud America e del pensiero ecofemminista, si cerca di raggiungere una proposta di intervento, mettendone in luce i limiti, ma soprattutto le potenzialità che le istituzioni di tutto il mondo dovrebbero ascoltare.

Capitolo I

L'ECOFEMMINISMO

L'ecofemminismo unisce l'istanza ecologica, a partire da una riflessione sui costi ambientali dello "sviluppo", con il femminismo, in quanto le donne sono viste come i soggetti del mutamento. Françoise D'Eaubonne, femminista radicale ed ecologista, coniò questo termine nel 1974, comparso nel suo scritto "Le féminisme ou la mort" (D' Eaubonne 1974), contribuendo così a istituire per prima un legame tra ecologia, femminismo e anticapitalismo. In particolare, le preoccupazioni di Françoise D'Eaubonne riguardavano l'eccesso di popolazione, spiegato sotto la luce dello sfruttamento del ventre delle donne e allo stesso tempo della distruzione dell'ambiente da parte dell'uomo capitalista, e il pericolo nucleare per le generazioni future.

L'ecofemminista Karen Warren afferma che l'ecofemminismo è multiculturale: ciò che lo rende tale è il fatto che «include nella propria analisi della connessione donna-natura, l'interconnessione di tutti i sistemi sociali di dominio» (razzismo, classismo, etnocentrismo, imperialismo, colonialismo e discriminazioni rispetto all'età, preferenze affettive, ...) e le diverse culture (Warren 1994, p. 2).

La convinzione che la vita sulla terra sia una rete di interconnessioni e che non esista una gerarchia naturale è l'elemento che accomuna le varie autrici e autori. La gerarchia è una creazione degli esseri umani che viene proiettata sulla natura e usata per giustificare l'oppressione sessuale, sociale, razziale, ... Questi sistemi degradano la vita e distruggono la natura (Warren 1996). I gruppi oppressi (donne, popoli colonizzati e poveri) hanno in comune l'essere equiparati alla natura, al di fuori della ragione e della storia.

Viene quindi messo in discussione il progetto di dominio sulla natura verso cui sono orientate la scienza e la tecnologia. Nel suo sviluppo, queste questioni si intrecciano con le istanze del pacifismo, del movimento antinucleare, la critica

all'industrialismo inquinatore e alle politiche aggressive dell'ecosistema.

Con l'ecofemminismo si mette in luce nuovamente l'interdipendenza tra i settori sociale, economico e sociale, tra le persone e l'ambiente. Essere consapevoli dell'interrelazione con i viventi e la natura «richiede un'intensa attenzione alla realtà dell'altro, forza di concentrazione e di giudizio, capacità di cogliere le esperienze altrui. L'etica ecofemminista propone una pratica emozionale e intellettuale, un'etica della compassione che include tutti i viventi» (Donovan 1996).

L'interconnessione con la natura e la vulnerabilità ontologica delle persone dovrebbero essere considerate dalle politiche dell'interdipendenza. La ridefinizione del welfare avvenuta negli ultimi anni avviene invece attorno al concetto di autonomia dell'individuo che deve cercare autonomamente le proprie opportunità per avere successo dal punto di vista professionale, sociale e personale. Ciò che è sbagliato continuare a pensare è che il fallimento di questa ricerca sia considerata una responsabilità assoluta dell'individuo, non della mancanza di tutele e di condizioni che permettano una distribuzione equa della "precarità" tra privilegiati e non, tra il Nord e il Sud del mondo.

Non va confuso l'ecofemminismo con l'ecologia sociale in quanto non si possono comprendere le cause della crisi ecologica e del cambiamento climatico, della crisi demografica, senza considerare le disuguaglianze di genere e senza indagare la natura complessa del dominio (Bianchi 2012). Le donne, infatti, esperiscono l'oppressione in termini di sfruttamento e di subalternità sessuale, a causa della condizione di mancanza di libertà riproduttiva: le difficoltà della contraccezione rende loro difficile sottrarsi alla maternità oppure, nel caso contrario, sono sottoposte a sperimentazioni di tecniche di fecondazione. Questa si tratta di una questione che la sola ecologia sociale non ha compreso, ignorando il predominio economico e sessuale degli uomini sulle donne.

L'ecofemminismo inoltre coglie, mentre l'ecologia ignora, che «l'antropocentrismo e altri atteggiamenti oppressivi verso la natura alimentano e sono alimentati dall'oppressione interna agli esseri umani» (Bianchi 2012). Il concetto di riproduzione, di cui hanno parlato le femministe marxiste, ritorna nuovamente come nozione e fattore che intreccia le varie componenti del movimento eco-femminista. Secondo Carolyn Merchant la riproduzione include sia la riproduzione biologica che quella sociale della vita sul pianeta «nell'obiettivo comune di restaurare l'ambiente naturale e migliorare la vita sul pianeta» (Merchant 2008, p. 58).

Posto questo obiettivo, è necessario cominciare con il superamento dei modelli discriminatori attraverso la rivalutazione, la celebrazione e la difesa di ciò

che, secondo metafore dicotomiche, la società patriarcale ha prima interpretato e in seguito svalutato. Il principale strumento utilizzato dal pensiero moderno per erigere il confine tra umano e non umano, razionale e naturale è il ricorso al dualismo (Casalini 2018, p. 185). Nella società patriarcale “maschile” coincide perciò con «teoricità, razionalità, intelletto, competizione, dominio e apatia», mentre “femminile” è «sottostimato perché riguarda corporeità, emozioni, sapienza intuitiva, cooperazione, istinto alla cura, capacità simpatetica ed empatica» (Cima et al. 2017).

A riguardo, è importante segnalare che la coincidenza della donna con queste caratteristiche viene spesso riconosciuta ed esaltata da alcune ecofemministe. In particolare, oltre le posizioni liberali, marxiste, radicali e socialiste, vi è da una parte lo «spiritualismo legato all’esaltazione del principio femminile in rapporto alla madre-terra». La posizione di questa seconda controcultura sarà incontrata nel secondo paragrafo di questo capitolo e nel secondo capitolo quando si descriveranno le dinamiche e le abitudini delle donne all’interno delle comunità. È criticabile questa posizione dal momento che si rischia di consolidare e investire nuovamente le donne di questo ruolo esiliato nella sfera privata, a contatto con la natura.

In realtà, Bina Agarwal dallo studio delle comunità indiane che verrà in seguito descritto, spiega che è il mantenimento delle condizioni latenti sociali, economiche e ambientali a condizionare le donne nel dover organizzarsi autonomamente in networks tra sole donne, impedendo loro di emergere in spazi pubblici in cui vi è competizione e razionalità.

È importante, tuttavia, ribadire che l’obiettivo di questa ricerca consiste nell’individuare quelle modalità e quei comportamenti che le donne hanno creato per reagire e svoltare la posizione che gli uomini hanno loro imposto all’interno della struttura organizzativa dei gruppi, cercando di trarne un vantaggio per se stesse e per la collettività.

Infine, seppur all’interno dell’ecofemminismo, soprattutto in alcuni momenti della sua storia e del suo sviluppo, sia stata tanto enfatizzata la maternità, essa va «intesa all’interno di un approccio filosofico che ne rivendica il significato creativo. Nella visione che valorizza le attività delle donne volte a creare e a proteggere la vita, esse non vengono risospinte nella natura, ma si pongono consapevolmente con la natura, in un rapporto di interrelazione e cooperazione» (Bianchi 2012, p. 21).

Nel prossimo paragrafo si ripercorre il percorso italiano dell’ecofemminismo, a contatto con alcune importanti voci dell’ecofemminismo del Sud del mondo.

1.1 Il legame tra femministe e movimenti ecologisti in Italia

L'ecofemminismo si afferma in Italia in seguito alla grande ondata degli anni Settanta. Il disastro di Seveso nel 1976 ha mosso una nuova consapevolezza nelle donne che guardano alla scienza e alla tecnica "a partire da sé", contribuendo alla legislazione a favore dell'aborto del 1978. Queste riflessioni si uniscono a un nuovo senso di responsabilità ambientale e di coscienza del limite. Le donne del partito radicale fanno emergere dubbi mai avuti prima sulle conseguenze dell'inquinamento e dei disastri ambientali sulle donne incinte e quindi anche sulle future generazioni.

Il femminismo, però, ritornerà a far discutere dopo Chernobyl nel 1986. In questa occasione, le donne rielaborano collettivamente e portano nelle piazze un linguaggio di una banalità quasi sfrontata che porta una drastica rottura negli assetti tradizionali del sapere e del potere: parlano di «latte, insalata, bucato, scarpe dei bambini . . . » (Donini 1990, p. 9).

L'ecofemminismo in Italia ha certamente apportato nella società profondi cambiamenti dei comportamenti alimentari, relativamente al rispetto della natura e allo specismo.

Per quanto concerne la rappresentanza istituzionale, si rileva un andamento carsico del movimento in quanto non vi è stata continuità di percorsi collettivi di donne impegnate nell'ecologia politica. L'esperienza delle donne elette nei Verdi si è spenta in reazione alla comparsa maschile delle *Liste Arcobaleno*. Sebbene vi sia stata alla fine degli anni Ottanta, una "fase del matriarcato verde" dovuta alla formazione di un direttivo parlamentare di sole donne nel gruppo dei Verdi, l'unificazione tra il *Sole che ride* e le *Liste Arcobaleno* ha rappresentato numerosi ostacoli al movimento femminile ostinato inizialmente a resistere.

Per ripercorrere i momenti salienti dell'ecofemminismo italiano a partire dall'incidente di Chernobyl, è necessario cominciare con la prima uscita pubblica delle donne il 23 maggio 1986 in Piazza Maggiore a Bologna. Il Centro di documentazione delle donne e l'associazione Orlando organizzano "Bucato antinucleare", nel quale si denuncia una scienza astratta dalla materialità e dalle esigenze concrete della vita, mentre le donne rompono il silenzio e affermano la propria distanza da queste scelte, dalle quali sono state sempre escluse.

A febbraio 1987, in contrapposizione alla Conferenza nazionale sull'energia, il Coordinamento donne del movimento Verde organizza a Roma il Forum di

sole donne “Per un futuro senza nucleare”. In questo incontro, viene elaborato un appello per il “Sì” al referendum contro il nucleare. Le donne vogliono affermare la propria autodeterminazione, denunciando il fatto di essere escluse dal dibattito sul futuro energetico italiano. Se solo venissero coinvolte, infatti, potrebbero favorire l’avvicinamento dell’economia e della tecnologia all’essenza umana, che non è fatta solo di ragione, ma anche di corpo ed emozioni.

Queste questioni sono tuttora molto attuali: il dibattito continua rispetto al cambiamento climatico, alla critica delle multinazionali relativamente alla inadempienza e alla mancanza di rispetto degli standard minimi di tutela dei diritti umani dei lavoratori, alla produzione di prodotti geneticamente modificati, all’agroalimentare contenente coloranti e pesticidi, ai prodotti farmaceutici non sempre a vantaggio della propria salute.

Nonostante l’attenzione che in quegli anni si è rivolta alle istanze ecologiche e femministe, nel primo convegno internazionale delle Lister Verdi a Pescara nel settembre del 1986, dei quindici forum previsti per parlare di tematiche ambientali, nessuno pone la questione delle donne, delle madri e di quelle potenziali, e delle future generazioni. Data la situazione di silenzio, un centinaio di donne si autoconvocano nell’anticamera della sala in cui sta avvenendo il convegno per discutere di “sessualità, aborto e maternità, conseguenze al disastro nucleare, risparmio energetico e come ridurre il tasso di violenza”. In quell’occasione si pone la necessità di avere una rappresentanza femminile del 50% nelle istituzioni.

Nel novembre successivo a Milano, a un convegno di sole donne ecologiste e femministe “Tra il rosa e il verde”, si discute se e come partecipare alla nascente Federazione dei Verdi a Finale Ligure nel novembre 1986.

Nel maggio 1987, “l’obiettivo della rappresentanza al 50% nelle istituzioni” si realizza, quando il movimento ecofemminista e le donne Verdi a Mantova nel maggio 1987 costringono le Liste Verdi a candidare il 50% delle donne, 50% donne con ruolo di capolista e a istituire come regole l’alternanza a cerniera di uomini e donne nel Parlamento. Il risultato consiste nel sostanziale equilibrio tra donne e uomini eletti che sarà possibile vedere nel primo gruppo alla Camera dei deputati. Tale equità e la conquista della maggioranza del gruppo, da parte delle elette nel 1988, permettono di aprire un ampio dibattito sulla politica nazionale e internazionale.

Le ecofemministe criticano fortemente «la scienza medica profondamente maschile nella sua pretesa di onnipotenza» (Cima et al. 2017), pronunciandosi a favore dell’autodeterminazione della donna. Affrontano le contraddizioni dell’apertura alle nuove frontiere della scienza moderna e molte opinioni di

scordanti dei colleghi uomini dei Verdi. Con «moltissime studiose di medicina, psicologia, sociologia, storia e fisica» discutono di aborto, fecondità, sterilità, sessualità, contraccezione, procreazione e identità femminile, gravidanza, parto e maternità, cultura medico-scientifica, regole e norme per la fecondazione artificiale e modifiche possibili alla legge sull'adozione (Cima et al. 2017).

Inoltre, promuovono battaglie come la chiusura dell'Acna di Cengio che porta alla proposta di legge per la compatibilità ambientale delle attività produttive. Sul fronte pacifista tentano di impedire la partenza delle navi italiane nella Prima Guerra del Golfo e sostengono la raccolta firme per proporre un'iniziativa di legge popolare per riconvertire le fabbriche di armi.

A livello internazionale, molte donne partecipano all'*Agenda 21. Piano d'Azione delle Donne* in preparazione del Forum delle Organizzazioni Non Governative tenutosi alla Conferenza Mondiale delle Nazioni Unite sullo sviluppo sostenibile, a Rio de Janeiro nel 1992. Nel maggio 1995 a Venezia, il Gruppo "Pianeta donna" organizza un seminario dal titolo "Dalle donne: Ambiente, Giustizia, Diritto al futuro" a cui partecipano numerose americane, indiane, tra le quali Vandana Shiva, e uomini, che testimoniano disastri ecologici.

Anche la Convenzione "Fiore Selvatico", svoltasi nel febbraio 1990 crea un'importante occasione per un confronto internazionale. Vi partecipano infatti donne di Boston e della California, sostenitrici del concetto di sacralità laica della terra e degli organismi. Denunciano l'impatto negativo della cultura dello sviluppo occidentale che tuttora sta «spazzando via i modi tradizionali di produrre vita e cibo, tramandanti per secoli dalle donne che hanno sempre rispettato l'equilibrio degli ecosistemi».

A sostegno di questa tesi, la psicanalista Manuela Fraire parla della donna ecofemminista che, con il suo comportamento di autodeterminazione, rompe la complicità con il maschile per promuovere solidarietà e rispetto della natura (Cima et al. 2017). In queste parole, ritorna quel riferimento all'esaltazione della maternità, della femminilità a contatto con la natura e al pensiero della differenza che si trova in sintonia con il pensiero ecologista del limite.

Con riferimento a questa questione, per trovare l'unità nell'azione andando oltre queste differenti concezioni, sono adatte le parole di Laura Cima espresse al convegno degli Arcobaleno nel dicembre 1989. Propone un pensiero circolare femminile su un pensiero maschile lineare, dominatore della natura, della donna e dei più deboli, che trova alla base una struttura piramidale con al vertice il maschio bianco. «Dobbiamo rimettere l'uomo e la donna all'interno della natura»: entrambi perché le donne Verdi non vogliono ricadere nella dicotomia donna-natura-corpo contro uomo-cultura-ragione. Propongono per-

tanto la cultura del rispetto contro quella del dominio e ricordano che anche la ragione ha un corpo.

Per concludere il resoconto sull’attività politica del movimento ecofemminista, questo viene trasformato in partito quando si unisce alla concorrente Lista dei Verdi Arcipelago. Viene inoltre costituito un Forum delle Donne Verdi.

Nel 2000, nonostante gli effetti della normalizzazione politica e il femminismo più silente, una battaglia congressuale delle donne a Chianciano porta Grazia Francescato, femminista e fondatrice della rivista “Effe”, ad essere presidente dei Verdi. Le donne Verdi perdono ulteriore forza collettiva quando diventa presidente Alfonso Pecoraro Scanio dal 2001 al 2008. Nel 2008 viene rieletta Grazia Francescato fino all’ottobre 2009, che nel frattempo dal 2003 al 2006 era stata eletta portavoce dei Verdi europei, così come la Verde Monica Frassoni dal 2009 al 2012.

La presenza dei Verdi al governo Prodi dal 2006 si interrompe nel 2008, così come nel parlamento italiano ed europeo, in ragione di un insuccesso elettorale.

Come ribadito precedentemente, nonostante l’esperienza politica si sia conclusa, il contributo del movimento ha avuto un grande impatto sulle abitudini, comportamenti e riconoscimento dei diritti nella società. Le istanze evolvono e, anzi negli ultimi anni, la preoccupazione verso queste tematiche si è fatta maggiore, soprattutto tra i giovani, grazie all’eco globale di giovani attivisti e movimenti.

1.2 La “controcultura” di Vandana Shiva, Maria Mies e Bina Agarwal

Nel 1989 il volume della fisica indiana Vandana Shiva, “Staying Alive”, introduce il concetto di “malsviluppo” (“maledevelopment”, sviluppo maschile) ed espone le conseguenze sulla vita delle donne e sulla natura nel subcontinente indiano. Individuando la connessione tra patriarcato e predazione delle risorse planetarie, il suo pensiero diventa di ispirazione e di positiva influenza per i movimenti ecofemministi nel mondo. Vandana Shiva, infatti, parlerà delle lotte delle donne indiane per la preservazione degli ecosistemi locali, ma cercherà di convergere il proprio pensiero con quello di altre pensatrici femministe, attiviste ed ecofemministe, considerando e, allo stesso tempo, transcendendo le differenze culturali.

Questa collaborazione avviene quando Vandana Shiva unisce le proprie forze e le proprie ricerche assieme a Maria Mies in “Ecofemminismo” - una

raccolta di papers e articoli nei quali le due donne, seppur derivanti da culture e backgrounds accademici differenti, vanno oltre questi aspetti facendo confluire gli sforzi che entrambe fanno per sostenere i processi di sostegno alla vita e delineare degli obiettivi comuni emergenti “a partire dalle donne” di tutto il mondo.

Alla fine del *Decennio delle Nazioni Unite per le Donne* (1976-1985), era evidente che il paradigma dello sviluppo, economicamente inteso, costituisse un problema relativamente al persistere della povertà, delle disuguaglianze, dei disastri ambientali e del degrado delle risorse. Allo stesso modo il sottosviluppo delle donne era visto come il risultato della loro partecipazione asimmetrica alla vita pubblica per la quale sostenevano i costi, ma erano escluse dai benefici dello sviluppo. Soprattutto nel Sud del mondo, Shiva osserva che sono le donne, assieme ai bambini, ad essere le più affette dalla trappola della povertà creata dal ciclo dello sviluppo, del debito, della distruzione ambientale e degli aggiustamenti strutturali. Lo sviluppo distrugge stili di vita sostenibili e crea povertà, perché è dal rischio che trae la possibilità di rinvigorirsi di volta in volta. Va ricordato poi che nella società attuale, alla base vi è una differenziale distribuzione di vulnerabilità e quindi del rischio che il capitale detta e impone sulla vita (Pirate Care et al. 2021).

Maria Mies vede tradite per moltissime donne le promesse della Rivoluzione Francese di libertà, eguaglianza e autodeterminazione dell'individuo. Poiché questi diritti dipendono dal possesso della proprietà, e delle donne, non vi sono le condizioni per gran parte della popolazione mondiale per il riconoscimento di quella stessa autodeterminazione che, le donne scese in piazza dopo Chernobyl, rivendicavano.

Inoltre, questo principio quando applicato ai problemi ecologici, comporta degrado e distruzione. Si tratta di una promessa irrealizzabile se messa a confronto con la condizione di limite. In riferimento al disastro di Chernobyl, Maria Mies mette all'erta sulla pericolosità del mito del progresso illimitato. Gli esseri umani devono realizzare che non possono continuare a distruggere con violenza la natura, ignorando il fatto che ne esperiranno e subiranno direttamente le conseguenze. Finora, le scelte “dell'1%” della popolazione del mondo – con riferimento agli uomini più ricchi del mondo, a capo delle Big Tech – stanno avendo effetti e un forte impatto lontano dall'occidente (Shiva 2020). In “Earth Democracy: Justice, Sustainability, and Peace” (Shiva 2015), Vandana Shiva denuncia, come effetto della globalizzazione, la delocalizzazione della produzione da parte delle multinazionali che sta esaurendo le risorse idriche dell'India, sottraendole all'uso domestico e per l'irrigazione dei campi.

In questo ambito di produzione e divisione del lavoro globale, si riscontra nuovamente quel dualismo che distingue tra umano e non umano (Casalini 2018): omogeneità e diversità, distruzione e conservazione. Nell’approccio capitalista patriarcale si distrugge la diversità mediante la creazione di monoculture, mentre nel contesto indigeno si salvaguarda la conservazione dei cicli ecologici, la relazione tra ecosistemi agricoli e la produzione sostenibile. Si abbraccia la diversità e se ne riconosce il valore, a differenza del valore commerciale che riduce la diversità a un problema.

Una pratica di democrazia e libertà che Vandana Shiva promuove contro la distruzione del pianeta in atto è la Satyagraha: la non cooperazione o resistenza passiva, associata spesso a Gandhi. In realtà, Shiva sottolinea che è la stessa popolazione indiana ad aver nel tempo esercitato questo comportamento e ad aver offerto a Gandhi questa modalità di battaglia. La non-violenza applicata all’agricoltura, l’auto organizzazione, la localizzazione e il rinnovamento del lavoro sono gli elementi chiave per agire e saper disporre con consapevolezza delle risorse di questo fragile pianeta (Shiva 2021). Gandhi affermava che «la Terra ha abbastanza per i bisogni di tutti, ma non per l’avidità di pochi» (Gandhi 1938).

Parlando dell’avvenire di una democrazia della comunità terrena, Shiva esprime in “Earth Democracy: Justice, Sustainability, and Peace” il suo obiettivo, che consiste in: «salvare la biodiversità assicurando di servire la natura e soddisfare i nostri bisogni come risultato di tale servizio. Il mio progetto è di eliminare la disuguaglianza tra uomini e donne, tra Nord e Sud del mondo, tra ricchi e poveri. Queste sono strutture costruite dall’essere umano. Io credo che questo progetto vada molto d’accordo con una scienza moderna ed onesta. È la scienza moderna corrotta da cui dobbiamo tenerci lontano.» (Shiva 2015).

Con queste parole quindi, critica il concetto moderno di scienza come un sistema che si pretende universale, indipendente da qualsiasi valore etico e che soffoca le espressioni pluralistiche del sapere. Inoltre, non considera le conseguenze dell’azione sull’ambiente, l’impatto della distruzione degli ambienti, delle monoculture sulle popolazioni e sulla povertà mondiale. Il pianeta dev’essere inteso più come organismo vivente che come “macchina”.

1.2.1 Perché il genere conta

La prima preoccupazione e consapevolezza in merito alla sostenibilità e all’ambiente è consistita nella crescita della popolazione. Con il passare degli anni, si è compreso che non è una causa della crisi ambientale, ma un aspetto di

essa. Anzi, entrambe sono spiegabili in termini di alienazione e sfruttamento delle risorse, distruzione degli ambienti commessa prima dal colonialismo e poi dall'imposizione del malsviluppo, citato all'inizio del paragrafo. Uno degli effetti del malsviluppo riguarda infatti il dominio sulle donne che, in alcune culture, si traduce anche come controllo delle nascite femminili a partire dalla percezione di (in)utilità della presenza femminile.

L'ecofemminismo si è rivolto a quelle "pratiche" che hanno ridotto la popolazione femminile mondiale di almeno 60 milioni: l'aborto selettivo, la soppressione delle bambine direttamente alla nascita o con le silenziose armi della trascuratezza e l'abbandono. Vandana Shiva, soffermandosi sulle cause economiche della violenza, ha osservato che se venisse ridotto l'accesso alle risorse che consentono alle donne di svolgere il lavoro di sussistenza, queste verrebbero percepite come inutili. La divisione internazionale del lavoro, quale tendenza della pratica della cura, comporta l'impoverimento delle comunità e, di conseguenza, la riemersione dell'usanza della dote per le famiglie (Shiva 2004).

Nel processo di mascolinizzazione della madre Terra, Shiva associa la discriminazione di genere al problema della diversità in quanto il lavoro prodotto dalle donne, al quale non viene attribuito alcun valore positivo o riconoscimento, coincide con il diverso.

Tuttavia, vale la pena ricordare attraverso la metafora di un iceberg proposta da Maria Mies, la struttura del sistema socio-economico: nella parte visibile c'è il mercato capitalista, governato da una logica di accumulazione, mentre nella parte nascosta, ci sono tutti quei processi che sostengono la vita i quali, secondo la divisione globale del lavoro, sono svolti da donne (Mies 1996, pp. 354-368). Il sistema capitalista si coniuga con il patriarcato quale «sistema di relazioni di potere che considera le donne e i popoli di colore come risorse, la stessa ideologia che saccheggia la natura». La loro subordinazione è la precondizione per la continuazione del modello di crescita illimitato (Mies 1986).

A questo punto, è necessario introdurre la prospettiva e la ricerca di Bina Agarwal presso i gruppi dell'India per comprendere il significato di quei processi che sostengono la vita, preservano gli ecosistemi locali e che condizionano l'azione collettiva ambientale (Agarwal 2000).

Il suo "ambientalismo femminista" propone un'interpretazione del ruolo della donna nella tutela dell'ambiente naturale in relazione a concreti legami materiali (Agarwal 1992, pp. 119-159).

Le comunità studiate e intervistate da Bina Agarwal, tra il settembre 1998 e febbraio 1999, sono 87 villaggi che si trovano in cinque diversi stati dell'India

e due distretti del Nepal. Queste comunità partecipano al programma Joint Forest Management (JFM) assieme al governo indiano, con il quale condividono la responsabilità di rigenerare le foreste locali. Si trattano di 21.000 gruppi che partecipano complessivamente al programma.

Le comunità sono governate da un corpo generale di membri che può includere tutti i capifamiglia e da un più piccolo comitato esecutivo. La partecipazione delle donne a queste istituzioni formali è molto bassa e, anche se fossero presenti non verrebbero ascoltate; tuttavia, sarà interessante osservare il ruolo attivo delle donne nelle attività di protezione, di pattugliamento, che quasi sempre ha luogo parallelamente ai gruppi degli uomini a causa dell'inefficacia di questi ultimi.

Agarwal affronta la questione della distribuzione dell'equità all'interno delle piccole società e dei nuclei familiari, in termini di costi e benefici. Per quanto riguarda i costi, essi sono condivisi tra uomini e donne, mentre i benefici non sono equamente distribuiti. Proprio a causa della divisione sessuale del lavoro, le donne si scontrano con difficoltà quotidiane che consistono nelle esigenze quotidiane di dedicarsi alle faccende domestiche come cercare legna per cucinare, educare i figli e chiedere loro aiuto in assenza di sostegno da parte degli uomini. Le donne, a causa dei concreti legami materiali con la natura, fanno esperienza di cosa significhi scarsità di risorse. L'attività di pattugliamento che hanno instaurato a livello informale è sempre dovuta all'esigenza di salvaguardare la propria sicurezza e quella delle foreste quando, per ricercare la materia prima delle loro attività domestiche, sono costrette ad allontanarsi e ad addentrarsi in località sconosciute. Le attività promosse dagli uomini sottovalutano e non comprendono le esigenze delle donne e determina che il loro lavoro sia visto in modo inefficace. Inoltre, è più frequente che le donne, trovandosi in condizioni di povertà o appartenendo a caste inferiori, siano portate a violare norme sociali per riuscire ad approvvigionarsi di legna da ardere piuttosto che gli uomini per quanto riguarda il legname. Se all'interno della famiglia vi è un salario, sarà comunque più usuale per la madre ritrovarsi a spenderne una parte a beneficio dell'intera famiglia, mentre i padri facilmente spenderanno parte di quel salario per consumo personale. Ecco quindi che, nuovamente, i benefici non vengono distribuiti equamente.

Per quanto riguarda l'individuazione delle norme, se gli uomini fossero disposti a discutere dei problemi con le donne, potrebbero essere trovate delle leggi che considerino gli svantaggi che le donne subiscono per svolgere le loro essenziali attività quotidiane, e siano più efficienti nel lungo termine. Le donne però non vengono messe a conoscenza delle riunioni, del ruolo dei membri del

comitato: vengono totalmente escluse. Sono estromesse anche dalle discussioni di risoluzione per conflitti nei quali sono direttamente coinvolte (lavori sul campo 1998-99).

Non sono considerate neppure nell'attività di pattugliamento, nonostante il loro contatto e conoscenza della foresta e quindi maggiore probabilità di avvistare trasgressori e intrusi provenienti da altri villaggi che minacciano la conservazione delle foreste. Come già anticipato, le donne si organizzano in gruppi informali che però mancano di quella autorità necessaria a punire i colpevoli.

Le donne quindi, in virtù della divisione del lavoro e delle conseguenti attività a contatto con la natura, della mobilità spaziale e dell'età, sono il principale deposito e la fonte della conoscenza sulla natura. Conoscono le tipologie di alberi e di erbe medicinali, sanno mantenere la biodiversità. Il loro coinvolgimento indubbiamente assicurerebbe la possibilità e la capacità dei microprogetti relativi alla salvaguardia delle foreste di saper usare le risorse in comune per soddisfare i bisogni delle famiglie della comunità, rilanciando così le iniziative e il ruolo delle donne.

Di fatto, le differenze di genere presenti nella struttura delle reti, la dipendenza delle donne da queste reti dovuta alle circostanze e ai bisogni materiali e la omogeneità delle posizioni sociali delle compositrici delle reti femminili, sono elementi che consolidano fortemente la cooperazione tra donne e rendono la collaborazione tra loro un fondamento essenziale per la loro quotidianità. Da queste circostanze, in mancanza di risorse finanziarie in loro controllo e di mobilità fisica e sociale, le donne costruiscono il proprio "capitale sociale" (Coleman 1988; Putnam 1993) rafforzato da piccole azioni di cooperazione e mutuo soccorso. Il capitale sociale che si costruisce nei villaggi ha lo scopo di cercare un'estensione o un'alternativa ai legami di parentela per affrontare la propria condizione di vulnerabilità dopo il matrimonio (Agarwal 1994). Questi complessi gruppi o reti costituiscono infatti una fonte di aiuto materiale per le esigenze di ogni giorno, ma anche un sostegno morale. Inoltre, le donne impegnate nella cooperazione di protezione delle foreste, quando possono, vanno oltre l'interesse prioritario che ha costruito la rete, dando vita a nuove connessioni e interessi come prestiti di materiale e utensili, corsi di cucito, ... La collaborazione per la protezione delle foreste diventa in questo modo compatibile e conciliabile con lo svolgimento di altre attività e diventano relazioni di sostegno tra le donne, poiché mancano alternative e permane la difficoltà delle donne di accedere alle strutture di potere locali per portarvi le proprie richieste.

L'azione collettiva femminile di fronte ai problemi quotidiani di ogni giorno deriva anche dalla consapevolezza di condividere i costi di queste attività. Conoscendo gli svantaggi che gravano sulle donne a livello sociale, la reciproca dipendenza da questi network per la loro sopravvivenza e quella dei propri figli, la diffusione di questa condizione a tutte le donne del gruppo, cercano una soluzione molto più velocemente degli uomini alle loro discussioni, si affrontano in modo sincero e individuano un punto comune.

Come molti autori sostengono, si può quindi osservare che sono i fattori sociali a creare le differenze tra donne e uomini in termini di collaborazione e relazioni. Chowdrow enfatizza che il ruolo della divisione del lavoro deriva da due fattori: il fatto che sono le donne a prendersi cura dei bambini e la socializzazione femminile (Chodorow 1974, p. 43)¹. Vi sono molti studi che non concordano con questa posizione; tuttavia, le differenze nei risultati derivano dalla metodologia, dall'approccio e dal contesto studiato.

È condivisa però l'asserzione secondo cui le donne cooperano maggiormente in gruppi composti da sole donne, in quanto la condivisione di uno status inferiore le fa sentire più a proprio agio che in un gruppo misto, soprattutto se le donne sono una minoranza nell'avanzare proposte e fare sentire la propria voce. Gli uomini invece collaborano e lavorano meglio in un gruppo misto perché si aspettano di aver maggior poter di influenza, piuttosto che in un gruppo costituito interamente da uomini.

Nonostante i vincoli e le condizioni che le obbligano a rimanere escluse dalla governance della comunità, partecipano talvolta a manifestazioni di massa che rientrano in quella che viene definita “azione collettiva agitazionale” (Agarwal 2000). Essa si concentra su una richiesta specifica e può riguardare una mobilitazione extra-locale per richiedere attenzione su una situazione interna oppure si protesta per un'azione commessa da qualche autorità extra-locale o dallo stato. Difficilmente le donne riescono o vogliono partecipare invece a un'azione collettiva “cooperativa”, più formale, che richiede un processo di monitoraggio e un forum stabile in cui vengano prese decisioni in relazione alle risorse naturali. La partecipazione delle donne sarebbe necessaria in entrambe le tipologie di azione collettiva, ma un'effettiva partecipazione richiederebbe troppo tempo ed energie se la responsabilità di certi ruoli e compiti continuano ad essere affidati alla componente femminile dei villaggi.

¹L'educazione femminile ha degli effetti sulle personalità maschili e femminili: le bambine sono educate da una persona dello stesso sesso, dalla quale impareranno a gestire le emozioni e l'empatia, mentre i bambini sentiranno la necessità di separarsi dalle madri per definire se stessi come uomini.

Per realizzare questo obiettivo, sarebbe necessario innanzitutto cambiare le regole sociali di accesso al comitato e al corpo generale, annullando la regola di un solo partecipante per nucleo familiare e mettendo anche le donne al corrente delle regole e dei cambiamenti. Anche le norme che definiscono i compiti, il comportamento da tenere in pubblico, gli spazi territoriali dovrebbero essere riformate, ispirandosi all'organizzazione con cui le donne conducono i loro gruppi informali. In questi, infatti, si rispettano i tempi e i vincoli reciproci legati alle faccende domestiche e alla protezione delle foreste, e soprattutto non è bandito il loro diritto a intervenire e a esprimere le proprie idee. Va prima diffusa infatti una cultura del rispetto e dell'equità che non sottovaluti le capacità delle donne. Se l'inclusione delle donne all'interno di questi gruppi decisionali avviene quando gli interessi degli uomini non sono ancora ben consolidati e la questione è appena emersa, sarà certamente più probabile per le donne aver maggior potere di influenza. Questa importanza purtroppo è ancora determinata dalla dote e dalle caratteristiche personali della donna, aggravata ulteriormente dal livello di educazione che, nella maggior parte dei casi, è inferiore rispetto a quello degli uomini.

Un ruolo significativo in questa dinamica è attribuito alle organizzazioni non governative che intervengono nel favorire la partecipazione del 50% delle donne alle istituzioni dei villaggi e promuovono la loro voce durante gli incontri, sollecitando le loro opinioni e assicurando che le loro preoccupazioni si riflettono nelle decisioni prese (ricerche sul campo 1995-99). È indispensabile dare loro sostegno perché il cambiamento può avvenire soltanto attraverso la presa di coscienza delle donne, la sicurezza di sé e la forza intrinseca dei gruppi che costituiscono.

Le condizioni quindi per costruire istituzioni sostenibili e di successo per un'azione ambientale collettiva richiedono una riformulazione e una rielaborazione del sistema attuale. È stato messo in evidenza il contributo che le donne – in virtù della loro capacità di unirsi e collaborare in rete, della vicinanza e conoscenza profonda della natura a causa del loro ruolo e lavoro nella società rispetto agli uomini – potrebbero condurre all'interno di organi decisionali.

Le stesse questioni che Agarwal fa emergere e le condizioni di disegualianza che le donne indiane di questi villaggi esperiscono, sono presenti anche nel mondo occidentale. Più di quanto si pensi, ancora oggi una parte delle donne occidentali, sebbene si siano emancipate e siano più consapevoli, subiscono trattamenti discriminanti di questo tipo, restano escluse se non fanno sentire la propria voce.

Per supportare ulteriormente la responsabilità che ricade sulle donne per

affrontare le crisi tra loro inter-correlate, Katherine Wilkinson che lavora al progetto “Drawdown” che si occupa della ricerca di soluzioni per abbassare le emissioni e far fronte al cambiamento globale (Hawken 2017), mette in evidenza il legame che vi è tra clima e genere. La parità dei diritti delle donne in agricoltura, nell’istruzione e nella pianificazione familiare sono le soluzioni proposte per un sistema di decrescita (Wilkinson 2018).

Le donne sono le principali agricoltrici nel mondo: nei paesi a basso reddito producono tra il 60 e l’80% del cibo, lavorando spesso su meno di due ettari. Sono efficienti quanto gli uomini, ma a causa delle disparità e del minor accesso alle risorse e diritti (finanziamenti, capitali, proprietà fondiaria, formazione professionale, attrezzi e tecnologie), producono meno cibo nello stesso pezzo di terra. Se venissero ridotte queste differenze, i rendimenti e il cibo aumenterebbero del 20-30%, comportando importanti conseguenze per la fame e la salute (Wilkinson 2018). «Il progetto “Drawdown” ritiene che affrontare la disparità in agricoltura potrebbe prevenire, da oggi al 2050, due miliardi di tonnellate di emissioni» (Hawken 2017; Wilkinson 2018).

Se fosse prodotto più cibo, si potrebbero preservare più foreste che altrimenti verrebbero deforestate, provocando emissioni, per avere a disposizione più campi su cui coltivare.

Inoltre, se alle circa 130 milioni di ragazze a cui è negato il diritto di andare a scuola (Hawken 2017), fosse garantita l’istruzione, sarebbero garantiti una salute migliore per le donne e i propri figli, una migliore sicurezza finanziaria, una rappresentazione e credibilità migliori a casa e nella società che potrebbero tradursi in capacità di affrontare le minacce per il mondo in cui si vive, attraverso il contributo delle loro conoscenze.

L’istruzione inoltre avrebbe un notevole impatto sulla pianificazione familiare, che si tradurrebbe per le donne in autonomia e dignità nella libera scelta di avere figli. Anche l’ascolto dei bisogni delle donne, il fatto di affrontarli e migliorare l’uguaglianza sono i principi su cui si basa la pianificazione familiare. Limitare la crescita demografica, come già affermato, è un effetto collaterale, eppure efficace, in quanto potrebbe ridurre il fabbisogno di cibo, trasporti, elettricità, edifici, prodotti, riducendo le emissioni. Secondo il Progetto Drawdown, un miliardo di persone in meno significherebbe evitare circa 120 miliardi di tonnellate di emissioni (Hawken 2017). Per le famiglie, avere meno figli potrebbe garantire loro una vita più dignitosa, anche se sarebbe necessario rivedere i criteri del benessere, ancora una volta dettati dal consumismo. Aspirando a questo stile di vita, infatti, la vita della popolazione mondiale non diverrebbe più sostenibile se proporzionata alle risorse del nostro pianeta.

Con riferimento alla decrescita, Maria Mies con Veronika Bennholdt-Thomsen avanza la proposta della “prospettiva della sussistenza” (Mies e Bennholdt-Thomsen 2005, p. 11). La sussistenza si contrappone al concetto occidentale di “benessere”, fondato sulla crescita illimitata della produzione, sul denaro e sul consumo di merci, che implica distruzione della natura e della vita. La volontà di sottrarsi a questo paradigma deriva dall’ispirazione alla filosofia che ha guidato le donne nel Sud del mondo a essere le protagoniste delle proteste e dei movimenti a difesa di terre e foreste. Esprimono la propria resistenza contro la privatizzazione delle terre e la distruzione piantando alberi, conservando i semi, occupando le terre incolte, affermando il principio della sovranità alimentare, fondando economie che si basino su uno stile di vita comunitario e solidale (Bianchi 2012).

Anche in Occidente si stanno sperimentando economie locali alternative e comunità basate sull’etica della sussistenza, sulla produzione immediata rispetto ai bisogni reali, sul superamento della divisione sessuale del lavoro. Il percorso di liberazione implica: «l’autosufficienza, la cooperazione, il rispetto di tutti i viventi, la creatività, la gioia del lavoro, un’economia morale basata su principi etici che superi la attuale divisione sessuale del lavoro e con essa la violenza alle donne, parte integrante del sistema economico.» (Bianchi 2012, p. XXI).

A proposito di liberazione, Mies e Shiva concludono la propria collaborazione in “Ecofemminism” ponendo una questione: libertà o liberalizzazione? Illudendoci di perseguire la libertà, ci affidiamo ai paradigmi liberale e liberista, ma quanto questi ci permettono di godere concretamente della libertà, di una pari dignità ed equità, che si traduca in una distribuzione equa della precarietà? Congiuntamente le due autrici, offrono il concetto “ecologia della riproduzione” che vuole sfidare le femministe che enfatizzano sulle sole donne il diritto individuale alla riproduzione, senza chiedere un cambiamento alle strutture politiche ed economiche dell’attuale (dis)ordine mondiale (Mies e Vandana 1993). Shiva denuncia il ruolo dello stato che, da protettore delle persone e delle risorse, salvaguarda gli interessi di profitto delle multinazionali. Viene criticato l’approccio con cui si guarda alla tutela ambientale: vengono scisse le questioni e non si valutano gli effetti a catena che determinano la ricerca di profitto delle multinazionali, gli scambi internazionali delle risorse, dei beni e dei servizi, compresi soprattutto quelli di cura, senza considerarne i limiti come la scarsità, i tempi per rigenerarsi e il riconoscimento del loro valore di utilità, non di scambio.

«Con il “malsviluppo” la foresta viene separata dal fiume, il campo dalla

foresta, gli animali dalle culture generando e diffondendo la morte» (Bianchi 2012, p. VI)

1.3 La proposta di un nuovo paradigma di Ina Praetorius

Il pensiero di Ina Praetorius ruota attorno alla definizione del compito dell'economia: si legge nei manuali che l'attività economica è da intendersi «una forma di organizzazione sociale volta a soddisfare il bisogno umano di preservare la vita e la qualità della vita» (Ulrich 2008, II. Cfr. nota 2 dell'Introduzione). Si comprende facilmente che l'economia non è coerente con la definizione che le si attribuisce. Già da tempo, non si guarda più al fatto se vengano soddisfatti i bisogni, ma se il denaro entra in gioco nelle attività economiche.

L'economista femminista svizzera ripercorre nel libro “Economia è cura” (Praetorius 2019) le premesse e le considerazioni espresse finora, riassumibili nelle tendenze di: genderizzazione, razionalizzazione e la conseguente distruzione della natura che comporta inevitabilmente la distruzione dell'umano.

In particolare però è fondamentale analizzare il suo pensiero in quanto si focalizza sui caratteri che devono definire una politica dell'interdipendenza, la scienza e l'economia, ed ha un approccio occidentale nelle questioni che può essere utile per costruire un ponte tra il Nord e il Sud del mondo. Alla base del suo pensiero vi è sempre la consapevolezza dell'interdipendenza tra umano e non-umano e, sulla base di questa, propone il cambio di un paradigma che possa avvicinarci al vero significato dell'economia.

È molto interessante il suo contributo in chiave religiosa dovuto alla formazione teologica, che però qui non trova spazio e tempo per essere indagato. Ciò che appare evidente, in primo luogo, è però l'identificazione della chiesa come luogo appartenente alla sfera privata attribuita alle donne, assieme ai bambini e alla cucina. In secondo luogo, la tendenza di privatizzazione della fede viene letta come elemento utile per la pacifica convivenza, in quanto trovando risposte alle domande di senso nella sfera privata, la sfera pubblica, e quindi anche la politica, si svuota di senso (Praetorius 2019).

Tuttavia, proprio le domande sul senso potrebbero dare nuovamente una nuova dinamica alla politica tramite la creazione di alleanze che vadano oltre i tradizionali confini di partito e di schieramenti. La potenzialità di ricondurre l'economia al suo scopo specifico risiede nell'ecologia come forza politica – assieme alla politica sociale.

Praetorius dà inizio alla propria analisi constatando che «l'identificazione di determinate attività umane con la natura è diventata una sorte di premessa non detta di tutto il pensiero economico» (Praetorius 2019, p. 51). Queste attività sono nuovamente riconducibili alle donne, identificate con la natura e la diversità. Non essendo monetizzabili, vengono strumentalizzate, sentimentalizzate e naturalizzate. Integrare però questa concezione di natura quale fornitrice di servizi nel mondo globalizzato delle relazioni alimenta l'illusione della illimitata possibilità di impiego della natura o, per lo meno, da coloro che possono delegare le loro responsabilità e ripartire la propria precarietà verso il “basso” (Praetorius 2019, p. 51). Praetorius critica questo modello delle “pari opportunità” poiché si fonda sull'illusione di “consentire a singoli individui o gruppi di “salire” dalle sfere inferiori alle sfere virili”, senza mettere in discussione questo (dis)ordine. Ciò che determina però è un incremento della concentrazione di potere e risorse “in alto” e dell'impoverimento e (auto)distruttività “in basso”, mantenendo azzerata la ricerca di senso e i tentativi di ribaltare la struttura.

Nel campo economico, questi costi in termini ambientali e di sfruttamento del lavoro e delle speranze delle persone vengono identificati come esternalità negative quando l'azione dell'agente economico (individuo o impresa) provoca dei costi per altri, che esso non sostiene. Questi costi, quindi, non vengono inglobati nella determinazione del prezzo dall'incontro della domanda e dell'offerta. Allo stesso modo però, anche le esternalità positive derivanti da un'azione di un agente economico che comporta benefici per altri, senza che il primo ne riceva un compenso, non trovano riconoscimento all'interno del mercato. Questo secondo caso riguarda tutte le attività di volontariato, mutuo soccorso, autorganizzazione che nascono di fronte all'assenza dei servizi di Welfare dello stato o di intervento da parte delle organizzazioni internazionali, come abbiamo esperito durante la pandemia quando ci siamo accorti degli effetti della privatizzazione della salute o nel Sud del mondo in occasione di carestie e guerre, ma anche soltanto in presenza di corruzione.

Ma come si possono considerare questi costi o benefici senza prima chiedere un cambiamento alle strutture politiche ed economiche?

È necessario infatti un ri-centramento dell'economia. Innanzitutto, si possono vagliare altri modelli di remunerazione come le forme di mutuo riconoscimento non monetario, o le diverse forme di un reddito di base incondizionato. Sono intervenuti in merito al reddito di base universale nel 2019 gli economisti premio Nobel Esther Dufflo e Abhijit Banerjee che negli anni hanno rivolto l'interesse dei loro studi nei confronti dei paesi in via di sviluppo (Banerjee

et al. 2020). Ritengono brevemente che il reddito, ridotto a reddito universale ultrabasilare, sia efficace nei confronti dei poverissimi in termini di aumento di benessere e salute. La loro tesi prevede tuttavia che un reddito di base universale per i paesi sviluppati consista in una spesa troppo onerosa affinché gli stati possano permettersi di sostenere tale politica distributiva.

Un'ulteriore riflessione che i due autori apportano riguarda però la loro convinzione nei benefici che conseguono dalla distribuzione dei sussidi alle donne: non per il fatto che temono che l'uomo non li sappia usare razionalmente, ma perché questo strumento piuttosto contribuisce a riequilibrare rapporti di potere all'interno della famiglia, può consentire alle donne di fare ciò che reputano importante, come appunto lavorare e vivere fuori della casa. Questa considerazione vale ancora di più nei paesi in via di sviluppo o nei confronti delle donne migranti, come anche Amartya Sen ha espresso a favore del microcredito nei loro confronti come forma di empowerment (Sen 2001).

Tornando alla proposta di un cambio di prospettiva, l'economia femminista non intende l'economia della cura come nuovo paradigma, ma come una categoria autonoma per le attività della cura. Praetorius vuole andare oltre e definisce «la cura come centro di una nuova economia che si rifà alla sua definizione originaria» (Praetorius 2019, p. 79). Va chiarito che ri-centrare l'economia secondo la soddisfazione dei bisogni, non significa liquidare gli scambi mediati dal mercato e dal denaro, ma il fatto che non rappresentano più il centro dell'economia. Rimettere al centro la cura può far diventare obsoleta l'illusione di una esistenza umana indipendente (Praetorius 2019, p. 80), così che l'economia nella sua nuova-vecchia definizione non sia più organizzata nella forma del dominio. Gli esseri assimilati alla natura che svolgono quei lavori gratuiti e invisibili costituenti il concetto sopra introdotto di “riproduzione sociale”, che consentono alla meccanica del mercato di funzionare, possono in questo modo essere identificati come attori economici rilevanti e portatori di dignità. Questo riconoscimento avrebbe davvero luogo se venisse ricalcolato anche il valore e l'ammontare del salario e dello stipendio. In ambito politico, l'individuazione a livello legislativo di un salario minimo garantito costituisce certamente un primo traguardo.

L'attenzione e i flussi economici verrebbero indirizzati laddove effettivamente i bisogni umani possono essere soddisfatti, nel senso di una vita buona per tutti, anche per le generazioni future (Praetorius 2019).

Concretamente, i passaggi fondamentali per istituire un cambiamento devono avvenire anche attraverso il modo in cui parliamo di economia. Un primo

passo è quello di parlare di cura, o meglio *care*². Sembra una cosa banale, ma si tratta di dare valore e visibilità a quello che realmente ci rende felici e in buona salute che, tra l'altro, porta alla prosperità economica e ambientale. Il contributo da parte di ognunə di noi consiste nel diffondere la cura nelle conversazioni quotidiane, a casa, al lavoro, a scuola, negli spazi pubblici (Eisler 2007).

Alcune misure come il riconoscimento di un salario minimo, il congedo di paternità o di genitorialità per distribuire maggiormente la responsabilità genitoriale, la sanità e l'istruzione pubblica, i tentativi per rendere la società più inclusiva relativamente al genere, all'orientamento sessuale, alla cultura e alla cittadinanza, impegni per la sostenibilità ambientale, creazione di luoghi pubblici, ... sono sicuramente di grande impatto, ma vi è ancora divisione e conflitto politico attorno ad alcune istanze. Ina Praetorius chiede misure più radicali nella politica: una di queste è il reddito di base incondizionato perché, almeno per i livelli essenziali di sopravvivenza, scinde reddito e lavoro (Praetorius 2019). Su questo intervento, sono molte le femministe a favore soprattutto in riferimento a quella condizione di precarietà che vivono moltissime persone, pur lavorando.

Vanno inoltre sperimentate «forme di vita al di fuori dei modelli generalizzati di garanzia dell'esistenza attraverso un lavoro salariato» (Praetorius 2019, p. 94): una proposta è stata quella della sussistenza di Maria Mies che si è tradotta in sperimentazioni di forme ascetiche di non consumo e autosufficienza anche nell'Occidente.

È importante inoltre riappropriarsi degli spazi pubblici, come le librerie pubbliche, progetti come Wikipedia, negozi con distribuzione dei prodotti gratis; lanciare iniziative per “salvare il cibo dei rifiuti” o gli sprechi dei supermercati, prendersi cura degli ambienti pubblici tramite la collaborazione con il vicinato; promuovere le mense pubbliche o l'assistenza gratuita per i profughi, i centri antiviolenza per le vittime di violenza per dar luce a chi è invisibile... Tutte queste iniziative hanno sicuramente un'eco maggiore se organizzate direttamente dal livello di governance comunale che è più vicino al cittadino.

²«Con il termine *care*, a partire dagli anni Settanta (...), vengono sviluppate e discusse alternative politiche, filosofiche ed economiche che mettono al centro la vita e la conservazione della vita. La parola inglese *care*, che nella traduzione italiana significa cura, ma anche attenzione, protezione, assistenza e premura, si riferisce da un lato alla consapevolezza della dipendenza, dello stato di bisogno e dell'essere in relazione quali elementi costitutivi degli esseri umani, e dall'altro a concrete attività di cura in senso lato. Si tratta di un “preoccuparsi per il mondo” e non solo attraverso attività di cura e di lavoro sociale o di lavoro domestico in senso stretto, ma anche attraverso *l'impegno per una trasformazione culturale*» (Knecht et al. 2012)

Le soluzioni possibili per le mansioni impopolari di cura invece potrebbero essere gestite attraverso il coordinamento con il vicinato, mentre i lavori sgradevoli possono essere delegati alle macchine e ai robot. Affinché queste mansioni sgradevoli, ma essenziali continuino a essere svolte, è fondamentale valorizzarle. I lavoratori vanno pagati meglio e devono essere offerte condizioni migliori a chi le esegue (Muller et al. 2012).

Infine, per riportare degli ultimi esempi di espressioni e manifestazione di *care* con riferimento alla realtà, va ora introdotto il termine “sumak kawsay”: un concetto andino che secondo la traduzione del teologo della liberazione tedesco-brasiliano Paulo Suess significa “ben vivere”, che si fa risalire all’aristotelica “eudaimonia”. Non si riferisce alla felicità, ma allo scopo della vita ed è interpretabile come vita buona sulla base di diversità culturale e giustizia sociale, integrata in un concetto di «riconoscimento, apprezzamento e dialogo, in cui l’essere umano e la natura sono partner alla pari» (Suess 2012). Questo termine è stato inserito nelle Costituzioni dell’Ecuador e della Bolivia, rispettivamente nel 2008 e nel 2009: questo atto rimanda alla volontà degli stati di dare luogo a una frattura con un modello di sviluppo che guarda all’accelerazione, all’accumulazione, alla crescita economica e allo sfruttamento della natura e degli esseri umani.

“Gross National Happiness” contenuto nella Costituzione del Bhutan nel 2008 definisce invece i cinque ambiti fondamentali nei quali la felicità si realizza: «sviluppo umano, sviluppo equilibrato, salvaguardia dell’ambiente, protezione della cultura e del patrimonio storico e buon governo» (Praetorius 2019, p. 104).

Infine, l’ultimo esempio concerne il voto delle elettrici e degli elettori svizzeri che nel 1992 hanno scelto di introdurre nella loro Costituzione il concetto di “dignità della creatura”, del tutto paragonabile al significato di kumak kawsay. Esso racchiude un potenziale trasformativo, in particolar modo perché un articolo di rango costituzionale è stato voluto e approvato attraverso un referendum “dal basso”.

Lo stesso potenziale lo si riconosce oggi in tutti quei collettivi e reti mossi da questa consapevolezza e potenzialità che risiede nel termine *care* per far saltare l’ordine dicotomico che domina l’attuale sistema. È questo ciò in cui crede il Network Care Revolution, formatosi nel 2014, che ha saputo credere e vedere tra le righe il nesso causale tra i vari fenomeni di ingiustizia che vengono esperiti nei lavori di cura, il non riconoscimento dei diritti delle persone appartenenti alla comunità LGBTQIA+, il lavoro post-patriarcale con lo svilupparsi di esperimenti di agricoltura biologica e pratiche di autosufficienza e solidarietà

reciproca. Sono molte altre le realtà che hanno avuto origine durante la pandemia e che tentano di recuperare la definizione e la realizzazione di un sistema economico, sociale e politico che sappia «soddisfare i bisogni primari di tutti gli esseri umani nella loro diversità, senza discriminare le persone provenienti dalle altre regioni del mondo» (Winker 2015). Va ricercata ora una maggiore vicinanza e la condivisione di una strategia comune con i paesi del Sud del mondo.

Capitolo II

IL CONTRIBUTO DELLE DONNE DEI VILLAGGI DEL SUD AMERICA

Sulla base dell'apporto delle teorie delle ecofemministe Shiva e Mies e dell'economista per lo sviluppo Agarwal esposte nel precedente capitolo, di seguito vengono presentate due realtà locali del Sud America nelle quali si valorizza il lavoro delle donne come coordinatrici e registe della stabilità e delle comunità alle quali appartengono.

In mezzo alle complessità e ai rischi che la difesa della vita nelle comunità comporta per sé stesse e le loro famiglie, le donne si riuniscono in collettivi che le aiuti a superare le materiali difficoltà che incontrano per prendersi cura della terra e dell'altro. Come ha dimostrato Agarwal precedentemente però, questi gruppi costituiscono legami che vanno oltre le esigenze quotidiane e che si traducono in una sorprendente forza di coesione tra le componenti (Agarwal 2000). Se avessero l'opportunità di intervenire in altri ambiti, come quello politico – amministrativo, o di diffondere le proprie pratiche, insegnerebbero e trasmetterebbero una consapevolezza di interdipendenza e armonia che spingerebbe il resto della popolazione ad assumere un approccio sindemico (Horton 2020) di fronte ai problemi sociali ed ecologici.

Premettendo le conclusioni di questo capitolo, va considerato che l'esperienza a contatto con la cura e la natura che fanno le donne, non vuole essere reiterata mantenendo la sola responsabilità femminile su queste questioni. Si esalta il loro ruolo con lo scopo di far risaltare il punto di vista di chi vive costantemente le ingiustizie e la violenza, e che per questo le sa riconoscere in altre persone e nella natura. La condizione di subalternità cui sono state

sottoposte, le ha costrette ad autorganizzarsi, dovendo mantenere un equilibrio con le poche risorse di cui dispongono per poter sopravvivere, non potendone disporre illimitatamente. I due esempi, qui proposti, dell'America latina vogliono mettere in luce una forma della "cura" che assume delle caratteristiche riconosciute anche nell'ottica Occidentale, ma che allo stesso tempo rivisita questo concetto sotto forma di processo di guarigione. Il primo collettivo è una rete costituitasi in Guatemala di fronte al fenomeno della violenza contro le donne, mentre il secondo del Messico vuole portare un esempio della concezione della donna e della consapevolezza femminile nel proprio ciclo di vita e del proprio ruolo per la comunità e, potenzialmente, nel mondo.

2.1 La proposta di sanación e il femminismo comunitario territoriale in Guatemala

La Red - Tzk'at nella lingua Maya Quiche che costituisce anche un principio dell'antica cosmogonia Maya (Cabnal 2018) – de Sanadoras Ancestrales si è costituita nel 2015 in Guatemala, in seguito ad una presa di consapevolezza di alcune donne e della conseguente denuncia del machismo. Alcune di loro spiegano che sono state definite "femministe della pratica" dalle "femministe urbane" in quanto provenienti da una località extra urbana, ossia dalle montagne. Il loro, infatti, è un femminismo comunitario territoriale che non viene pensato come unico e universale, ma anzi la sua fondazione si è avviata a partire dalla «decostruzione di molte interpretazioni femministe egemoniche» (Marchese et al. 2021, p. 199). Le iniziali componenti della rete da tempo riflettono su ciò che fanno e il motivo che le spinge all'azione politica di difesa del territorio e del corpo. Si chiedono perché difendano la terra e l'acqua, il territorio corpo-terra dalla violenza sessuale, e capiscono che esiste una disputa sul patriarcato e le sue certezze, sulla logica capitalista che continua a rigenerarsi nella corporeità e nelle intenzioni degli individui. Compreso questo, si identificano anch'esse in questa lotta e perciò si riconoscono come femministe. Però, senza delegittimare i sentimenti e i contributi portati avanti da altre donne in altri luoghi, ritengono che il femminismo vada ritenuto plurale.

Questa credenza è dovuta anche al modo in cui i popoli ancestrali interpretano la vita. La cosmogonia Maya Xinka crede infatti nel principio della pluralità della vita e quindi anche dei modi di concepire l'esistenza. Per questo, le diverse culture non vengono etichettate, così come non vengono giudicate

anche tutte le sorelle femministe con cui si cerca invece un dialogo, vedendo nella diversità una ricchezza.

Dopotutto, anche la stessa violenza che testimoniano tutte le donne del pianeta, e gli uomini del Sud del mondo che non si trovano in posizioni di potere, si declina sotto diverse forme, ma nessuno può permettersi di standardizzarle o classificarle. Il fatto che viene condivisa e riconosciuta come fenomeno universale è quanto basta per dimostrare la pluralità e, contemporaneamente, riconoscersi in luoghi e territori diversi per portare avanti la rottura e la comune lotta contro la logica patriarcale.

Sostengono infatti che siano le trappole patriarcali a far loro desiderare o soltanto immaginare che la loro emancipazione debba avvenire allo stesso modo e tempo del femminismo occidentale. Questa possibilità, addirittura, è malvista dai partiti indigeni che si vergognano della definizione occidentale che si sono date (Marchese et al. 2021).

Ma non è questa l'intenzione delle guaritrici ancestrali che hanno lo scopo di sanare i femminismi e i rapporti tra sorelle. Questo rapporto di reciprocità che si deve creare tra donne di diverse culture, secondo loro, consiste nella decolonizzazione dei femminismi, e quindi nel dover avvinarsi in un rapporto più reciproco verso la vita, nonostante la sua pluralità. Stabilire questo contatto tra donne e femminismi di diverse provenienze e formazioni significa «lasciare un ricordo di resistenza trasgressiva a ragazze, bambine, altre donne vicine e altre generazioni di resistenza» (Marchese et al. 2021, p. 206). Questo è il vero scopo.

Così come le donne difensore della vita che hanno dato solidità alla rete hanno ereditato dalle nonne le intenzioni politiche, allo stesso modo tutte le donne possono trasmettere questa volontà di resistenza alle future generazioni che, sottolineano, deve aver luogo necessariamente in reazione alla situazione che gli uomini della comunità hanno determinato. La vergogna, tuttavia, che riconoscono è quella di dover seguire e, quasi imitare, gli stessi processi politici contro la violenza sulle donne, promossi da altri territori in Occidente.

Venendo ora alla proposta concreta che hanno realizzato, essa è nata in particolare come pratica di guarigione delle donne che hanno subito violenza, e di resistenza ai femminicidi che si è poi estesa alla difesa dei diritti delle donne indigene e delle risorse naturali (Cabnal 2018).

Lorena Cabnal, componente della rete, riprende una storica frase del femminismo Occidentale “il personale è politico” per spiegare la loro concezione di collettività, quale insieme di “personali” e viceversa. «Perché quando le oppressioni attraversano il corpo, questo diventa il territorio di verifica della

violenza. Ma diventa anche lo spazio per l'energia emancipatrice dal potere e dalle operazioni che sono state costruite sul tuo corpo.» (Marchese et al. 2021, p. 195).

Per parlare della propria realtà, le donne utilizzano “noi” come prima persona politica per esprimere il ruolo politico che si danno, ma anche per riconoscersi in un'autorità epistemica. In un rapporto di reciprocità, affermano che le proprie esperienze di ingiustizia e di oppressione che hanno in comune, costituiscono la base che legittima il carattere politico di denuncia della loro formazione collettiva. Inoltre, le loro funzioni di resistenza si affermano come azione positiva conoscitiva contro il fenomeno della violenza che cercano di delegittimare.

È importante riconoscere questo legame tra il personale e il collettivo che viene così tanto esaltato perché forse è ciò che manca nella concezione Occidentale e non è ancora abbastanza percepito o vissuto dalle donne occidentali. Eppure, è una consapevolezza che è nata con il femminismo degli anni Settanta. Oggi certamente parlare pubblicamente degli eventi traumatici personali che ognuno esperisce, grazie alla rete Internet e ai social, raggiungendo chiunque nel mondo, scavalcando l'ostacolo della distanza, fa comprendere ancora di più quanto il “personale” possa diventare “universale”. Dopotutto non ci può essere un “collettivo” senza tanti “personale” che si collegano.

È questo ciò che accade nel piccolo della comunità delle guaritrici ancestrali del Guatemala: «partiamo da una dimensione personale che diventa politica per poi avere un'energia che chiede comunanza» (Marchese et al. 2021, p. 196).

È da questa riflessione che è nata la volontà di costruire spazi di dialogo con la Red sui temi della difesa del territorio corpo-terra. In tempi dolorosi, infatti, «nella comunanza si crea una forza sociale emancipatrice». Per spiegare meglio la connessione corpo-terra, questa forza si traduce nella difesa del corpo che non può essere isolata dalla difesa della terra. Secondo la visione della rete, le lotte si nutrono a vicenda, in quanto la donna lotta per la difesa della vita in sé. Questa lotta per la vita costituisce la cura, intesa come difesa, recupero e guarigione. Va ribadito che si tratta di una pratica politica esercitata in tutto il mondo, in quanto si pone contro i miraggi patriarcali (Marchese et al. 2021) che fanno credere che tutto ciò che facciamo sia armonia e preservi la vita. Anche lo stesso concetto “cura” è stato assimilato da questi miraggi. Perseguendo ancora la sbagliata nozione di benessere, il consumo e il capitalismo hanno reso la cura anch'essa commercializzabile, dando l'illusione a chi si prende cura degli altri, che la cura compensatoria per il loro lavoro che spetti a loro consista nelle concezioni occidentali di relax, di prodotti per la cura del corpo,

... Ciò che passa inosservato è la cura di sé, della propria mente, del benessere inteso come consapevolezza della propria vita, serenità, cura del corpo e non dell'esteriorità.

Chi però ha un rapporto di coscienza con la vita comprende che, sebbene le donne abbiano coscienza della vita, dei luoghi che vivono, della reciprocità e quindi creano questa energia emancipatrice, non possono continuare a combattere da sole per il pianeta o la continuità della vita (Marchese et al. 2021). La cura è sempre stata vissuta in questo modo, come rapporto di reciprocità e giustizia, includendo il disaccordo nelle relazioni e sul lavoro, ma soprattutto gravante sulle azioni delle donne nel quotidiano.

Per questo motivo, le guaritrici ancestrali preferiscono parlare di guarigione sostenibile. Nel loro modo epistemico, spirituale, comunitario, femminista territoriale, le donne non si prendono cura della vita, bensì hanno imparato a vivere in “una relazione di profonda coscienza per essa” e sono in concreta relazione di guarigione. Si tratta di un processo personale, politico che vuole muovere e sradicare le radici della violenza nelle sue diverse forme. «Guarigione significa anche guarire la terra malata, impoverita e inquinata» (Marchese et al. 2021) e vivere in connessione con essa, attraverso le saggezze curative ereditate dalle *nonne* sulle erbe, fasi lunari e spiritualità. A livello pratico, per spezzare la vittimizzazione della violenza sulle donne, si insegna l'autodifesa, il kung-fu per prendere coscienza della propria corporeità e dell'energia, imparando a gestirla.

Infine, rispettando la pluralità del femminismo, si considera il luogo di enunciazione e comunicazione tra donne, uno spazio dinamico e mutevole. È in questo spazio, in virtù del dialogo tra diversità, che le guaritrici della rete vogliono attuare la trasmissione di coscienza tra le generazioni.

Avere consapevolezza della reciprocità a causa dell'esperienza che se ne fa per via della divisione dei ruoli secondo il genere, non significa esaltare quel ruolo, piuttosto mettere a beneficio di tutti gli altri – uomini – la plurima sperimentazione delle donne. Non vogliono essere le uniche a sentirsi mediatrici con la terra, vogliono condividere questo ruolo. Dal loro punto di vista a contatto con la natura e la vulnerabilità umana in cui sono state *costrette* a vivere, vogliono far risvegliare la coscienza mettendo in luce quella prospettiva che da troppo tempo è di responsabilità femminile.

2.2 Le Donne Medicina dei villaggi in Messico

Con il suo sguardo occidentale, dopo aver attraversato le esperienze della politica, dell'autocoscienza, del femminismo degli anni Settanta e delle manifestazioni in piazza, Alessandra Comneno varca l'oceano per arrivare sull'altopiano centrale del Messico. Qui vive per anni a stretto contatto con la natura, vivendo l'esperienza comunitaria dell'Aldea di Huehucoyotl, a Tepoztlàn, nello stato di Morelos e conoscendo le donne che vivevano nei villaggi vicini.

È in questi villaggi che conosce le Donne Medicina, insieme a tante altre che incontrerà durante un cammino, a mostrarle e a insegnarle una nuova coscienza di sé e del sentirsi donna *in armonia con il cosmo*. Le donne dei villaggi incontrate presentano caratteristiche simili alle comunità di Agarwal e della Red de Sanadoras Ancestrales. Si riuniscono e si auto-organizzano per esigenze materiali (Agarwal 2000), ma anche per la necessità di sostegno morale che si traduce in pratiche rituali che esercitano tra donne di diversa età. In questo paragrafo, sono queste pratiche e tradizioni che costituiscono la "cura", come è intesa dalle Donne Medicina, ad essere il focus dell'analisi.

Innanzitutto, per incontrare la propria natura, le antiche tradizioni invitano le donne a prendersi del tempo dal quotidiano, a vivere e curare il senso e il tempo della solitudine, donarsi tempi per riscoprire il proprio rapporto con il creato. Durante questa sospensione dalla routine, si può riscoprire la guarigione e la cura autentica che si allontana dalla cura commercializzata, da cui anche le guaritrici ancestrali intendevano separarsi (Marchese et al. 2021). Inoltre, questo periodo è utile per ri-conoscere le proprie predisposizioni e riappropriarsi della propria identità che sempre più è indotta dalla società. Alessandra Comneno definisce questo stato "presenza-assenza", che può essere praticato anche in piccoli istanti quotidianamente (Comneno 2015, p. 24). Anche nell'Occidente, sono sempre più diffuse queste pratiche di ascolto e consapevolezza di sé, grazie anche all'influenza dello yoga e della meditazione.

A proposito di pratiche di guarigione rituali esercitate dalle Donne Medicina dei villaggi del Messico, esse ruotano attorno al principio dell'armonia con il cosmo, a partire dalla ricerca del benessere con esso, senza che si ponga la gerarchia dell'essere umano sulla natura. Così come le guaritrici ancestrali del Guatemala, tramandano gli insegnamenti delle proprie nonne e delle antenate (Marchese et al. 2021), le Donne dei villaggi del Messico credono nella ereditarietà e nell'influenza dei traumi subiti dai propri antenati e delle relazioni con le proprie madri, sulla vita presente (Comneno 2015).

Mantenendo la concezione circolare dello scorrere del tempo, tipica delle

culture antiche, osservano il tempo della Luna e credono nella connessione con l'universo (Comneno 2015). Per questo motivo, riconoscono un'utilità ad ogni avvenimento che accade e lo associano alla vita personale di ognuno, trovandone un significato profondo. Si tratta di una sicurezza profonda soprattutto per le Donne e le Anziane del villaggio che possono vivere anch'esse in armonia, percependo la propria utilità per la comunità consistente nella trasmissione del proprio sapere sotto forma di saggezza un'esperienza non vissuta allo stesso modo dagli anziani nel mondo Occidentale.

Eppure, in passato questo ruolo degli anziani era presente anche nella nostra società. L'Occidente ha perso la propria opportunità nel dare ascolto all'esperienza e alla saggezza di chi viveva conoscendo il limite delle risorse della natura e che per questo doveva considerare l'equilibrio ogni giorno, rispettare le regole fondamentali per una buona convivenza, la delicatezza nell'entrare in relazione con gli altri.

Il senso di illimitatezza e di sviluppo senza fine ci hanno fatto illudere di poter esistere senza osservare questi principi. Anche Comneno attribuisce alla cultura maschile la colpa dell'intervento violento sulla terra con le macchine, la sterminazione dei campi e delle foreste per sostenere l'industria, l'uso dei veleni sui campi, ... e la trasformazione della Terra come bene dell'umanità da salvaguardare in «proprietà privata su cui si può esercitare il potere assoluto di creare profitto o morte» (Comneno 2015, p. 41).

Diversamente, in queste comunità si ricerca in principio l'armonia con il territorio. A differenza dell'approccio occidentale, l'attenzione alla terra, alla riproduzione delle risorse che si utilizzano, alla biodiversità, non sono poste come priorità secondarie. Questa preoccupazione è già inclusa nella volontà di agire. Non si interviene in modo scomposto, ma viene considerata di volta in volta la globalità della situazione, a partire dalla persona, dalla sua esistenza e dal territorio che la circonda.

Coloro che praticano più di tutti questa connessione sono le Donne Medicina o Curanderas, *las que saben*, "quelle che sanno". La loro capacità diagnostica si rifà a fonti diverse: una di queste certamente è la cura con le erbe, a cui anche gli anziani Occidentali erano soliti ricorrere. Coerenti con il principio dell'armonia, credono che «la causa della malattia sia sempre un evento disarmonico che la persona non è stata in grado di processare emotivamente» (Comneno 2015, p. 43). Anche questo è un contributo che sempre più, anche se lentamente, si sta ascoltando nella società Occidentale, ossia la possibilità di accompagnare alla cura medica, anche la cura della persona e del suo stato d'animo.

Scelgono il cerchio e la circolarità, come concezione temporale, ma anche come simbolo e forma per riunirsi quando danno luogo a un confronto reciproco. In questo cerchio delle donne, è diffusa l'attitudine al *comadrisimo*, ossia essere una la madre dell'altra, praticare l'accoglienza, il rispetto reciproco della dignità personale, senza giudizio. Questo comportamento è una buona cura contro l'orgoglio, la competitività, le paure e le gelosie. Nessuno così viene portato a dubitare del proprio valore (Comneno 2015). Le Anziane inoltre aiutano le Donne più giovani a valorizzare e ad affermare i talenti secondo l'indole che si manifesta. Nel cerchio si comunica: così come le donne indiane dei villaggi intervistate da Bina Agarwal (Agarwal 2000), anche le Donne dei villaggi del Messico sono consapevoli dei benefici che derivano dal trovare una soluzione ai conflitti, senza mantenere alta la tensione inutilmente. I risvolti sono sia materiali, in quanto essendo fortemente interdipendenti tra loro perderebbero il favore comune di aiutarsi reciprocamente, che morali, dal momento che alimentare energia negativa spreca energie e sostegno che potrebbero essere incanalati diversamente. Proprio per comprendere queste dinamiche, fin dal principio si educa alla responsabilità del servizio.

La responsabilità come attitudine intrinseca delle donne in opposizione all'egoismo, in particolare, è ciò che emerge anche dall'etica della cura di Carol Gilligan (Gilligan 2014), tuttavia, qui si sostiene che siano le condizioni materiali, ambientali e sociali a determinare questa presa di consapevolezza da parte delle donne.

Le Donne Medicina sostengono che gli uomini stiano facendo un proprio cammino come genere, ma non rinunciano alla posizione di doverli sostenere affinché cambino approccio e riconoscano anch'essi la connessione e l'interdipendenza tra risorse riproduttive (Barca 2020), che a loro volta le Donne hanno appreso attraverso l'esperienza della cura e della guarigione che praticano come processo personale. Per questo motivo, invitano all'armonia tra donna e uomo, sostenendo che la dualità dei generi è «capace di dividere il mondo se dimentichiamo che ogni essere umano la incarna dentro di sé» (Comneno 2015, p. 96). Il dualismo *che costruisce muri* (Casalini 2018) dev'essere così reinterpretato, cominciando con il genere.

Questa collaborazione deve essere ritrovata anche nella nostra società. Come sollecitano e credono anche i collettivi femministi del Sud America, questa consapevolezza nasce dall'attenzione del genere femminile che, recuperando dapprima l'amore e la cura verso se stesse, diventa poi in grado di insegnare anche agli uomini a praticare queste attitudini nelle scelte, nel lavoro, nelle politiche.

Capitolo III

I CITTADINI DELLA CURA E LE INIZIATIVE NATE NELL'EPOCA DEL COVID BASATE SULLE INTUIZIONI DELLA POLITICA FEMMINISTA

È stato più volte ribadito come la pandemia da Covid-19 abbia messo a nudo gli orrori del neoliberismo, ma abbia anche contribuito a rivitalizzare il dibattito sulla cura (The Care Collective 2021), sebbene sia ancora limitato e in alcuni casi sia stato affrontato in modo non appropriato. Affinché il lascito del Covid-19 non sia un'intensificazione dell'autoritarismo liberale ma una politica nuova, in cui la cura sia considerata come priorità nell'agenda politica e che si realizzi in proposte e risposte concrete, anche nel contesto Occidentale, sono nate delle iniziative "dal basso". In questo capitolo si dà voce e spazio a due realtà che hanno voluto tradurre le proprie riflessioni e proposte in due manifesti. Dal momento che nell'introduzione sono state fatte ampie premesse sull'interdipendenza e sulla profonda crisi di cura nel contesto globale attuale, incluse le ripercussioni a livello nazionale, non saranno trattate le considerazioni fatte dai due collettivi, se non in riferimento, e per far meglio comprendere, le proposte che avanzano. L'attenzione sarà quindi concentrata per lo più sulla teoria che hanno elaborato e i risvolti pratici e concreti che si potrebbero attuare.

Il primo manifesto è stato curato nel 2021 da The Care Collective, un gruppo di studio nato nel 2017 i cui partecipanti provengono da diverse discipline. Il secondo, de La Società della Cura attiva nel contesto italiano, è nato da un percorso che durante il lockdown ha coinvolto gruppi, associazioni, reti sociali, attivisti e attiviste. Oltre al Manifesto per la Società della Cura, il collettivo ha elaborato un piano – il Recovery PlanET – che avanza delle proposte di miglioramento in merito al PNRR (Piano nazionale di Ripresa e Resilienza). Inoltre, hanno promosso un’analisi critica del Recovery Fund dal punto di vista di genere ed ecologico. Jennifer Guerra già lo scorso anno intravedeva il rischio che il dibattito sulla destinazione dei fondi del Recovery Fund avvenisse attorno alla convinzione che l’economia e la cura siano incompatibili, e che vi sia una gerarchia della prima sulla seconda (Guerra 2021). Nel secondo paragrafo, grazie all’ausilio della Società della Cura ci sarà la possibilità di comprendere cosa si sarebbe potuto fare. Con i due manifesti si denuncia quindi il mancato avvenimento di una svolta e si avanzano delle proposte pratiche che si incontrino con l’approccio Occidentale, considerando comunque il percorso fin qui fatto con il contributo delle culture del Sud America.

3.1 Manifesto della Cura

Il “Manifesto della Cura – Per una politica dell’interdipendenza” propone una visione femminista, queer, antirazzista ed ecosocialista della “cura universale”. Con cura universale si intende la responsabilità di tuttə, insieme, del lavoro di cura, del benessere e del pianeta. La loro proposta principale per attuarla è la “cura promiscua” che si pratica al di fuori delle reti familiari e delle logiche di mercato. Va riconosciuto infatti che la cura può mettere in relazione persone non necessariamente vicine. Eppure, secondo i dati Eurostat 2015, l’Italia è il paese europeo con la maggior percentuale di persone che non sanno a chi rivolgersi – che siano parenti, conoscenti e amici – per chiedere aiuto morale o materiale in caso di bisogno (The Care Collective 2021). La questione della cura continua ad essere trattata e risolta con le categorie della famiglia nucleare, nonostante la crisi del salario familiare e del matrimonio (Fraser 2014). Con l’evolvere della società e la precarietà che continua a distribuirsi in moto eterogeneo sulla popolazione, la persistenza di questo sistema di Welfare familistico e conservatore non fa che peggiorare la situazione. Dalla collettivizzazione della cura proposta dalle comuniste al salario delle casalinghe negli anni Settanta (proposta in Italia da Silvia Federici e Mariarosa Dalla Costa), fino ad arrivare

al modello lavorista del femminismo liberale e alla crisi della cura attuale (Fraser 2017), nessuna politica si è rivelata soddisfacente o risolutiva per cambiare radicalmente la situazione (Guerra 2021).

Per comprendere meglio in cosa consista la proposta della “cura promiscua”, The Care Collective riporta come esempi le varie iniziative che, anche in Italia durante la pandemia, hanno provato a costruire comunità di cura. The Care Collective cita il centro sociale *Rimake*, la campagna *NonSeiSola/Solo* che consisteva nella consegna della spesa a chi non poteva uscire di casa, in attività gratuite per bambini del quartiere e in incontri per la riconversione di spazi pubblici in beni comuni accessibili a tutti (The Care Collective 2021). Per il contributo alla cura promiscua e al fare comunità oltre le relazioni affettive e parentali, si ricorda anche Ecologia Politica Network (Dal Gobbo 2021) che ha organizzato dei forum per dialogare sull’ecologia con tutti coloro che, pur provenienti da ambiti e discipline diverse, hanno voluto contribuire apportando il proprio sapere, creando di fatto una rete di contatti. L’attitudine della cura promiscua è una filosofia dello stare insieme che si organizza sotto forma di “comunità di cura”. La forma organizzativa ricorda le comunità delle donne del Guatemala e del Messico che, inizialmente estranee tra loro, si mettono in relazione (Agarwal 2000; Comneno 2015; Marchese et al. 2021) per unire i propri sapere e scambiarsi favori. Gli elementi fondamentali che danno vita a una comunità di cura sono: il mutuo soccorso, lo spazio pubblico, la condivisione delle risorse e la democrazia di prossimità (The Care Collective 2021). Sebbene queste comunità di cura facciano riscoprire il valore della solidarietà indiscriminata, non sono sufficienti a rispondere alle crisi in atto. È infatti necessario che anche lo stato si faccia carico della cura e la implementi come “principio organizzativo” secondo i caratteri di universalità, di solidarietà e di non mercificazione, abbandonando la ricerca del profitto e i parametri di bilancio. Uno stato di cura orienta il suo agire sulla base dei bisogni collettivi, è cosmopolita perché agisce indiscriminatamente, e ambientalista perché ha a cuore le generazioni future. Sa che la specie umana dipende anche dal mondo organico e non teme l’imposizione di tanti Green New Deal (The Care Collective 2021), quando è consapevole che applicarli significa scegliere e perseguire la vita.

La proposta di cura universale va oltre il modello avanzato da Fraser di “universal caregiver”, ossia un datore di cura universale che valorizza sia la cura parentale, non quella della sola madre, sia le pari opportunità nel mondo del lavoro salariato (Fraser 2014). La proposta di The Care Collective è una società che abbia al centro di ogni aspetto della vita la cura e in cui siamo

tutti responsabili collettivamente del lavoro di cura, sia a livello quotidiano sia nell'accezione di sostegno e di tutela delle comunità e del mondo intero. Non significa in realtà che tutti debbano fare tutto, bensì dare centralità agli strumenti sociali, istituzionali e politici in modo tale da rafforzare le nostre capacità di cura reciproca e di rigenerazione del mondo e delle sue risorse, anziché distruggerlo. Va osservato che questi strumenti mancano anche nelle comunità del Guatemala e del Messico illustrate prima. Infatti, questi strumenti vanno implementati ai diversi livelli di governance: locale, nazionale, regionale e internazionale. Tuttavia, è essenziale intervenire sia a livello pratico di cura reciproca, che di richiesta di strumenti politico-istituzionali sui piani locale e transnazionale. Infatti, solamente a questi livelli vi è la vera possibilità di riunire le voci secondo un modello “bottom-up”, che allo stesso tempo sia connesso tra realtà e località differenti.

Inoltre, è importante considerare la cura per il suo aspetto ambivalente: chi fa questa professione, ossia chi “si prende cura di” e non si limita a “interessarsi a” (Tronto 1993), sa bene quanto questo lavoro porti gratificazione, ma allo stesso tempo molte volte umiliazione e svalutazione. Riconoscere l'ambivalenza della cura significa anche mettere in luce la precarietà di queste professioni e delle persone che necessitano di queste cure. Per questo, sono necessarie infrastrutture come risorse economiche e temporali per creare le condizioni per la disposizione alla cura dell'altro. Questo intervento può avvenire soltanto complementariamente alla rimozione della pressione e dell'ansia da prestazione che genera il mercato nelle relazioni sociali, di lavoro, ... Se si hanno risorse temporali e una sicurezza finanziaria per chi è datore della cura, e delle risorse economiche per chi ha bisogno di queste cure, si può in questo modo garantire la continuità di queste pratiche e realizzare la fase della cura “prendersi cura insieme” (Tronto 2009) – una fase della cura, aggiunta da Joan Tronto nel 2013 (Tronto 2013) alle altre quattro fasi “interessarsi a”, “prendersi cura”, “prestare cura” e “ricevere cura” (Tronto 2010), che significa condivisione degli obiettivi sociali e politici di cura (Del Re 2021). Secondo i ricercatori Hansen e Zechner dell'Università di Jena, questa fase ha un ulteriore sviluppo e una potenziale espansione grazie all'effetto dei social networks che agiscono come luoghi di riproduzione sociale (Hansen et al. 2021). Si badi bene comunque dall'uso che si fa delle piattaforme social perché anche in questi luoghi può avere luogo la mercificazione delle dimensioni affettive ed emotive, ma soprattutto perché, per quanto riguarda la cura, non ci si può limitare a condividere contenuti “interessandosi a”. Per una svolta radicale i social devono divenire strumento per far arrivare dei forti messaggi al maggior numero di persone,

per poi ottenere la loro mobilitazione.

La forma organizzativa proposta per rappresentare e implementare la cura universale è “l’ecologia”: «reti di interdipendenza tra forme di vita diverse che non solo dipendono l’una dall’altra, ma inglobano anche flussi materiali ed energetici, come le catene alimentari, i cicli d’acqua, ...» (Hansen et al. 2021). La stessa parola ecologia deriva dal termine greco “oikos” che significa organizzazione della riproduzione. Avendo parlato di social networks, per attualizzare l’ecologia e le sue dimensioni, essa può essere anche digitale. In questa dimensione infatti, si sono affermate delle reti di interdipendenza online e la creazione delle condizioni affinché avvenga l’apprendimento trans-locale e l’organizzazione di modalità per cui “ci si prenda cura” collettivamente.

È innegabile che la dimensione digitale abbia permesso di far unire voci e istanze tra realtà distanti tra loro. L’interconnessione e la condivisione di esperienze, denunce e violenza hanno aperto gli occhi a molte persone che inevitabilmente sono state ispirate e incoraggiate a intervenire e ad alzare la voce. Si pensi ai movimenti *MeToo*, *NonUnaDiMeno*, e il famoso *BlaBlaBla* o i *FridaysForFuture* di Greta Thunberg, ... Con diverso impatto e consolidamento, si sono create delle reti di carattere transnazionale. Come anticipato prima però, questo carattere transnazionale che incentiva la continuità di questi movimenti dev’essere affiancato da un intervento di carattere locale e municipale con cui supportarsi a vicenda nelle proprie capacità e per generare reti di appartenenza che alimentano l’interdipendenza. The Care Collective avanza delle proposte di ecologie sociali di cura basate su una democrazia di comunità, richiamando esempi già attivi nel mondo che potrebbero rendere la vita di ogni individuo migliore e magari più felice se si visse la condivisione e la cura promiscua.

Il primo fattore componente delle comunità di cura è il mutuo soccorso (The Care Collective 2021): è proprio in ciò in cui consiste la cura promiscua quando ad esempio ci si scambia favori con il vicinato oppure le cooperative di comunità promuovono attività e servizi, o le società negli USA di credito cooperativo ridistribuiscono le risorse a vantaggio delle comunità anziché dei ricchi. Ciò che manca è il sostegno strutturale, soprattutto da parte delle amministrazioni locali e nazionali.

Il secondo fattore di riorganizzazione dello spazio pubblico può anch’esso favorire le logiche di collettivizzazione (The Care Collective 2021). Spazi pubblici all’aperto e al chiuso come case di cura, alloggi cooperativi, affitti calmierati, associazioni giovanili, ospedali, scuole, servizi per la salute e di ricreazione, centri sociali, parchi, trasporti pubblici, ... sono le strutture e gli interventi da sostenere, anziché soffocarli con la logica del profitto o tramite la

privatizzazione dei servizi. Incentivare questi spazi in cui si mettono a disposizione risorse di comunità da condividere, dà la possibilità ai cittadini di vivere una cittadinanza attiva, di conoscersi e di unire le proprie abilità e capacità, creando relazioni e senso di appartenenza.

Il terzo fattore da promuovere è la logica su cui si basano le biblioteche: “condividere cose” (The Care Collective 2021). Le “biblioteche degli oggetti” in cui si possono mettere a disposizione della collettività sia risorse materiali (libri, attrezzi che si usano poche volte nella vita, ...) che immateriali (come l’accesso a Internet, conoscenze, sostegno morale), sono una concreta soluzione per la sostenibilità ecologica e la collaborazione comunitaria. Anche questo cooperativismo esige infrastrutture e supporto che devono essere forniti dall’istituzione municipale che è più vicina ai cittadini.

La democraticità delle istituzioni è ciò che si richiede come ultimo carattere costituente le comunità della cura. I modelli di neomunicipalismo e rimunicipalismo (The Care Collective 2021) sono esempi virtuosi, come quello di Barcellona, che rompono con il meccanismo neoliberista che mira a drenare denaro pubblico per arricchire le multinazionali (García Agustín 2020). Un intervento prioritario sarebbe ad esempio l’internalizzazione dei servizi pubblici, sottraendoli al mercato. Il ritorno di questi posti di lavoro nel settore pubblico permetterebbe un miglioramento generale delle condizioni di lavoro. Per crescere nella reciprocità inoltre, si deve promuovere la partecipazione alla gestione della comunità stessa in diversi ambiti: amministrazioni locali, formazioni politiche, servizi pubblici, scuole, sindacati e assemblee di quartiere.

Venendo all’economia della cura e richiamando Ina Praetorius, è comune l’esigenza di integrare i mercati internazionali nella dimensione locale, secondo le necessità reali delle persone. Riconfigurare i mercati secondo il cooperativismo e la localizzazione, promuovendo il ruolo di un municipalismo progressista che guardi ai bisogni e non al profitto, è la soluzione più evidente per avvicinare il mercato translocale a un approccio solidale, equo e dignitoso.

3.2 La Società della Cura e la proposta di nuove pratiche di partecipazione diretta alla gestione delle risorse e dei beni comuni

La Società della Cura è una realtà nata da un percorso nato durante il lockdown, coinvolgendo gruppi, associazioni, reti sociali, che non vuole sprecare le

lezioni della pandemia. Per questo vuole affrontare il collasso climatico e l'ingiustizia sociale ripudiando la gerarchia di valori e poteri che governa il mondo, per costruire la società della cura di sé, degli altri, del pianeta (Società della cura 2021). Vogliono rendere evidente e manifesta la possibilità di una società alternativa, per questo dispongono di vari strumenti: prima di tutto un Manifesto valoriale (che ha ricevuto millequattrocento adesioni), nato dopo due mesi di dialoghi e confronti tra un centinaio di persone. Il secondo strumento è stata la proposta di un Recovery PlanET in opposizione al Recovery Plan o PNRR, per uscire dalla crisi con una alternativa di sistema. Nel frattempo, un processo permanente nazionale, territoriale e tematico continua, attraverso anche la mobilitazione.

Sono molti i movimenti che articolano programmi, iniziative, critiche alle istituzioni. Queste forme di partecipazione pubblica preludono e costituiscono nuovi contenuti della cittadinanza che sono: «la forma associativa, il radicamento territoriale, la determinazione di genere, la contrapposizione operativa con le istituzioni, le proposte concrete, le pratiche diffuse ed esemplificative» (Del Re 2022, p. 5).

Per uscire dall'economia del profitto e costruire la società della cura, il manifesto per la Società della Cura riconosce la crisi climatica e la giustizia sociale come “facce della stessa medaglia” e chiede un'inversione di rotta rispetto all'attuale modello economico e ai suoi impatti sociali, ecologici e climatici (Società della cura 2021).

La cura non è considerata un problema delle donne, sebbene abbiano avuto un ruolo fondamentale nel sorreggere il sistema della cura assai «traballante privatizzato, poco finanziato e votato al profitto», ma una responsabilità collettiva dettata dalla necessità, e scelta come paradigma di un nuovo stato sociale (Del Re 2022).

Il Manifesto per la Società della Cura interviene in diversi ambiti esigendo dapprima un approccio eco-sistemico e circolare di partenza per una conversione ecologica della società e della produzione. Chiede di sostituire all'intocabilità dei profitti, «l'inviolabilità dei diritti umani, ambientali, economici e sociali e di rendere vincolanti tutte le norme di tutela sociale e ambientale per tutte le imprese, a partire da quelle multinazionali» (Società della cura 2021).

Nell'ambito lavorativo e di welfare si esprime d'accordo con il pensiero eco-femminista e con la visione cosmogonica dei popoli nativi: «nessuna produzione economica è possibile senza garantire la riproduzione biologica e sociale» (Società della cura 2021). Per superare le condizioni di “precarity” (Butler 2009), bisogna ridefinire i concetti di benessere sociale (Praetorius 2019), la-

vorò, reddito e welfare. Affinché il lavoro sia l'esito di una redistribuzione solidale e la produzione sia organizzata in funzione dei bisogni sociali, ambientali e di genere, l'attività lavorativa deve basarsi su un'ampia socializzazione del lavoro necessario, accompagnata da una netta riduzione del tempo individuale a questo dedicato, come quanto proposto dalla teoria della decrescita (Latouche 2014). Come sostenuto nel primo capitolo, il diritto al reddito (universale ultrabasilare (Banerjee et al. 2020)), soprattutto nel Sud del mondo, è il riconoscimento della centralità dell'attività di ogni individuo nella costruzione di una società che si occupa di tutto e non esclude nessuno, eliminando la precarietà, l'esclusione e l'emarginazione dalla vita delle persone. Si tratta di una proposta avanzata anche da Non Una di Meno nel loro "Piano femminista contro la violenza maschile sulle donne e la violenza di genere", per sostenere in particolare le donne che fuoriescono da situazioni di violenza. Sono a favore però, in generale, di un reddito "di autodeterminazione e incondizionato" di prevenzione rispetto a qualsiasi forma di violenza, di autonomia e liberazione dai ricatti dello sfruttamento e del lavoro (Non Una di Meno 2017). Nel Manifesto si riconoscono poi i diritti alla cultura e all'istruzione come potente strumento di riduzione della disegualianza, di cui la povertà culturale è una causa chiave. Si chiede un welfare universale, decentrato e depatriarcalizzato, basato sul riconoscimento delle attività di cura, del mutualismo solidale, sull'autogoverno collettivo dei servizi, riprendendo la proposta di The Care Collective (The Care Collective 2021).

Un altro ambito di intervento richiesto è la riappropriazione sociale dei beni comuni, come l'acqua, i prodotti alimentari, ... e dei servizi pubblici – prima fra tutti la sanità, ma anche la ricerca, i servizi sociali e l'edilizia abitativa. La richiesta di centralità dei territori e della democrazia di prossimità è una questione già ampiamente trattata nel paragrafo precedente.

È particolarmente rilevante ciò che si chiede nei paragrafi del Manifesto che si intitolano "Pace, cooperazione, accoglienza e solidarietà" e "Scienza e tecnologia al servizio della vita e non della guerra". In queste righe, si chiede che i risultati della ricerca vadano ricondotti all'emancipazione delle persone e non al controllo sociale autoritario, in direzione della redistribuzione della ricchezza e non dell'accumulazione, verso la pace e la solidarietà e non in direzione della distruzione di vite, società e natura (Società della cura 2021). È estremamente attuale denunciare la situazione attuale di fronte al conflitto in corso in Ucraina. Negli scorsi anni non si sono infatti create e favorite le condizioni per un dialogo con la Russia, parte anch'essa dell'Europa, così come è di particolare gravità che si siano allentati gli impegni internazionali per il

bando al ricorso all'arma più micidiale. Relativamente ai Big Data, all'Intelligenza Artificiale e alle infrastrutture digitali invece, già da ora è importante considerare e impegnarsi per fare in modo che le persone siano sempre in grado di esercitare una sovranità digitale su tutti gli aspetti sensibili della propria esistenza.

In merito all'ultimo paragrafo "Finanza al servizio della vita e dei diritti", si ritiene l'insostenibilità dei vincoli di bilancio dettati dall'Unione Europea, in quanto si sono dimostrati contro la vita, la dignità e la cura delle persone (Società della cura 2021).

Per quanto riguarda le critiche mosse contro il PNRR, verranno analizzate secondo i due criteri e ambiti principali che caratterizzano La Società della Cura: "Una lettura critica femminista" è stato prodotto dal gruppo di donne FEMM SdC (gruppo femminista attivo nella Società della Cura), mentre il documento "Ecologia e ambiente" è stato elaborato dal relativo tavolo tematico.

Innanzitutto, il PNRR non sta rappresentando un cambiamento: procede in continuità sostanziale con il passato e, implicitamente, propone una gerarchia tra i tre assi strategici. Al primo posto pone l'innovazione e la digitalizzazione, presupposte neutrali dal punto di vista sociale e di genere; in seguito la transizione ecologica declinata in modo ambiguo e contraddittorio; infine la inclusione sociale come organizzazione e conservazione del consenso, prevenzione del conflitto sociale e di genere. Si presuppone che con l'aumento del PIL – inadeguato misuratore del benessere che non considera la distribuzione del reddito e la qualità della vita – venga perseguito l'obiettivo trasversale di portare il tasso di occupazione femminile ai livelli medi europei. Si dice di voler eliminare il gender gap nel lavoro e rimuovere le discriminazioni, programmando la produzione senza farsi carico di ciò che la rende possibile: la riproduzione delle persone, dell'ambiente e del mondo, possibilmente in pace. Dunque, va prima promossa una cultura del rispetto e delle pari opportunità, senza confondere le politiche di genere con le politiche per le famiglie. Le donne sono soggetti di diritti, tra cui il diritto al lavoro e alla autodeterminazione (FemmSdc Group 2021). In seguito, sono necessari investimenti pubblici che rimuovano gli ostacoli alla piena partecipazione delle donne nei lavori e nelle decisioni da cui sono abitualmente escluse (FemmSdc Group 2021). Servono poi misure per la ripartizione dei lavori di cura all'interno dei nuclei familiari: innanzitutto va coltivata la cura promiscua (The Care Collective 2021), ma come policy si sostiene l'aumento e l'obbligatorietà per tutto dei congedi pa-

rentali, padri compresi, nei primi anni di vita deø figlø; congedi usufruibili da entrambi i genitori per la gestione comune della prole (FemmSdc Group 2021). Vanno considerate inoltre le donne migranti e richiedenti asilo: un piano che promette l'inclusione sociale si occupa di favorire anche percorsi di accoglienza e di integrazione deø cittadinø stranierø, a partire dal pieno rispetto dei diritti del lavoro anche nei confronti delle persone migranti.

La grande priorità del Recovery Fund è la digitalizzazione. Lo sguardo femminista avverte però sul rischio di aumento delle disuguaglianze tra i generi che l'innovazione digitale può comportare. Innanzitutto, non va negata a priori l'abilità del pensiero femminile all'implementazione tecnologica. Inoltre, è ingiusto dedicare la parte maggiore della missione alle imprese, trascurando la digitalizzazione della pubblica amministrazione. Così facendo, si rende la digitalizzazione solamente una nuova versione della meccanizzazione, mantenendo la logica fordista dei processi produttivi (FemmSdc Group 2021) di massimizzazione del profitto. Le vere potenzialità della digitalizzazione potrebbero riguardare, infatti, proprio gli impiegati pubblici e i/le cittadinø potenziali fruitori dei servizi online. Tuttavia, questi rimangono esclusi, a discapito soprattutto delle persone anziane, donne straniere e donne con un basso livello di istruzione.

Tuttavia, le conseguenze negative della digitalizzazione non sono terminate. I rischi della digitalizzazione correlati all'ambito lavorativo, che abbiamo già esperito durante la pandemia da Covid-19, riguardano: la diminuzione della qualità del lavoro, l'aumento della precarietà e del numero di ore effettivamente dedicate al lavoro (FemmSdc Group 2021). Lo smartworking emergenziale ha rappresentato una trappola per le donne che sono state costrette a conciliare la famiglia e il lavoro.

Infine, a proposito di digitalizzazione e istruzione, non è stata formulata alcuna misura «sulla formazione di genere nella scuola, sull'educazione all'affettività per prevenire e contrastare la cultura della violenza» in generale e contro le donne, «sulla necessità di adottare testi scolastici che promuovano la parità di genere e che trasmettono il reale protagonismo delle donne in tutte le discipline» (FemmSdc Group 2021).

Per quanto riguarda la transizione ecologica, connessa con il paradigma della cura in particolar modo con le politiche energetiche e agricole, si comprende che il PNRR manca di una visione sul bene comune. Occorre rinunciare alla visione di crescita e consumi illimitati perché il vero benessere è il ben vivere, riconoscendo ad esempio il legame tra salute e clima, dando ascolto alle reali esigenze del territorio, della sua popolazione e infine, riconoscendo e considerando

le alternative esistenti.

Non viene infatti concepita correttamente l'esigenza di opere necessarie: piuttosto che interventi invasivi e onerosi, la grande opera riguarda, «da nord a sud, la messa in sicurezza e protezione dei territori locali, feriti da dissesto idrogeologico e da attività predatorie» (La Società della Cura 2021b). Inoltre, vengono trascurati la democratizzazione e la generalizzazione dell'accesso all'energia e la connessione di questa con il mondo del lavoro. La democrazia energetica richiede di organizzarsi per creare un sistema energetico socialmente più giusto e sostenibile mediante un controllo esercitato collettivamente.

Coloro che sopportano il peso maggiore dell'impatto climatico sono le persone soggette a tratta, che immigrano, che vengono sfruttati e discriminati nelle loro rotte migratorie o con il caporalato, e che non vengono integrati nella società. Eppure, come è stato illustrato nei precedenti capitoli, le donne del Sud del mondo che si ritrovano spesso appartenenti alla categoria appena sopra descritta, sono proprio coloro che si rivelano essenziali per rispondere al cambiamento climatico, piantando alberi, riciclando rifiuti, indicando minor consumo di carne. Tuttavia, l'agricoltura femminile non è presa in considerazione nemmeno dal PNRR, ma questa questione verrà affrontata di seguito.

Per quanto concerne le politiche climatiche, è stato posto il raggiungimento della neutralità climatica nel 2050. Per ottenere questo obiettivo, La Società della Cura ha calcolato che è necessario un taglio del gas come combustibile del 7,6% ogni anno da qui al 2030 (La Società della Cura 2021b). È necessario inoltre abolire i sussidi ambientalmente dannosi (SAD) e distribuire le risorse recuperate in forme di sostegno al reddito delle categorie economicamente più esposte alle ricadute delle politiche "verdi". Altre misure efficaci non considerate dal PNRR sono la tassazione della CO₂ emessa dalle imprese inquinanti, vietando loro di aumentare il prezzo dei prodotti che verrebbe altrimenti scaricato sui consumatori. Si sostiene poi che vada scoraggiato il commercio internazionale di prodotti insostenibili e, in tutti gli ambiti di politica pubblica, andrebbe introdotta la valutazione di impatto climatico. Di fronte alla crisi energetica acuitasi con la guerra in Ucraina, è stato nuovamente evidente la perdita di opportunità e occasioni che in questi anni non sono state colte in merito alla ricerca di fonti di energia rinnovabili e alternative al petrolio e al gas, per prevenire crisi come queste. Affianco alla ricerca, vanno però anche favoriti investimenti in comunità energetiche, di autoconsumo e reti locali di scambio e distribuzione secondo una logica di produzione e consumo di prossimità e secondo le necessità. Va infatti continuamente coltivata la cultura della cura promiscua e di condivisione delle risorse (The Care Collective 2021).

Nell'ambito energetico, il tavolo tematico "Ecologia e ambiente" denuncia gli accordi energetici che l'Italia stringe con paesi che violano i diritti umani e che di fatto rafforzano ulteriormente il colonialismo energetico (La Società della Cura 2021b) – scenario della reiterata violenza e sfruttamento delle risorse dei territori e della popolazione del Sud del mondo. Le femministe della Società della Cura credono che, relativamente alla pace e alla sicurezza nel mondo, l'Italia debba comportarsi più coerentemente relativamente con quanto afferma. Ad esempio, deve dimostrare il proprio impegno interrompendo questi accordi e deve ratificare il Trattato per la proibizione delle armi nucleari – l'Italia infatti "ospita" 40 testate (FemmSdc Group 2021). La pandemia e l'attuale guerra hanno dimostrato che le minacce alla sicurezza umana sono globali. Bisogna investire nella capacità di prevenzione dei conflitti e rinunciare ad agire unilateralmente come stato, per puntare sulla cooperazione internazionale e la capacità di mediazione delle istituzioni internazionali.

Parlando ancora di accessibilità di risorse e avvicinandoci alle questioni pratiche che riguardano i cittadini, a proposito di privatizzazione, è insostenibile che l'acqua, fondamentale per la vita, subisca lo stesso trattamento, violando la volontà popolare espressa con i referendum nel 2011 (La Società della Cura 2021b). La Società della Cura esige la ripubblicizzazione, riportando questo bene sotto l'amministrazione del Ministero dell'Ambiente, ponendo come priorità centrale la cura delle persone, delle risorse e quindi della vita.

Un altro ambito di intervento sono i rifiuti: a monte occorre incentivare il riuso e il riciclo dei materiali, impostando ad esempio anche il design dei prodotti in funzione della riciclabilità, annullando l'obsolescenza programmata. Con forti investimenti pubblici, si deve incentivare la raccolta differenziata, riducendo il più possibile il conferimento in discarica ed evitando il ricorso agli inceneritori (La Società della Cura 2021b). Rafforzare le strutture di monitoraggio che effettuino controlli più severi e, contemporaneamente, fare una revisione del sistema di governance del ciclo dei rifiuti urbani è un'azione fortemente necessaria.

Per rendere le città più vivibili, vanno potenziate le reti regionali e locali di trasporto pubblico, preferendolo su ferro, abbandonando le grandi opere inutili come il TAV. Per diminuire i flussi "origine-destinazione", si potrebbero sviluppare le città multicentriche, dei "15 minuti" (Will Media 2021), vietare l'espansione urbana, riqualificando le città con aree verdi e agricole e con spazi in cui favorire le relazioni.

Per concludere le considerazioni in ambito ecologico, nel campo dell'industria e dell'agroindustria, si propone l'istituzione di una "Procura Speciale

Ambientale” dedicata ai problemi dell’inquinamento, che collabori con la Direzione Investigativa Antimafia. L’assenza dell’imprenditoria agricola femminile nel PNRR impedisce di considerare il contributo che essa comporta per il riequilibrio della coltura italiana, la biodiversità, l’orientamento verso un modello multidimensionale e l’opposizione agli allevamenti intensivi (FemmSdc Group 2021). «L’affermarsi dell’occupazione femminile agricola avrà la funzione di coniugare i bisogni umani e le risorse naturali» (FemmSdc Group 2021), afferma il collettivo femminista.

Infine, si discute sulle basi da cui cominciare a discutere di queste questioni: la partecipazione e la democrazia. Va adottato un libero e costruttivo dibattito pubblico attorno ai progetti e agli investimenti che ricadono sui territori, nel quale possano intervenire anche persone formate in quegli ambiti, lasciando loro spazio e tempo di parola – diversamente dai talk show televisivi. I progetti da finanziare vanno scelti per «la loro capacità di impattare positivamente sull’occupazione territoriale e la qualità dell’ambiente locale» (La Società della Cura 2021b).

In conclusione, il PNRR non si è dimostrato veramente “una rottura” rispetto al passato. Non si parla ancora di cura e di bisogni, perciò non vi è certezza sull’efficacia di questi interventi. Nonostante questa opportunità mancata possa far provare delusione, non va persa la volontà di far riflettere e di esigere. Non vanno dati neppure per scontati la garanzia e il godimento di alcuni diritti o riconoscimenti ottenuti. I diritti che già conosciamo e quelli che riteniamo vadano riconosciuti vanno curati ogni giorno. Soprattutto va chiesto alle istituzioni politiche di adottare una visione olistica del futuro che guardi alle future generazioni, ponendo il divieto inderogabile di ricorrere continuamente, e con una certa indifferenza, «all’indebitamento ecologico» (La Società della Cura 2021b).

Conclusioni

Questa ricerca vuole essere una riflessione complessiva che ruota attorno al termine *care*. Avendo considerato la precarietà dell'esistenza del genere umano dipendente dal pianeta e dalle sue risorse che impieghiamo, si vuole porre l'attenzione sul fragile equilibrio della vita. Nell'introduzione sono state ampiamente illustrate le dinamiche di interconnessione, ignorate dal paradigma neoliberista. Sono state messe in luce addirittura le contraddizioni interne al capitalismo: la rincorsa alla crescita e al consumo illimitati stanno esaurendo i fattori produttivi necessari per far continuare lo sviluppo. L'esaurimento sia materiale che emotivo delle forze di riproduzione (Barca 2020) fa parte del circolo vizioso innescato dal capitalismo. Nonostante queste serie preoccupazioni, intuite da alcuni filosofi ed economisti sostenitori dell'urgenza della decrescita, tra cui molte femministe, e dai popoli indigeni che, forse inconsapevolmente, hanno sempre praticato questo delicato equilibrio, il capitalismo persegue l'arricchimento di pochi (Shiva 2020), illudendo tutti coloro che occupano i livelli inferiori al vertice della struttura piramidale. L'assegnazione del valore finanziario secondo le speculazioni e i titoli di borsa, il profitto sempre più derivante dalla proprietà, e non dalla produzione, e la relativa erosione degli stipendi delle professioni fondamentali al mantenimento delle attività produttive, è parte della distribuzione iniqua del rischio e contribuisce all'aumento della precarietà della vita.

Come dichiarato fin dall'inizio, durante la pandemia da Covid-19, le persone hanno esperito le drammatiche ripercussioni che queste condizioni comportano, ed è nato così un malcontento che purtroppo, dopo oltre due anni dallo scoppio della pandemia, sta ricevendo sempre meno ascolto. Le politiche sociali non si sono rivelate una misura adatta alla sfida della precarietà: anche il Reddito di Cittadinanza (D.L. 2019) o di Inclusione (D.D.L. 2017) o per le donne vittime di violenza (D.P.C.M. 2020) che hanno tentato di concedere il reddito di autodeterminazione (Non Una di Meno 2017), non si sono rivelati efficaci o non sono stati sufficienti. Ad esempio, un accorgimento che manca è

prevedere la formazione delle persone durante il periodo di ricerca del lavoro. Questa policy non fa che reiterare la logica secondo cui la cittadinanza e i relativi diritti debbano essere legati al lavoro (Del Re 2022). L'errore sta nel costringere le persone a dover accettare un lavoro qualsiasi, senza forme di tutela e con stipendi miseri. Il risultato è ricadere nuovamente in una situazione di precarietà (secondo la concezione di "precarity" (Butler 2009)) dal momento che, risultando occupato, si perde il diritto al sostegno economico.

Per quanto riguarda la questione ecologica, manca palesemente la consapevolezza del poco tempo che ci rimane per invertire la rotta del cambiamento climatico, nonostante il numero crescente di disastri ambientali (inondazioni, incendi, scarsità d'acqua, temperature estreme, ...). Gli impegni che i governi hanno preso in occasione della *Climate Change Conference 26* sono stati ulteriormente rallentati o addirittura interrotti dal conflitto in Ucraina in corso.

Nel primo capitolo, si sono ripercorsi la nascita, lo sviluppo e la fine in Italia del movimento ecofemminista, considerando comunque il contributo che ha lasciato in termini di temi e questioni che oggi sono dibattuti soprattutto nell'arena politica pubblica informale (Cima et al. 2017). Gli anni Settanta e Ottanta, in cui le ecofemministe occidentali si sono confrontate con le ecofemministe del Sud del mondo, hanno rappresentato un tempo di unione e di congruenza dei pensieri, la cui possibilità di essere concretizzati in politiche efficaci è stata purtroppo mitigata dall'affermazione della globalizzazione negli anni Settanta.

Vandana Shiva ha infatti denunciato la violenza con cui il capitalismo si è affermato accaparrandosi e sfruttando le zone coltivabili o gli spazi dove delocalizzare la produzione, libera da vincoli di carattere etico e ambientale (Pirate Care et al. 2021). Anche Susan Buckingham, ricercatrice sulle politiche ambientali a Cambridge, sostiene che continuando a separare, allontanare i problemi, più che a mettere in relazione le cose, siamo arrivati «a pensare che gli umani, intesi come esseri prevalentemente maschili», possano esercitare il controllo su tutto quello che umano non è, incluse le donne (Buckingham 2020). Per Buckingham, come per molti altri, non è un caso che siano proprio queste a subire le conseguenze più gravi di disastri ambientali e catastrofi naturali (Bruno 2020).

Assieme a Maria Mies, Vandana Shiva ha espresso forti dubbi sulla capacità dello "sviluppo" di perseguire il soddisfacimento dei bisogni delle persone, eppure la popolazione Occidentale si è abituata a questo tipo di pratiche e violazioni dei diritti umani. Resta indifferente, non comprendendo che parte del

nostro potere può derivare dalle scelte di consumo che possiamo fare ad esempio – inevitabile è il riferimento agli acquisiti “fast fashion”. Anche dubitare e mettere in discussione il modo in cui i beni e i servizi ci vengono presentati può essere un modo per esercitare una minima influenza. Inoltre, ci sono molte alternative di vita più sostenibile ed equa, con minore o maggiore impatto, che potremmo sperimentare. Maria Mies e Veronika Bennholdt-Thomsen sostengono la prospettiva della sussistenza (Mies e Bennholdt-Thomsen 2005), mentre Ina Praetorius (Praetorius 2019), sulla stessa linea, ritiene urgente e necessario il cambiamento di paradigma – la stessa proposta che sostiene The Care Collective nel Manifesto della Cura (The Care Collective 2021).

Bina Agarwal assieme a Giulia Marchese, Lorena Cabnal e Alessandra Comeneno hanno dimostrato la resilienza e le capacità auto-organizzative delle donne del Sud del mondo di farsi carico della responsabilità nei confronti delle “forze riproduttive” (Barca 2020) e di fronte alle violenze di genere e contro la natura. Le donne delle comunità in Guatemala e nel Messico ci hanno fatto conoscere cosa intendono con “cura” e invitano tutti a riappropriarsi di una vita più consapevole attraverso un processo personale e cosmogonico di “guarigione”, affinché si ritrovi un equilibrio che dovrebbe poi rispecchiarsi nella quotidianità sociale, lavorativa e nell’ambiente. È stato dibattuto a lungo su quanto questa loro inclinazione di cura possa essere ritenuta naturale, sostenendo in conclusione che sia dovuta alle condizioni ambientali, sociali e materiali (Agarwal 2000). In ogni caso, le donne del Sud del mondo che salvaguardano le foreste e la natura o che emigrano per prendersi cura di... entrando nelle catene della cura transnazionali (Fraser 2017), non sono sufficienti per farsi carico di questo ruolo. Inoltre, non è possibile reiterare questo sistema discriminatorio nei confronti delle donne, impedendo loro in particolare un accesso equo senza ostacoli alle cariche decisionali, nelle quali potrebbero invece contribuire con il proprio punto di vista, in virtù della propria esperienza a contatto con le disuguaglianze.

Dai due Manifesti di The Care Collective (The Care Collective 2021) e della Società della Cura (Società della cura 2021), emergono delle proposte concrete, come la “cura della prossimità” e l’istituzione di “comunità della cura” sostenute da un municipalismo progressista. Sono infatti fondamentali gli interventi di carattere istituzionale in quanto le pratiche di cura devono essere sostenute da infrastrutture che le rendano attuabili. Inoltre, non va affatto messa in discussione la responsabilità politica della cura, come ricordato anche da Lea Melandri (Melandri 2022).

Secondo quanto elaborato come critica al PNRR da *Femms SdC* (Femm-

Sdc Group 2021) e dal collettivo *Ecologia e Ambiente* (La Società della Cura 2021b), emerge la necessità di promuovere quindi una politica dal basso secondo le esigenze locali. Sostenere realtà che si auto organizzano, guidate anche dalle voci femminili e dal loro approccio di genere, è un modo per permettere loro di comunicare direttamente le istanze della cittadinanza alle istituzioni, affinché le ascoltino. Complementarmente, la politica centralizzata a livello nazionale deve riconoscere il ruolo delle località, sostenendo e ispirando i loro percorsi. Va abbandonata culturalmente la “virilità come potere” (Bianchi 2012, p. 22) per riconoscere pari dignità alle donne e alle diverse culture, e coltivare quindi la vicinanza con i paesi del Sud del mondo, senza che sia attuata un’imposizione di un attore sull’altro. Un rapporto che può rivelarsi proficuo per l’individuazione di una strategia comune di fronte alle crisi. Le riflessioni e considerazioni fatte finora dimostrano che tra le due parti può esserci veramente un confronto e uno scambio costruttivo in termini di capacità di reagire alle crisi, di resilienza, di auto organizzazione e di mutuo soccorso, che vengono praticate soprattutto dalle comunità locali. All’interno di queste, si è osservato nel secondo capitolo come la presenza femminile del Sud del mondo presenti caratteristiche in termini di gestione, coordinamento e proposte che ricordano i movimenti femministi occidentali e le loro istanze. La comparabilità basata sul riconoscimento costitutivo delle differenze e la negoziazione tra queste, senza ridurle a denominatori comuni predeterminati, è la forza motrice dell’espansione del *commoning*, ossia la pratica di mettere in comune le risorse di cui disponiamo a livello globale in modo interdipendente (De Angelis 2022). In questo articolo appena citato si fa riferimento alle pratiche di “*commoning*” nelle città, ma può essere un suggerimento di base per il nuovo paradigma economico della cura dal momento che l’autore Stavrides sostiene che i *commons* siano lo strumento, inteso come lavoro sociale sia come autogoverno della produzione sociale, per superare il capitalismo (Stavrides 2022). A livello politico, è necessario infine interagire con il pensiero e l’economia femminista, e con le teorie ecologiste della decrescita che sostengono l’equa redistribuzione delle risorse e la biodiversità.

Con queste ultime considerazioni, l’implementazione di queste proposte che vanno contro l’approccio individualista che ormai abbiamo appreso e con cui affrontiamo ogni questione, potrebbe sembrare per qualcuno una retrocessione nel passato. Eppure, condividere, praticare *commoning* e la cura della prossimità, non solo sono una valida soluzione di fronte alle crisi in atto, da cui lo sviluppo illimitato non ci salverà, ma soprattutto sono pratiche da cui in realtà non siamo così estranei. Può sembrare ripetitivo, ma un piccolo po-

tenziale cambio di paradigma può aver luogo se cominciamo a parlare di *care* (Praetorius 2019), nonostante l'antipatia che ci si attira da parte di chi ancora non ci ha riflettuto o dà per scontate le attività di cura. Parlarne significa anche rendere consapevoli gli altri che non siamo indipendenti, ma profondamente dipendenti tra noi. La fase successiva è accettare di aver bisogno di aiuto e quindi vedere lo sviluppo delle relazioni come una grande ricchezza e opportunità per allargare il proprio network di riferimento. Anche l'educazione dei bambini deve essere intesa come una competenza cruciale per la società (Buckingham 2020) e per il (futuro) ben vivere (La Società della Cura 2021a). Infine, aprire la mente, promuovere il rispetto e responsabilizzarsi, come apprendono fin da piccole le donne dei villaggi in Guatemala e in Messico (Cabnal 2018; Commeno 2015; Marchese et al. 2021), sono la base per diffondere i valori della democrazia della cura e insegnare a «prendersi cura di chi si prende cura di noi», secondo il principio delle domestiche brasiliane (Ribeiro Corossacz 2021). Nuovamente, non diamo per eterna l'acquisizione dei diritti che in Italia riconosciamo negli articoli fondamentali 3 e 9 della Costituzione italiana (Assemblea Costituente 1948). La loro totale implementazione relativamente all'uguaglianza sostanziale, alla dignità e alla tutela della salute e dell'ambiente – sebbene siano riconosciuti anche dalla Dichiarazione Universale dei Diritti Umani (Assemblea generale delle Nazioni Unite 1948), documento giuridico di soft law divenuto ormai consuetudine per tutti gli stati – deve ancora aver luogo.

Bibliografia

- Agarwal, Bina (1992). «The Gender and Environment Debate: Lessons from India». In: *Feminist Studies* 18.1, pp. 119–158. ISSN: 0046-3663.
- Agarwal, Bina (1994). «Gender, Resistance and Land: Interlinked Struggles over Resources and Meanings in South Asia.» In: *The Journal of peasant studies*.
- Agarwal, Bina (mag. 2000). «Conceptualising Environmental Collective Action: Why Gender Matters». In: *Cambridge Journal of Economics* 24.3, pp. 283–310. ISSN: 14643545.
- Assemblea Costituente (1948). *La Costituzione*.
- Assemblea generale delle Nazioni Unite (1948). *Dichiarazione Dei Diritti Umani*.
- Banerjee, Abhijit V. e Esther Duflo (2020). «Soldi e Assistenza». In: *Una Buona Economia per Tempi Difficili*. Bari: Editori Laterza, pp. 328–382.
- Barca, Stefania (2020). *Forces of Reproduction*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bianchi, Bruna (2012). *Ecofemminismo: il pensiero, i dibattiti, le prospettive*.
- Bruno, Claudia (ott. 2020). *Il clima visto da una femminista*. <https://www.ingenere.it/articoli/il-clima-visto-da-una-femminista>.
- Buckingham, Susan (2020). *Gender and Environment*. Second. London: Routledge.
- Butler, Judith (2009). *Frames of War: When Is Life Grievable?* London: Verso.
- Cabnal, Lorena (gen. 2018). *TZK'AT, Red de Sanadoras Ancestrales Del Feminismo Comunitario Desde Iximulew-Guatemala*. <https://www.ecologiaapolitica.info/?p=10247>.
- Casalini, Brunella (2018). *Il Femminismo e Le Sfide Del Neoliberismo. Postfemminismo, Sessismo, Politiche Della Cura*. Roma, Italia: IF Press srl.
- Chodorow, Nancy (1974). «Family Structure and Feminine Personality». In: *Woman, Culture, and Society*. A cura di Louise Lamphere e Michelle Zimbalist Rosaldo. Stanford: Stanford University Press.

- Cima, Laura e Franca Marcomin (2017). *L'ecofemminismo in Italia. Le Radici Di Una Rivoluzione Necessaria*. Padova: Il Poligrafo Casa Editrice.
- Coleman, J. S. (1988). «Social Capital in the Creation of Human Capital». In: *American Journal of Sociology* 94.suppl. S95–S120.
- Comneno, Alessandra (2015). *Custode Del Fuoco Sacro: Lo Sciamanesimo e l'energia Femminile. Le Donne Medicina Raccontano...* Milano: Anima Edizioni.
- D.D.L. (set. 2017). *Disposizioni per l'introduzione Di Una Misura Nazionale Di Contrasto Alla Povertà*. Decreto Legislativo in GU Serie Generale n.240 del 13-10-2017.
- D.L. (gen. 2019). *Disposizioni Urgenti in Materia Di Reddito Di Cittadinanza e Di Pensioni*. Decreto Legge in GU Serie Generale n.23 del 28-01-2019.
- D.P.C.M. (dic. 2020). *Reddito Di Libertà per Le Donne Vittime Di Violenza*. Decreto del Presidente del Consiglio dei Ministri in GU Serie Generale n.172 del 20-07-2021.
- D' Eaubonne, Françoise (1974). *Le Féminisme Ou La Mort*. Femmes on mouvement.
- Dal Gobbo, Alice (lug. 2021). *Dialoghi sulla pandemia. Un'Introduzione collettiva - di Ecologia Politica Network*.
- De Angelis, Massimo (mag. 2022). *Spazio Comune. Città Come Commoning*. <http://effimera.org/spazio-comune-citta-come-commoning-di-massimo-de-angelis/>.
- Del Re, Alisa (2021). *Cura e Riproduzione Sociale*.
- Del Re, Alisa (gen. 2022). *Care et Citoyenneté*.
- Donini, Elisabetta (1990). *La Nube e Il Limite. Donne, Scienza, Percorsi Nel Tempo*. Torino: Rosenberg & Sellier.
- Donovan, Josephine (1996). «ATTENTION TO SUFFERING: A FEMINIST CARING ETHIC FOR THE TREATMENT OF ANIMALS». In: *Journal of Social Philosophy* 27, pp. 81–102.
- Eisler, Riane (2007). *The Real Wealth of Nations. Creating Caring Economics*. San Francisco: Berrett-Koehler Publishers.
- FemmSdc Group (2021). *Recovery Planet - Una Lettura Critica Femminista*. https://drive.google.com/file/d/1BQJr0Cpo9R2NWYYonPtzaSVoHn5HvLfn/view?usp=sharing&usp=embed_facebook.
- Fragnito, Maddalena e Miriam Tola (2021). «Nella Zona Nevralgica Del Conflitto: Note Su Femminismi e Cura». In: *Ecologie Della Cura Prospettive Transfemministe*. A cura di Maddalena Fragnito e Miriam Tola. Napoli-Salerno: Orthotes Editrice.

- Fraser, Nancy (2014). *Fortune Del Femminismo. Dal Capitalismo Regolato Dallo Stato Alla Crisi Neoliberista*. Verona: Ombre corte.
- Fraser, Nancy (2017). *Fine Della Cura. Le Contraddizioni Sociali Del Capitalismo Contemporaneo*. Mimesis.
- Gandhi, Mahatma K. (1938). *Hind Swaraj*. First ed. Jitendra T. Desai Navajivan Publishing House.
- García Agustín, Oscar (2020). «New Municipalism as Space for Solidarity». In: *Soundings. A journal of politics and culture* 74, pp. 54–67.
- Gilligan, Carol (2014). *La Virtù Della Resistenza. Resistere, Prendersi Cura, Non Cedere*. Bergamo: Moretti&Vitali.
- Guerra, Jennifer (2021). «Postfazione». In: *Manifesto Della Cura. Per Una Politica Dell'interdipendenza*. Roma: Edizioni Alegre.
- Hansen, Bue Rubner e Manuela Zechner (2021). «Network Senza Cura? Social Media, Cura e Riproduzione Nella Rete Della Vita». In: *Ecologie Della Cura. Prospettive Transfemministe*. A cura di Maddalena Fragnito e Miriam Tola. Napoli-Salerno: Orthotes Editrice.
- Hawken, Paul (2017). *Drawdown: The Most Comprehensive Plan Ever Proposed to Reverse Global Warming: Hawken, Paul*. London: Penguin Books.
- Horton, Richard (set. 2020). «Offline: COVID-19 Is Not a Pandemic». In: *The Lancet* 396.10255, p. 874. ISSN: 0140-6736, 1474-547X.
- Knecht, Ursula, Caroline Krüger, Dorothee Markert, Michaela Moser, Anne-Claire Mulder, Ina Praetorius, Cornelia Roth, Antje Schrupp e Andrea Trenkwalder-Egger (2012). *ABC Des Guten Lebens*. Russelsheim: Goettert Christel Verlag.
- La Società della Cura (2021a). *Recovery Planet*.
- La Società della Cura (2021b). *Recovery Planet Ecologia e Ambiente*.
- Latouche, Serge (2014). *La Scommessa Della Decrescita*. Milano: Giangiacomo Feltrinelli.
- Marchese, Giulia e Tzk'at Red de Sanadoras Ancestrales (2021). «Oltre La Cura: Difesa e Recupero Del Territorio Corpo-Terra La Proposta Di Sanación Della Red de Sanadoras Ancestrales Del Feminismo Comunitario Territorial». In: a cura di Maddalena Fragnito e Miriam Tola. Napoli-Salerno: Orthotes Editrice.
- Melandri, Lea (2 gen. 2022). «La Cura, Una Responsabilità Politica». In: *Comune-info*.
- Merchant, Carolyn (2008). «Eco-Femminismo». In: *La camera blu*, pp. 48–58.
- Mies, Maria (1986). *Patriarchy and Accumulation on a World Scale. Women in the International Division of Labour*. London: Zed Books.

- Mies, Maria (1996). «Women and Work in a Sustainable Society». In: *The Ecumenical Review* 48, pp. 354–368.
- Mies, Maria e Veronika Bennholdt-Thomsen (2005). *The Subsistence Perspective. Beyond the Globalised Economy*. London-New York: Zed Books.
- Mies, Maria e Shiva Vandana (1993). *Ecofeminism*. London: Zed Books.
- Moreau, Anne-Sophie (2020). *David Graeber on Capitalism's Best Kept Secret: "Income and Utility Are Inversely Proportional"*.
- Morini, Cristina (20 giu. 2020). «Abbate Cura. Società Della Cura e Reddito Di Autodeterminazione». In: *Effimera*.
- Muller, Christian e Daniel Straub (2012). *Die Befreiung Der Schweiz. Über Das Be- Dingungslose Grundeinkommen*. Zurigo: Limmat Verlag.
- Non Una di Meno (2017). *Abbiamo Un Piano. Piano Femminista Contro La Violenza Maschile Sulle Donne e La Violenza Di Genere*. https://nonunadimeno.files.wordpress.com/2017/11/abbiamo_un_piano.pdf.
- Pirate Care, Valeria Graziano, Tomislav Medak e Marcell Mars (2021). «Quando Il Prendersi Cura Ha Bisogno Della Pirateria: Sull'uso Della Disobbedienza Contro i Regimi Di Proprietà Imperiali». In: *Ecologie Della Cura. Prospettive Transfemministe*. A cura di Maddalena Fragnito e Miriam Tola. Napoli-Salerno: Orthotes Editrice.
- Praetorius, Ina (2019). *L'economia è Cura. Una Vita Buona per Tutti: Dall'economia Delle Merci Alla Società Dei Bisogni e Delle Relazioni*. Trad. da Adriana Maestro. Milano: Altraeconomia.
- Putnam, Robert D. (1993). *Making Democracy Work: Civic Traditions in Modern Italy*. Princeton: Princeton University Press.
- Rapporto Bes (2021). *Rapporto Bes 2021: il benessere equo e sostenibile in Italia*. <https://www.istat.it/it/archivio/269316>.
- Ribeiro Corossacz, Valeria (2021). «Cuide de Quem Te Cuida La Cura Nell'organizzazione Politica Delle Lavoratrici Domestiche Brasiliane al Tempo Del Covid-19». In: *Ecologie Della Cura Prospettive Transfemministe*. A cura di Maddalena Fragnito e Miriam Tola. Napoli-Salerno: Orthotes Editrice.
- Sen, Amartya (set. 2001). «The Many Faces of Gender Inequality». In: *The New Republic*.
- Shiva, Vandana (2004). *Terra Madre. Sopravvivere Allo Sviluppo*. Torino: UTET.
- Shiva, Vandana (2015). *Earth Democracy: Justice, Sustainability, and Peace*. Berkeley: North Atlantic Books.
- Shiva, Vandana (2020). *Oneness vs. the 1%: Shattering Illusions, Seeding Freedom*. Vermont: Chelsea Green Pub Co.

- Shiva, Vandana (mar. 2021). «Satyagraha: The Highest Practise of Democracy and Freedom». In: *Social Change* 51.1, pp. 80–91. ISSN: 0049-0857.
- Società della cura (2021). *IL MANIFESTO PER LA SOCIETA' DELLA CURA*.
- Stavrides, Stavros (2022). *Spazio Comune. Città Come Commoning*. Agenzia X Edizioni.
- Suess, Paulo (2012). «Sich Zusammensetzen. Thesen, Erfahrungen Und Anfragen Zum Beitrag von Kirchen Und Religionen Fur Ein Gutes Leben Aller». In: *Gutes Leben - Fur Alle? Theologisch-kritische Perspektiven Auf Einen Aktuellen Sehnsuchtsbegriff*. A cura di Anna Findl-Ludescher. Vienna: LIT, pp. 17–32.
- The Care Collective (2021). *Manifesto Della Cura. Per Una Politica Dell'interdipendenza*. Edizioni Alegre.
- Tronto, Joan C. (1993). *Moral Boundaries: A Political Argument for an Ethics of Care*. New York: Routledge.
- Tronto, Joan C. (2009). *Interview with Joan Tronto*.
- Tronto, Joan C. (2010). «Cura e Politica Democratica. Alcune Premesse Fondamentali». In: *La società degli individui* 38, pp. 34–43.
- Tronto, Joan C. (2013). *Caring Democracy. Markets, Equality, and Justice*. New York: NYU Press.
- Ulrich, Peter (2008). *Integrative Wirtschaftsethik. Grundlagen Einer Lebensdienlichen Okonomie*. Fourth. Berna/Stoccarda/Vienna.
- Warren, Karen J. (1994). *Ecological Feminism*. London-New York: Routledge.
- Warren, Karen J. (1996). *Ecological Feminist Philosophies*. Bloomington-Indianapolis: Indiana University Press.
- Wilkinson, Katharine (2018). *How Empowering Women and Girls Can Help Stop Global Warming*.
- Will Media (2021). *La Città Dei 15 Minuti - Con Stefano Boeri*.
- Winker, Gabriele (2015). *Care Revolution*.
- Zembylas, Michalinos, Vivienne Bozalek e Tammy Shefer (mag. 2014). «Tronto's Notion of Privileged Irresponsibility and the Reconceptualisation of Care: Implications for Critical Pedagogies of Emotion in Higher Education». In: *Gender and Education* 26.