
Introduzione

Ecofemminismo: il pensiero, i dibattiti, le prospettive

di

Bruna Bianchi

Che relazione c'è tra le donne e l'ambiente? Tra l'oppressione delle donne e il dominio sulla natura? Molto è stato scritto di e sull'ecofemminismo. A partire dagli anni Settanta sono apparse numerosissime opere di autrici e autori di ogni parte del mondo, il panorama degli studi si è costantemente arricchito e la bibliografia sui vari temi affrontati dalla riflessione è ormai vastissima. Nelle pagine che seguono, senza alcun intento di esaustività, mi propongo di tracciare un breve quadro delle origini del movimento, delle questioni emerse dai dibattiti all'interno del femminismo e dell'ecologismo, e soprattutto dei presupposti di un pensiero che più di ogni altro è attento all'intreccio dei rapporti di dominio (di genere, di razza, di classe, di specie) e alle connessioni tra tutte le forme di vita¹.

Origini di un movimento

So di essere fatta di questa terra, come le mani di mia madre sono state fatte di questa terra, così come i suoi sogni venivano da questa terra... tutto quello che so mi parla attraverso questa terra (Griffin 1978, p. 227).

Così scriveva nel 1978 Susan Griffin nell'Opera *Women and Nature: The Roaring Inside Her*, un testo fondativo del pensiero ecofemminista. In questo "poema che include la storia" (Cantrell 1996, p. 198), alternando scenari dell'oppressione delle donne e della natura, l'autrice ripercorre la storia della civiltà occidentale. Il legame che quella tradizione aveva stabilito tra le donne e la natura, a parere di Griffin, doveva essere rovesciato in senso positivo e assumere un significato liberatorio. Acquisire una coscienza profonda delle nostre origini, del nostro presente e del nostro fine – suggerisce inoltre l'autrice – significa acquisire piena consapevolezza dell'interconnessione con ogni singola pianta, animale e vita umana, formando un corpo unico col pianeta. *Woman and Nature* toccava temi che sarebbero stati

¹ Per una rassegna degli studi e una ricostruzione dei movimenti e dei temi affrontati dalla riflessione aggiornata alla metà degli anni Novanta rimando al lavoro di Mary Mellor (1997). Per una sintesi in lingua italiana si veda Maria Alberta Sarti (1999).

ripresi nel corso degli anni successivi: il rapporto tra esseri umani e animali, la responsabilità della scienza e della tecnologia nella distruzione dell'ambiente. In quegli anni la natura divenne una questione femminista. Lo affermava con grande forza Rosemary Ruether nel 1975:

Le donne devono rendersi conto che per loro non ci può essere liberazione né ci può essere soluzione alla crisi ecologica all'interno di una società il cui modello fondamentale di relazioni è quello del dominio. Esse devono unire le rivendicazioni del movimento femminile con quelle del movimento ambientalista per proporre una radicale riorganizzazione delle relazioni socioeconomiche fondamentali e rivedere i valori della moderna società industriale (Ruether 1975, p. 204).

I movimenti ambientalisti ai quali molte femministe guardavano con interesse erano un fenomeno nuovo, ma già molti anni prima la connessione tra il mondo delle donne, la casa, e l'ambiente naturale era stata al centro dell'attività e del pensiero di una donna americana: Ellen Swallow (1842-1911). Chimica, esperta di mineralogia e di nutrizione, la prima donna ad essere ammessa al Massachusetts Institute of Technology, per prima, nel 1892, usò il termine "ecologia" in senso moderno. Con esso intendeva "lo studio di ciò che circonda gli esseri umani nelle conseguenze che produce sulla loro vita", un concetto che includeva l'umanità all'interno della natura, a differenza di Ernest Haeckel il quale con il termine ecologia – da lui stesso coniato nel 1866 – intendeva lo studio scientifico di un mondo esterno agli esseri umani e da essi non influenzato (Merchant 2003, p. 1053). La purezza dell'acqua, dell'aria, la qualità del cibo erano per Swallow i fondamenti della "ecologia" o "economia della casa". Ogni individuo, famiglia, attività umana poteva alterare o conservare i cicli naturali. Il suo lavoro pionieristico, tuttavia, fu svalutato come una sorta di "economia domestica" e presto dimenticato.

Nel 1962 fu l'opera di un'altra donna, *Silent Spring* di Rachael Carson, a gettare i semi del moderno movimento ecologista. Denunciando le conseguenze sulla vita umana e animale degli insetticidi e di altri "elisir di morte", la biologa americana ricordava la maggior vulnerabilità delle donne e dei bambini all'inquinamento (Carson 1999, p. 204). In una prosa poetica che rifletteva il suo amore per la natura, Carson muoveva alla scienza una critica radicale che anticipava quella dell'ecofemminismo contemporaneo: la volontà di dominio sulla natura, concepita come pura risorsa, stava distruggendo la vita sul pianeta.

Svalutata e derisa negli ambienti governativi e industriali, l'opera di Carson ebbe una grande influenza sui movimenti che, un decennio più tardi, videro la luce negli Stati Uniti. In quei movimenti – femministi, pacifisti, antinucleari, animalisti, ambientalisti – infatti, si andò progressivamente affermando la consapevolezza che l'ideologia che giustifica l'oppressione in base alla razza, alla classe, al genere, alla sessualità, alla specie, è la stessa che sancisce il dominio sulla natura. Una tale consapevolezza si accompagnava ad un nuovo modo di percepire e vivere il legame con la natura, al bisogno di nuovi simboli e nuovi linguaggi; espressioni come "terra madre" o "guarire la terra", divennero frequenti così come i riferimenti alle antiche religioni e ai miti.

Anche in campo letterario il tema del rapporto tra oppressione delle donne e dominio sulla natura acquisì grande rilievo, in particolare nell'utopia femminile e femminista. Riprendendo l'immagine centrale dell'opera di Carson, la natura è

spesso descritta come silenziosa; gli umani non sanno più ascoltare il suo linguaggio. Solo quando inizieranno a “sentire” la natura potranno agire per preservarla. Attraverso gli espedienti narrativi della letteratura fantastica, nei romanzi e nei racconti utopici le donne vivono in sintonia con la natura in un intreccio dinamico, spirituale e comunicativo e sviluppano liberamente quelle qualità femminili che il potere patriarcale da sempre soffoca in loro.

Pur nella varietà dei temi trattati e delle trame, la letteratura utopica femminista ha contribuito a decostruire la cultura patriarcale, ha svelato le incongruità del pensiero su cui si fonda, lo ha minato con la sottile arte dell’ironia, ha contribuito a diffondere una sensibilità ecologica ed ha anticipato o sviluppato i temi della riflessione ecofemminista (Moylan 1986).

Com’è noto, il termine ecofemminismo compare per la prima volta nel 1974 in uno scritto di Françoise d’Eaubonne, *Le féminisme ou la mort*. In esso la femminista francese si soffermava sui costi ambientali dello “sviluppo” e individuava nelle donne i soggetti del mutamento. Nel 1978 fondò il movimento *Écologie et Féminisme* che ebbe scarsa risonanza in Francia, ma che susciterà un grande interesse in Australia e negli Stati Uniti. Sempre nel 1974 appare un breve scritto dell’antropologa statunitense Sherry Ortner che diverrà un punto di riferimento fondamentale del pensiero ecofemminista. In *Is Female to Male as Nature Is to Culture?*, Ortner, prendendo le mosse dall’universalità della subordinazione femminile in tutte le culture, invitava a indagare in profondità le origini della violenza e, per tracciarne la storia, proponeva di risalire alle differenze inscritte nel corpo. L’uomo, che manca di funzioni creative naturali, deve (o ha l’opportunità di) affermare la propria creatività artificialmente, attraverso la tecnica. “Così facendo, crea oggetti relativamente durevoli, eterni, trascendenti, a differenza delle donne che creano semplicemente esseri umani, effimere creature mortali” (Ortner 1974, p. 75). Questo spiegherebbe, secondo l’autrice, perché le attività volte a sopprimere la vita (le armi sono stati i primi artefatti) hanno sempre goduto di grande prestigio, mentre quelle femminili volte a creare e a conservare la vita sono state svalutate.

“Quali sono le relazioni storiche e teoriche tra le donne e la natura e gli uomini e la cultura? Come si deve rispondere alle questioni poste da Sherry Ortner?”. Con queste domande ancora nel 1984 si apriva il numero monografico della rivista “*Environmental Review*” dedicato alle donne e all’ambiente², ma già nel 1974 l’ecofemminismo, ed in particolare i temi culturali e spirituali, diventarono oggetto di studi accademici, corsi universitari e convegni. Nel 1974 si svolse a Berkeley un convegno dal titolo: *Woman and Environment* organizzato da due geografe, Sandra Marburg e Lisa Watkins. Nel marzo 1980 ad Amherst, nel Massachusetts, si tenne il convegno dal titolo *Women and Life on Earth* a cui parteciparono le rappresentanti dei movimenti in difesa dell’ambiente che si erano diffusi in tutto il mondo.

Negli Stati Uniti, in particolare, negli anni che separano i due convegni, la protesta contro la produzione di energia nucleare e la guerra avevano raggiunto il loro apice ed erano nate numerose associazioni femminili in difesa dell’ambiente e della salute; nel 1977 era sorta la Women of All Red Nations (WARN) – un movimento in cui le donne si presentavano come guide spirituali delle comunità – per protesta-

² Il numero monografico dal titolo *Women and Environment* era curato da Carolyn Merchant.

re contro la sterilizzazione forzata delle donne native, la sottrazione della terra delle riserve, la localizzazione delle industrie pericolose nei territori indiani. Nel 1980 l'associazione lanciò l'allarme per l'aumento delle nascite di bambini deformi e degli aborti prematuri a causa delle scorie radioattive. Nel 1978 Lois Gibbs, a Love Canal, nello stato di New York, diede avvio alla lotta contro la discarica di rifiuti tossici responsabile di danni gravissimi alla salute degli abitanti e nel 1981 fondò la Citizens Clearinghouse for Hazardous Waste (CCHW) che promosse quattro mila campagne in diversi centri del paese contro i rifiuti tossici (Mellor 1997, p. 22). Nelle proteste contro i rifiuti tossici e i pesticidi le donne erano le protagoniste indiscusse. Il corpo, la casa, le comunità, sono luoghi dell'esperienza e della contestazione femminile negli Stati Uniti, Canada, Australia, Svezia (Merchant 1995, pp. 139-145) e più tardi anche in Europa e in Italia.

Dell'impatto ecologico e delle sue conseguenze si fa esperienza attraverso il corpo, nella malattia, nella morte precoce, nei danni congeniti e in una compromessa crescita del corpo infantile. Le donne subiscono le conseguenze di questo impatto in modo proporzionalmente maggiore nel loro corpo (diossina nel latte, aborti) e nel loro ruolo di nutrici e di persone che si prendono cura degli altri. Per le ecofemministe allora le preoccupazioni per la salute del pianeta sono direttamente connesse alle esperienze corporee delle donne. Rivalutare quelle esperienze è cruciale per l'avvento di un mondo post patriarcale (Mellor 1997, p. 2).

Negli anni Settanta i movimenti femminili che si svilupparono in tutto il mondo in modo spontaneo rivelarono la connessione tra la salute e la vita delle donne e la distruzione della natura. La consapevolezza della vulnerabilità femminile di fronte al degrado ambientale e la volontà di avere voce nei processi decisionali accomunavano quelle lotte sorte spontaneamente.

Nel 1973 prendeva avvio il movimento *chipko* in difesa delle foreste dell'Himalaya e dell'economia di sussistenza portata avanti dalle donne in armonia con la natura. Nel 1977 Wangari Maathai dava inizio al progetto di riforestazione in Kenya i cui obiettivi principali erano la promozione di una immagine positiva delle donne e della loro autonomia (Weber 1988; Michaelson 1994; Shiva 2002; Maathai 2006; Maathai 2010).

Tra il 1980 e il 1981 due eventi di grande rilievo resero visibile il movimento a livello internazionale: nel 1980 a Washington duemila donne circondarono il Pentagono per protestare contro il nucleare e nel 1981 si svolse la protesta alla base missilistica di Greenham Common in Inghilterra. Il possibile annientamento del pianeta a causa di una tecnologia distruttiva fu tra le prime preoccupazioni di quelle proteste. Il tema del rapporto tra scienza, donne, natura fu tra i primi a cui si rivolse l'attenzione del pensiero ecofemminista.

Il genere e la scienza

Nel 1980 appare negli Stati Uniti una ricerca che ha dato una svolta decisiva agli studi storici e alla riflessione ecofemminista: *The Death of Nature. Women, Ecology and the Scientific Revolution*, di Carolyn Merchant. Le connessioni millenarie tra donne e natura – scrive l'autrice nell'*Introduzione* – a partire dagli anni Sessanta erano state riportate in primo piano dalla simultaneità dei movimenti ecologisti e femministi. Le nuove preoccupazioni sociali alla base dei due movimenti ave-

vano gettato le basi per una nuova alleanza e posto nuovi problemi intellettuali e storici. L'antica identità della natura come madre nutrice spinse a collegare la storia delle donne alla storia dell'ambiente.

La storia femminista nel senso più ampio richiede che noi guardiamo al processo storico con occhi egualitari, vedendolo *ex novo* dal punto di vista non solo delle donne ma anche dei gruppi sociali e razziali, e dell'ambiente naturale: le risorse, in precedenza non riconosciute, su cui sono stati costruiti la cultura occidentale e il suo progresso. Scrivere la storia da un punto di vista femminista vuol dire capovolgerla: ossia vedere la struttura sociale dal basso e proporre alternative ai valori prevalenti (*Ivi*, pp. 31-32).

A partire dal dilemma ambientale e dalle sue connessioni con la scienza e la tecnologia, Carolyn Merchant ricostruiva il processo di formazione di una visione del mondo e di una scienza che, riconcettualizzando la natura come una macchina anziché come organismo vivente, sanzionarono il dominio dell'uomo sulla natura e sulla donna. La "morte della natura", la sua percezione come materia inerte si rese necessaria per eliminare ogni remora morale allo sfruttamento accelerato e indiscriminato delle risorse naturali e umane. Riducendo gli esseri viventi a macchine da studiare, su cui sperimentare, separando ragione ed emozione e stabilendo la superiorità della razionalità astratta, il pensiero scientifico dissocia l'uomo dalla donna, gli animali, la natura, femminilizza la natura e naturalizza le donne. La natura e le donne esistono per i bisogni degli uomini.

La natura animata vivente morì, mentre il denaro inanimato morto fu dotato di vita. Capitale e mercato avrebbero assunto sempre più gli attributi organici della crescita, della forza, dell'attività, della gravidanza, della debolezza, del decadimento e del collasso, oscurando e confondendo le nuove relazioni sociali sottostanti della produzione e della riproduzione che rendono possibili la crescita e il progresso sociali. La natura, le donne, i negri e i lavoratori salariati furono avviati al nuovo status di risorse "naturali" e umane per il sistema del mondo moderno. Forse l'ironia ultima in queste trasformazioni fu il nuovo nome dato loro: razionalità (*Ivi*, p. 353).

Negli anni successivi, e in particolare dal 1985 al 1989, la riflessione ecofemminista su scienza, donne, natura si arricchì dei contributi importanti di tre fisiche. Nel 1985 apparve il volume di Evelyn Fox Keller *Reflections on Gender and Science* tradotto in italiano e pubblicato da Garzanti nel 1987 con il titolo *Sul genere e la scienza*.

"Quanta parte della scienza è vincolata all'idea della mascolinità e che cosa significherebbe per la scienza se così non fosse?", questo il quesito che la biofisica matematica americana si era posta già negli anni Settanta e a cui tentava di rispondere con i saggi raccolti nel volume. La sua analisi prende le mosse dalla critica di due stereotipi fondamentali che agiscono nel rapporto tra donne e scienza: il primo è quello che fa coincidere l'oggettività con la mascolinità e la soggettività con la femminilità, il secondo è quello che individua nella scienza un'attività umana priva di valori e di connotazioni emotive.

Nel 1989 il volume della fisica indiana Vandana Shiva, *Staying Alive*, tradotto l'anno successivo in italiano, faceva conoscere le conseguenze di quello che chiamava il "malsviluppo" ("maledevelopment", sviluppo maschile) sulla vita delle donne e sulla natura nel subcontinente indiano. Prendendo le mosse dalle osservazioni di Gandhi sulla conoscenza ridotta a forma di potere, Shiva criticava 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. Il riduzionismo scientifico, che si fonda sulla frattura violenta, genera disuguaglianza, dominio, povertà. Con il “malsviluppo” la foresta viene separata dal fiume, il campo dalla foresta, gli animali dalle culture generando e diffondendo la morte.

Nello stesso anno apparve in Italia l’opera di Elisabetta Donini, *La nube e il limite. Donne, scienza, percorsi nel tempo*. Anche in Italia, infatti, il nesso donne/scienza era stato affrontato dai movimenti femminili a partire dal 1976, dopo il disastro di Severo, e poi nel 1986, dopo quello di Cernobyl, quando emerse un senso nuovo di responsabilità ambientale e una nuova coscienza del limite. Un evento decisivo, ricorda Donini, fu il seminario organizzato il 4 luglio 1986 dalla sezione femminile del Pci dal titolo: *Scienza, potere, coscienza del limite. Dopo Cernobyl: oltre l’estraneità*. Le donne, scrive la fisica italiana, rielaborarono collettivamente “il loro sguardo sulla scienza e sulla tecnica in coerenza con il “partire da sé”.

Dopo Cernobyl, le donne scese in piazza parlavano un linguaggio di una banalità quasi sfrontata: il latte, l’insalata, il bucato, le scarpe dei bambini...Ma proprio attraverso quell’insorgere della vita corrente contro le grandi strategie tecnico-scientifiche si è incuneata la capacità di esercitare una rottura drastica negli assetti tradizionali del sapere e del potere (Donini 1990, p. 9).

Il presupposto fondamentale della scienza, ovvero che le esperienze individuali possono ricomporsi in una rappresentazione astratta del reale, di rilevanza universale è stato dunque sfidato dai movimenti e dal pensiero delle donne sulla base delle esperienze concrete di quegli anni. I canoni dell’universalità e dell’oggettività andavano ridiscussi perché contraddetti “nel profondo dalla loro intrinseca parzialità di genere” (Donini 1990, p. 19). Questo capovolgimento di prospettiva prodotto dai movimenti delle donne ha avuto esiti di grande rilievo in ogni ambito disciplinare.

Filosofia ed etica

Già alla fine degli anni Ottanta l’ecofemminismo si presentava come una teoria filosofica distinta che proponeva una sintesi nuova dei diversi paradigmi del femminismo moderno. Gli ambiti della riflessione spaziavano già allora dalla storia, alla filosofia della scienza, alla teologia, alla critica epistemologica, all’etica, all’economia. In decine di volumi e in centinaia di saggi le varie autrici, pur nella diversità dei loro approcci, avevano messo a fuoco le tematiche che avrebbero trovato un grande sviluppo negli anni Novanta. Nel tracciarne un breve quadro mi limiterò a mettere in evidenza i fondamenti comuni.

Un primo punto di riferimento importante fu uno scritto, apparso nel 1987, della filosofa americana Karen Warren la cui riflessione, insieme a quella dell’australiana Val Plumwood, ebbe una grande influenza. In *Feminism and Ecology: Making Connections*, Warren invitava le femministe a rivolgere la propria attenzione ai problemi ecologici e individuare le connessioni tra il degrado ambientale, il sessismo e altre forme di oppressione sociale. L’ecofemminismo, sosteneva, era una visione filosofica, una tendenza etica e un movimento politico.

L’attuale dibattito femminista sull’ecologia solleva importanti e opportune questioni sull’adeguatezza teoretica delle nostre principali versioni del femminismo: liberale, marxista,

radicale, socialista. [...] Se l'ecofemminismo è vero o almeno plausibile, allora ciascuna delle quattro correnti principali è inadeguata, incompleta o problematica come base teoretica per l'ecofemminismo (Warren 1987, p. 3).

Nel 1991 la rivista di filosofia femminista "Hypatia" dedicava un numero speciale all'ecofemminismo, in seguito pubblicato in volume. Tutti i temi della riflessione femminista ed ecofemminista: la critica del razionalismo, il nesso donne/natura nelle tradizioni teologiche e filosofiche occidentali, l'etica della cura, la questione animale venivano affrontati con un taglio filosofico-culturale volto a valorizzare le differenze e le interconnessioni. "Le analisi ecofemministe sono strutturalmente interculturali", scriverà più tardi Karen Warren.

Ciò che rende l'ecofemminismo multiculturale è il fatto che esso include nella sua analisi della connessione donne-natura, l'inestricabile interconnessione di tutti i sistemi sociali di dominio, per esempio, il razzismo, il classismo, l'etnocentrismo, l'imperialismo, il colonialismo e le discriminazioni rispetto all'età, alle preferenze affettive, e così via. Tiene in considerazione le diverse culture (Warren 1994, p. 2).

Ad accomunare le varie autrici e autori è la convinzione che la vita sulla terra sia una rete di interconnessioni e che non esista una gerarchia naturale; la gerarchia è una creazione degli esseri umani che viene proiettata sulla natura e usata per giustificare l'oppressione: sessuale, sociale, razziale e così via. Pertanto, sul piano teorico, l'ecofemminismo cerca di mostrare tutte le connessioni tra le varie forme del dominio e la sua pratica è non gerarchica; tra le varie correnti di pensiero è la più inclusiva. Infatti, nella loro analisi dell'oppressione, i socialisti, le femministe, gli animalisti, ecc. operano distinzioni tra gruppi di oppressori e dominati. Sono teorie escludenti che, non cogliendo in profondità la complessità del dominio, creano a loro volta nuove categorie di alterità, consentendo il perpetuarsi di un modo di pensare oppositivo. Sessismo, razzismo, classismo, specismo, androcentrismo, sono sistemi di oppressione che si rafforzano reciprocamente e conducono alla degradazione della vita e alla distruzione della natura (Warren 1996). Ciò che i gruppi oppressi hanno in comune – donne, popoli colonizzati, poveri – è il fatto che ciascuno è stato equiparato alla natura, considerato parte della natura, al fuori della sfera della ragione e della storia. La categoria della "natura" è in primo luogo una categoria politica. Porsi dal punto di vista femminile dunque non rispecchia una volontà di contrapposizione, bensì quella di osservare e interpretare il mondo da un'altra prospettiva, dal basso e la prospettiva di genere è quella che meglio consente di mettere a nudo l'intreccio dei rapporti di dominio.

Tra i popoli bianchi, i popoli di colore, i poveri, i bambini, gli anziani, i colonizzati e altri gruppi umani minacciati dalla distruzione dell'ambiente, sono coloro che appartengono al genere femminile che affrontano i rischi maggiori e subiscono i danni incomparabilmente maggiori rispetto a coloro che appartengono al genere maschile (Warren 2000, p. 2).

Il dominio sulle donne è naturalmente al centro di ogni interpretazione femminista del dominio, ma è anche un modello illuminante e ben teorizzato per ogni altra forma di dominio poiché gli oppressi sono al contempo femminilizzati e naturalizzati (Plumwood 1994, p. 73).

Pur nella diversità di approcci, l'interesse delle varie autrici è rivolto al quadro concettuale generale che autorizza tutte queste forme di oppressione e che definisce "patriarcato". I quadri concettuali patriarcali, che sono anche i presupposti teorici

della scienza moderna e della filosofia, sono caratterizzati dalla gerarchia e dai dualismi oppositivi: alto/basso, maschio/femmina, mente/corpo, cultura/natura, ragione/emozione, azione/passività, universale/particolare, libertà/necessità, civilizzato/primitivo, pubblico/privato, soggetto/oggetto, laddove il primo termine è associato agli uomini ed è elevato, il secondo è associato alle donne ed è svalutato. L'elenco potrebbe a lungo continuare; ogni distinzione può essere trattata come dualismo e divenire una vera e propria arma concettuale costantemente rielaborata e raffinata. Sulla natura del dualismo si è soffermata Val Plumwood in *Feminism and the Mastery of Nature*. Ogni dualismo – scrive la filosofa australiana – è connesso agli altri in modo da formare un labirinto di nessi oppressivi legati dalla struttura logica caratterizzata dall'esclusione e dalla negazione. Il dualismo infatti non è solo una dicotomia o una gerarchia, che possono essere contingenti e superabili, ma un modo di pensare che rende l'eguaglianza e la relazione impensabile. Un dualismo è una relazione di separazione e di dominio caratterizzata da un'esclusione radicale non aperta al mutamento. La religione, la filosofia, la scienza, i simboli culturali, i modelli sociali, le norme sessuali, l'educazione, l'economia riflettono questa logica del dominio che pone l'esistenza degli uomini in primo piano, e sospinge quella delle donne sullo sfondo, e la concepisce come non essenziale, senza fini propri (Plumwood 1993, pp. 41-59).

Dalla priorità data al pensiero astratto, dalla sfera della libertà di Aristotele nella vita della polis come contrapposta alla sfera della necessità nel mondo dell'oikos, dalla distinzione liberale tra pubblico e privato, il mondo degli uomini è stato costruito in opposizione al mondo della natura e a quello delle donne. Essere uomini significa dissociarsi dal femminile e da quello che rappresenta: debolezza, cura, inclusione. La mascolinità può essere raggiunta attraverso l'opposizione al mondo concreto della vita quotidiana, fuggendo dal contatto con il mondo femminile della casa verso il mondo maschile della politica o della vita pubblica. Questa esperienza di due mondi giace al cuore dei dualismi oppositivi. Il dualismo nasce dalla negazione della dipendenza da un "altro" subordinato. Perché potesse emergere l'immagine dell'uomo superiore, attivo, autonomo, creatore della cultura e della tecnologia, occorreva oscurare e svaloriare il femminile. Solo separando la cultura dalla natura poteva emergere l'ordine patriarcale dell'uomo autosufficiente che si crea da sé, un ordine simbolico fondato sulla violenza nei confronti delle differenze tradotte in inferiorità. La violenza fondativa dagli esiti micidiali, infatti, come ha scritto Adriana Cavarero,

è l'universalizzarsi e il pretendersi assoluto di uno solo dei due sessi della razza umana, che fonda su se stesso la civilizzazione e l'ordine politico e comincia a dislocare dalla sua centralità tutte le differenze, compresa soprattutto la differenza sessuale. Questa dinamica, questo modello, attraversa tutta la cultura occidentale (Cavarero 2007, pp. 40-41).

La modernità – continua Cavarero – ha inventato la categoria dell'individualismo perfetto, indipendente e padrone di se stesso.

L'ecofemminismo, al contrario, ponendo l'enfasi sull'interconnessione di tutte le forme di vita, offre una teoria etica basata non già sulla separazione o sull'individualismo astratto, ma sui valori dell'inclusione, delle relazioni, sulla valorizzazione della conservazione della vita e della maternità, partendo dalla consapevolezza della vulnerabilità di ciascuno (Pulcini 2009). L'immagine ricorrente

nella letteratura ecofemminista è quella del tessere e del filare e l'etica che ad esso si ispira è stata definita un "quilt in the making", "un processo simile al patchwork, composto dai ritagli offerti da persone che vivono in diverse condizioni socio-economiche, culturali e storiche [...]. Il disegno che emergerà dipenderà dalle esperienze di vita, dalle questioni etiche e dagli specifici contesti socio-economici e storici di chi ci lavora" (Warren 2000, pp. 66-68; Kheel 2008, p. 214). L'etica ecofemminista si basa in primo luogo sull'empatia, sulla capacità di sentire e di ascoltare.

Percepire ogni "io" istante per istante come il centro di condensazione provvisorio di una rete di interdipendenze rinvia alle idee di processo, cambiamento, divenire: non certo di stabilità e di ordine da conservare. [...] Da un lato c'è quindi un modo di porsi nettamente antagonista all'esistente; dall'altro il tentativo di far sì che soggettività diverse trovino tutte spazio per esprimersi (Donini 1990, p. 239).

Essa prende le mosse dalle esperienze corporee legate alla maternità e intende il corpo come fonte di conoscenza, non già come pura biologia. Non è possibile, infatti, separare la capacità di dare la vita dalle donne e dal loro corpo, quel corpo che è stato derubato dalle sue dimensioni culturali, umane e spirituali e che è manipolato, torturato e mercificato. Riconoscendo che le esperienze corporee collocano le donne nei confronti della natura in modo diverso rispetto agli uomini, le varie autrici hanno messo in rilievo un diverso modo di conoscere, di apprendere e di sentire. Sentire la interrelazione con i viventi e la natura richiede un'intensa attenzione alla realtà dell'altro, richiede forza di concentrazione e di giudizio, capacità di cogliere le esperienze altrui. L'etica ecofemminista è una pratica emozionale e intellettuale, un'etica della compassione che include tutti i viventi (Donovan 1996)³.

Nel delineare il passaggio da una società dominata dall'ordine simbolico della morte a una orientata verso la vita, da un modo di pensare lineare e frammentato, astratto, dominato dalle opposizioni ad un modo di pensare rispettoso della soggettività, dell'individualità; da una politica fondata sulle categorie universalistiche, ad una che abbia a che fare con la pluralità e le differenze, le ecofemministe hanno posto un'enfasi particolare sul carattere simbolico del materno, ovvero su ciò che rappresenta: il dono, la cura, l'accoglienza dell'altro come singolarità irripetibile. Nel far questo tutta la tradizione occidentale viene messa in discussione. Infatti, come ha scritto Adriana Cavarero,

La prima operazione della filosofia consiste nell'ignorare la nascita, e quindi ignorare il luogo dell'Apparizione dell'unicità della singolarità incarnata, dove la singolarità incarnata stessa (il

nuovo bambino, la nuova bambina) hanno una realtà e una relazione imprescindibile. Si dice: quando si muore, si muore soli; ma non si può dire: quando si nasce si nasce soli [...]. Quindi il nato, la nata, sono una soggettività relazionale, impediscono la teorizzazione di una singolarità che sia individualismo (Cavarero 2007, p. 73).

³ Su antispecismo ed ecofemminismo rimando a A. Zabanati, *Ecofemminismo e questione animale: una introduzione e una rassegna*, in questo numero della rivista.

L'ecofemminismo è femminista?

L'enfasi sul valore simbolico del materno ha suscitato non poche perplessità e incomprensioni. Dopo oltre un secolo di lotte per i diritti civili e sociali, molte femministe hanno visto nella centralità della maternità una rivalutazione dei ruoli tradizionali delle donne, un pericolo di essere risospinte tra le pareti domestiche, equiparate alla natura e allontanate dalla cultura. Come ha scritto recentemente Janet Bihel, esponente dell'ecologia sociale:

L'ecofemminismo traffica con stereotipi patriarcali: si è appropriato di un antico insulto, presentandolo come un complimento. Stereotipi utili a giustificare, nel corso del XIX secolo, l'ideologia delle "sfere separate", che aveva limitato all'universo domestico le scelte di vita delle donne, mentre ne dorava le sbarre della prigione con omaggi inneggianti alla loro superiorità morale (Bihel 2011, p. 20).

Nell'opera di dieci anni prima, in cui prendeva le distanze dall'ecofemminismo, *Rethinking Ecofeminist Politics*, Bihel scriveva:

Su questo punto tutte le donne ragionevoli si trovano ad un bivio. Vorranno mistificare le virtù domestiche dell'oikos, enfatizzare la loro particolarità, calunniare le tradizioni più generose della democrazia "maschile" o "patriarcale" e alla fine degradare qualsiasi progresso raggiunto dall'umanità nel suo insieme? Oppure, adotteranno un approccio più generoso unendosi ad altri – uomini e donne – in un comune progetto di liberazione e di risanamento ecologico? Questo progetto non potrà mai essere formulato meramente in termini di valori domestici, di arretramenti atavistici e mistici [...] o di diretta o indiretta denigrazione della ragione, della scienza e della tecnologia come "maschili" e "patriarcali" (Bihel 1991, pp. 156-157).

Ricordando che l'enfasi sull'aspetto simbolico del materno non significa imprigionare le donne nella mistica della femminilità, alcune ecofemministe hanno osservato che queste critiche rivelano la persistenza anche nel femminismo della logica oppositiva delle scelte obbligate. Le donne – ha scritto Val Plumwood – si sono sempre trovate di fronte ad una scelta inaccettabile: o rifiutare, o accettare il modello dominante; un dilemma che presuppone e ripropone una visione dualistica della realtà. Al contrario, sia gli uomini che le donne devono essere considerati come parti dell'umanità e della cultura umana, ma entrambi devono rifiutare la logica del dualismo.

Solo un approccio non dualistico può aprire una terza via che non costringa le donne a scegliere tra una acritica partecipazione ad una cultura dualistica e patriarcale e l'accettazione di un'antica, oppressiva identità come "terre madri", al di fuori e in opposizione alla cultura, non pienamente umane. [...] Poiché la riproduzione non è concepita come un atto creativo, non l'atto di un agente, diventa qualcosa che non è intrapresa, ma a cui ci si sottopone [...]. Il corpo stesso finisce così per essere percepito come oppressivo, lo strumento di una natura invadente che soffoca la soggettività umana, che può solo essere controllato o trasceso (Plumwood 1993, p. 20, 38).

L'enfasi sulla maternità va quindi 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 (*Ivi*, p. 21).

Valorizzazione della maternità, inoltre, non significa sottovalutazione della questione della sovrappopolazione a livello mondiale, al contrario, essa è stata una del-

le prime preoccupazioni ecofemministe; non bisogna dimenticare, infatti, che la già citata opera di Françoise d'Eaubonne, *Le féminisme ou la mort*, poneva in primo piano il tema dell'eccesso di popolazione. Auspicando l'avvento di un nuovo umanesimo, così scriveva a proposito delle due minacce di morte immediate che incombevano sul mondo, la distruzione dell'ambiente e l'eccesso delle nascite:

Da quando l'uomo si impadronì del suolo, quindi della fertilità (più tardi dell'industria) e del ventre della donna, quindi della fecondità, era logico che l'eccessivo sfruttamento dell'uno e dell'altra conducessero a questa doppia minaccia: eccesso delle nascite e distruzione dell'ambiente (D'Eaubonne 1974, p. 221).

Non si trattava di far rivivere una forma di matriarcato, ma della distruzione del potere da parte delle donne. Da allora, le ecofemministe hanno insistito in più occasioni sul cosiddetto tema demografico, sulle conseguenze drammatiche, in primo luogo per le madri e i bambini, del mancato controllo della propria fertilità da parte delle donne. I figli della guerra, le spose bambine, il traffico di ragazze a scopo di matrimonio non sono che la punta di un iceberg delle enormi sofferenze che le donne in tutto il mondo patiscono a causa di maternità imposte. Sofferenze che solo la banalità del male che pervade la nostra società può accettare di ignorare. Negli ultimi anni la riflessione femminista, inoltre, si è rivolta a tutte 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 l'arma più lenta e silenziosa della trascuratezza e dell'abbandono⁴.

Ecofemminismo, ecologismo, socialismo

Il tema della sovrappopolazione è stato oggetto di un aspro dibattito tra ecofemminismo ed ecologia profonda, la filosofia che sostiene il valore intrinseco delle realtà naturali e ritiene indispensabile la rinuncia a qualsiasi forma di antropocentrismo. Poiché il diritto alla vita di ogni essere vivente è assoluto, il nuovo equilibrio ecologico non può che passare attraverso la riduzione della popolazione umana. Come si rapporta l'ecologia profonda in questa sua impostazione con la condizione di oppressione sessuale delle donne? Con l'enfasi posta sull'antropocentrismo, questa corrente di pensiero – hanno sostenuto le autrici e gli autori intervenuti nel dibattito – trascura di indagare le relazioni di dominio tra gli esseri umani, lo considera irrilevante perché il suo superamento non supererebbe l'antropocentrismo (Salleh 1984, 1992; Birkeland 1993; Cuomo 1994). Se il pensiero ecologico, ed in particolare l'ecologia profonda, critica l'antropocentrismo, il pensiero ecofemminista critica l'androcentrismo. L'antropocentrismo infatti è il sintomo di un problema più profondo, di un dominio più pervasivo, il dominio patriarcale. Non si possono comprendere le cause del degrado ecologico, della so-

⁴ Vandana Shiva, in particolare, si è soffermata sulle cause economiche della violenza e ci ha ricordato che le donne, qualora venga meno l'accesso alle risorse che consentono loro di svolgere il lavoro di sussistenza, sono percepite come inutili. Così, i mutamenti portati dalla nuova divisione internazionale del lavoro e il conseguente impoverimento delle comunità hanno riportato in vita l'usanza della dote, un peso che le famiglie non vogliono e non riescono a sopportare (Shiva 2002, pp. 23-126).

vrappopolazione senza tenere in considerazione le disuguaglianze di genere, senza indagare la natura complessa del dominio. L'ecofemminismo dunque, è "più profondo dell'ecologia profonda", affermava Ariel Salleh in un saggio che ha dato avvio al dibattito (Salleh 1984, 1992)⁵.

L'oppressione delle donne si manifesta in primo luogo nello sfruttamento e nella subalternità sessuale. L'insistenza su un'immagine di virilità che associa il prestigio maschile ad una sessualità attiva, i significati religiosi e morali connessi alla maternità, le difficoltà di ogni genere che le donne incontrano nella contraccezione, rendono loro difficile e alle volte impossibile sottrarsi ai rapporti sessuali e alla maternità. In una condizione di mancanza di libertà riproduttiva, i corpi delle donne diventano luoghi sperimentazione di tecniche di fertilizzazione in vitro, o vengono usati per produrre bambini destinati al trapianto di organi o al mercato delle adozioni.

Intervenendo nel dibattito sulla sovrappopolazione, Christine Cuomo ha scritto: "dal punto di vista dell'ecologia profonda, pensare umanamente è problematico nella misura in cui è un atto umano" (Cuomo 1994, p. 92), come se l'applicazione dell'etica alle relazioni umane fosse espressione di antropocentrismo. Spesso i fautori dell'ecologia profonda hanno rasantato la disumanità quando hanno avanzato l'idea che carestie e AIDS possono rappresentare "soluzioni necessarie" ai "problemi di popolazione". Al contrario – continuava Cuomo – l'etica ambientale e quella delle relazioni umane sono inseparabili.

Le analisi [dei sostenitori dell'ecologia profonda] sono gravemente carenti dal punto di vista dell'insieme dei fattori umani sociali, molti dei quali sono collegati a questioni di genere e di oppressione e che contribuiscono a determinare le dimensioni della popolazione così come lo sono le ipotesi sulla natura dell'impatto umano sull'ambiente alla base di molte teorie sulla "carryng capacity" del pianeta o sugli standards di vita (Cuomo 1994, p. 93).

"Poiché è un pensiero basato sull'astrazione e sul distacco, poiché è impersonale e cieco rispetto al genere e ignora il potere [...] finisce per perpetuare il dualismo che cerca di superare" (Birkeland 1993, p. 29), ovvero non si libera dalla logica oppositiva umanità/natura.

I toni del dibattito hanno spesso esacerbato le posizioni, ma la critica di fondo da parte dell'ecofemminismo all'ecologia profonda è che essa non si confronta con oppressione e sfruttamento all'interno delle comunità umane, considera l'umanità come una realtà indifferenziata e non comprende che l'antropocentrismo e altri atteggiamenti oppressivi verso la natura alimentano e sono alimentati dall'oppressione interna agli esseri umani.

Incapace di offrire un quadro di riferimento che possa riconoscere la interrelazione delle forme di oppressione, anche l'ecologia sociale, così come è stata formulata da Murray Bookchin, finisce per proporre una gerarchia di oppressioni. Il dominio sulla natura deriva in ultima analisi, secondo Bookchin, dal dominio degli umani sugli umani; il secondo precede il primo e pertanto deve essere eliminato per primo. La ragione è la suprema fonte dei valori, la base dell'identità umana. Definendo l'umanità come la "natura cosciente di se stessa", l'ecologia sociale incorpo-

⁵ Non mi soffermo sulle accuse di superficialità rivolte da alcuni esponenti dell'ecologia profonda all'ecofemminismo. Per la ricostruzione di questo dibattito rimando a Sessions (1996).

ra la natura nella sfera umana. Si sofferma sulla gerarchia all'interno della società umana e non riesce ad offrire una via per unire le varie critiche del dominio.

Se l'ecologia profonda ha giustamente criticato l'ecologia sociale per la centralità che nelle sue analisi assumono gli esseri umani, dal canto suo l'ecologia sociale ha giustamente criticato l'ecologia profonda per la sua incapacità di comprendere il ruolo delle gerarchie umane nella creazione di problemi ambientali (Plumwood 1993, pp. 165-189).

Il movimento ecologista, ha concluso Val Plumwood, manca ancora di una teoria coerente di liberazione degli esseri umani e della natura non umana. Lo stesso si può dire del socialismo. Anche in ambito socialista, a partire dal 1989, si è aperto un dibattito molto acceso sulle pagine della rivista "Capitalism, Nature, Socialism" sul rapporto tra ecosocialismo ed ecofemminismo (Salleh 1991; Mellor 1993). Alla svalutazione dell'ecofemminismo da parte di James O'Condor e Daniel Faber, che lo definiva un pensiero neoromantico ed essenzialista, e quindi regressivo, hanno risposto Lori-Ann Thrupp, Ariel Salleh e Mary Mellor. Con argomenti simili a quelli di Janet Bihel, O'Connor e Faber sostenevano che l'ecofemminismo si avvicinava al romanticismo perché era contro la scienza e la tecnologia e perché privilegiava il corpo rispetto alla mente (Condor-Faber 1989). Ribadendo le premesse fondamentali dell'ecofemminismo, le autrici hanno dimostrato che anche il pensiero ecologista che fa riferimento al marxismo resta imprigionato in una logica oppositiva.

Su questo punto – scrive Salleh a proposito dell'enfasi sul corpo – gli autori dimostrano la propria continuità con la tradizione giudeo-cristiana, baconiano-cartesiana, marxiano-sartriana. Tutte queste tradizioni di pensiero sono state mosse da una *comune volontà "maschile" di separarsi da e trascendere la nostra condizione terrena: quella che Marx chiamava la necessità. Eppure questa è la stessa episteme che ha separato l'economia dall'ecologia – una egemonia da cui gli ecosocialisti oggi devono imparare a liberarsi.*

E concludeva:

Molte donne hanno trascorso la parte migliore degli anni Settanta e Ottanta nel tentativo di indurre i loro fratelli socialisti a ripensare le categorie marxiste indifferenti al genere, con risultati zero. Sarebbe una vergogna se il dialogo tra le ecofemministe e gli ecosocialisti negli anni Novanta dovesse ripetere quella vecchia storia (Salleh 1991, p. 134).

L'anno successivo, sulle pagine della stessa rivista, in un intervento pubblicato anche nell'edizione italiana nel 1993, Mary Mellor affrontava, tra gli altri, il tema dell'essenzialismo. Quando le donne cercano di delineare una prospettiva che rifletta la loro condizione sociale – osservava – vengono accusate di essenzialismo.

Le differenze di approccio di uomini e donne verso la vita non sono definite da un qualche "essenzialismo" biologico, né riflettono "principi" universali maschili e femminili: riflettono le reali differenze di vita di uomini e donne, realtà di esperienza maschile contro realtà di esperienza femminile (Mellor 2003, p. 21).

"Un socialismo che non sfida il predominio economico e sessuale degli uomini sulle donne – concludeva – non costruirà mai una società egualitaria, né ecologicamente sostenibile (Ivi, p. 27).

L'essenzialismo, inoltre, un'accusa tanto ricorrente, anche in ambito femminista, quanto superficiale e volta quasi sempre a denigrare, in realtà è incongruente con i presupposti stessi del pensiero ecofemminista. Come ha messo in rilievo Janis

Birkeland, proviene da un modo di pensare patriarcale che considera la natura separata dalla cultura. Ad essere essenzialista è il patriarcato che nel maschile individua l'essenza della natura umana (Birkeland 1993, p. 26).

La formulazione di un quadro teorico che prende in considerazione l'oppressione delle donne nel contesto di una molteplicità di oppressioni è dunque, il punto di forza del pensiero ecofemminista; dotato di una coerente teoria dell'oppressione, è in grado di costruire una coerente teoria della liberazione.

Teologia e spiritualità

“Quando la spiritualità patriarcale associa le donne al corpo e alla natura ed enfatizza la trascendenza del corpo e del resto della natura, rende sacra l'oppressione”. Così Carol Adams introduceva il volume uscito nel 1993 dal titolo *Ecofeminism and the Sacred*. I saggi che compongono il volume affrontano il tema del sacro da varie prospettive religiose e filosofiche e affermano con forza che la spiritualità è una questione ecofemminista.

Nella convinzione che il dualismo che divide gli esseri umani dalla natura è connesso a quello che separa la materia dallo spirito e la politica dalla spiritualità, la teologia ecofemminista tende ad un modo diverso di vivere la spiritualità, una spiritualità terrena fondata sulle relazioni, la “compassione ambientale” e volta alla “ecogiusia”. Già negli anni Settanta Rosemary Radford Ruether in *New Woman/New Earth* (e successivamente in *Gaia and God* 1994) ed Elizabeth Dodson Gray in *Paradise Lost*, analizzando i costrutti teologici che contribuirono a rafforzare e giustificare l'oppressione delle donne e della natura, avevano invitato a pensare la coscienza umana non come originata in un mondo trascendente o che separa l'umanità dal resto della natura, ma piuttosto come un dono che la mette in grado di armonizzare i suoi bisogni col sistema naturale che la circonda e di cui fa parte. Una tale consapevolezza non può non mutare il concetto di Dio. Nella spiritualità ecofemminista Dio è la fonte immanente della vita che sostiene la comunità planetaria, è la matrice che sostiene la capacità di dare la vita da parte degli esseri umani, delle piante e degli animali in modo interdependente.

Le riflessioni teologiche femministe hanno avuto interessanti sviluppi in America Latina; l'ecofemminismo latino-americano, infatti, nasce in ambito teologico, fortemente influenzato dalla Teologia della Liberazione. Ciò che caratterizza la prospettiva femminista latino-americana è la critica alla struttura delle istituzioni ecclesiastiche, al carattere antropocentrico e androcentrico delle religioni giudeo-cristiane maggiormente diffuse nel continente e alla strumentalizzazione patriarcale del messaggio biblico da cui deriva la legittimazione della sottomissione della donna e dello sfruttamento della natura (Rees 2006).

Una delle esperienze più significative dell'ecofemminismo latino-americano è quella del collettivo delle donne cilene “Con-spirando”, ovvero respirare insieme, sentire la sincronia della vita. Fondato nel 1991, il collettivo ben presto intrecciò legami con altri gruppi femminili sorti in America Latina e, a partire dall'8 marzo dell'anno successivo, inizia la pubblicazione di una rivista: “Con-spirando”. Così Elena Aguila ne illustra gli scopi nell'editoriale del primo numero:

Ci impegniamo in un dialogo interreligioso che ci aiuti a recuperare il compito fondamentale della teologia che è quello di porre le domande essenziali sul significato ultimo. Siamo convinte che per realizzare rapporti di giustizia e uguaglianza dobbiamo celebrare le diversità e lavorare per un maggiore pluralismo nel mondo. A questo fine abbiamo bisogno di teologie che smascherino le gerarchie in cui viviamo, teologie che, piuttosto che fare opera di mediazione con i Misteri, celebrino ed esplorino il Sacro senza riduzionismi o universalismi (Rees 2003, pp. 150-151).

La ricerca di una spiritualità più autentica, di una teologia che possa rispecchiare le esperienze concrete delle donne, che consideri la terra sacra fonte della vita, la volontà di condividere l'angoscia per la distruzione dell'ambiente e la violenza, creare nuovi simboli, riti e nuove immagini di Dio sono al centro delle attività del collettivo. Ivone Gebara, teologa brasiliana e suora agostiniana attivamente impegnata nelle *favelas* di Recife, ha avuto una grande influenza sulle attività del collettivo e in generale sul pensiero ecofemminista latino-americano.

La vita delle donne povere latino-americane ispirata dal sentimento di condivisione del messaggio evangelico, ma "prigioniera della povertà e della subordinazione" è al centro della sua riflessione etica e teologica. "I poveri hanno un volto ed è il volto di una donna e dei suoi bambini", un'immagine che ha rappresentato il punto di partenza di gran parte del "lavoro teologico" di Gebara per una teologia incarnata che possa superare nella sfera etica il dualismo bene/male (Gebara 1993).

Al fine di liberare il cristianesimo dal patriarcato, la teologia ecofemminista latinoamericana propone una rilettura non sacrificale della redenzione. Liberata dall'immagine della crocifissione – sanzione della violenza nei confronti dei figli e affermazione del valore redentivo della sofferenza – l'interiorità femminile è in grado di produrre nuove simbologie, come è avvenuto nel collettivo: una donna che dà alla luce il suo bambino, un grande utero simbolo del corpo di Dio, un nido, un albero, una montagna, un fiume, un bambino affamato, un vecchio invalido, una donna campesina che fa il pane. Nella teologia ecofemminista il corpo femminile diviene testo sacro, parte di una grande rete in cui tutto è connesso e tutto è sacro. "Non esiste l'altro, l'altro sono io stessa" (Gebara 2003, p. 176).

Nel ripensare il simbolismo femminile le ecofemministe latino-americane si sono rivolte all'eredità delle religioni antiche e alle ricerche di Marija Gimbutas, la prima a connettere archeologia con la mitologia e la ricerca scientifica con la spiritualità.

Dobbiamo rifocalizzare la nostra memoria collettiva. Mai come ora è necessario poiché stiamo scoprendo che il sentiero del progresso sta estinguendo le condizioni stesse della vita sulla terra (Gimbutas 1991, p. vii).

La storia

La riflessione femminista ha costantemente interrogato la storia, in particolare la storia antica al fine di comprendere le origini e le cause dell'asimmetria tra i generi e della divisione sessuale del lavoro. Guardare al processo storico dal punto di vista degli oppressi, farli rientrare nella storia, ascoltare le loro voci, ricostruire la loro lotta per l'emancipazione, è imprescindibile per chiunque si ponga in una prospettiva di mutamento. Avvalendosi dei numerosissimi studi sull'origine del pa-

triarcato compiuti fin dall'Ottocento, le storiche hanno voluto risalire alla violenza originaria, hanno indagato in profondità il nesso tra dominio delle donne e sfruttamento della natura, tra sfruttamento delle donne e il paradigma dell'illimitata accumulazione e crescita, svelando l'intreccio di ingiustizie ed oppressioni in cui patriarcato e capitalismo si sono saldamente uniti.

Il dibattito sulla nascita e l'affermazione del patriarcato ha origini antiche, ma a partire dagli anni Settanta dell'Ottocento, sia in Europa che in America, trasse nuovo impulso dal fiorire di numerosi studi etnografici, storici e antropologici. Le opere di Jakob Bachofen, Lewis Morgan, Friedrich Engels, Otis Tufton Mason, avevano dimostrato che l'oppressione delle donne era un prodotto della storia; l'idea diffusa che la famiglia patriarcale fosse immutabile ed eterna, fondata su una legge di natura, non era che un mito (Taylor Allen 1999). Il patriarcato, infatti, si era affermato in un'epoca recente in seguito a mutamenti economici e sociali. Lo sviluppo dell'attività agricola e soprattutto dell'allevamento, tradizionalmente praticato dagli uomini, e la conseguente accumulazione della ricchezza nelle loro mani, introdussero il concetto di proprietà privata, scossero le antiche società gentilizie, distrussero il collettivismo tipico delle società matrifocali, condussero all'asservimento delle donne, alla comparsa della guerra e della schiavitù e al monopolio maschile della cultura. La conquista di altri gruppi prese la forma dell'uccisione degli uomini e della schiavitù delle donne e dei bambini per il lavoro domestico, della terra e per i servizi sessuali.

Questo non produttivo, predatorio modo di appropriazione divenne il paradigma di tutte le relazioni di sfruttamento tra gli esseri umani. Il meccanismo principale è quello che trasforma autonomi produttori umani in condizioni di produzione per altri o che li definisce come risorse naturali per altri (Mies 1986, p. 66).

Si è andato così via via affermando un modo nuovo di guardare alle attività tradizionali delle donne volte a produrre e porgere il nutrimento; alla domesticità e alla maternità si attribuì un ampio significato storico, sociale e morale. Spinte dalla volontà di nutrire e proteggere i figli, le donne avevano sviluppato la prima vera relazione produttiva con la natura; in questo processo acquisirono una conoscenza profonda delle forze generative delle piante, degli animali, della terra e le tramandarono, ovvero creano la società e la storia. Nel raccogliere cibo, legna, erbe medicinali, piantare e raccogliere i prodotti agricoli, portare in grembo e prendersi cura dei bambini, "la loro conoscenza ravvicinata della natura ha aiutato il genere umano a sostenersi in ogni angolo del globo" (Merchant 2008, p. 55).

Negli ultimi anni le ricerche si sono moltiplicate; archeologhe, antropologhe, storiche hanno sfidato l'idea della "inevitabilità del patriarcato", della naturalità di rapporti di dominio inscritti nella natura, hanno messo in rilievo l'importanza nell'evoluzione della società umana di tutti quei saperi e attività volti a proteggere la vita, esprimere la socialità, la religiosità il gioco, hanno inoltre demolito le teorie estremamente semplificate, ai limiti della distorsione, che interpretano il passaggio da una società ugualitaria a una gerarchica e stratificata sulla base di una combinazione di impulsi di dominio e pressione demografica, interpretazioni che collegano l'aumento della popolazione con la lotta per la terra e l'emergere della guerra, ovvero che vedono nel conflitto il motore dello sviluppo umano (Leacock 1976; D'Eaubonne 1976; Leacock 1981; Eisler 1996).

Molti hanno negato plausibilità a queste ricerche sulla base dell'inconoscibilità delle relazioni umane in fasi storiche antecedenti la scrittura, dimenticando che, come ogni altra attività del pensiero umano, anche le scienze che si misurano sull'antichità profonda richiedono il rischio dell'interpretazione e non raggiungono mai una dimensione definitiva.

Tra le opere che hanno dato un contributo decisivo alla conoscenza della posizione delle donne nella società antica non si può non menzionare *The Living Goddesses* dell'archeologa e linguista lituana Marija Gimbutas. Edito postumo nel 1999, il volume dimostra che nell'Europa antica nell'arco di alcuni millenni (dal 7000 al 3000 a.C.) si erano sviluppate diverse società matrifocali, forse matrilineari, nelle quali la donna, associata in quanto madre alla natura, portatrice di vita e di morte, aveva un ruolo fondamentale a livello simbolico e religioso, così come nella pratica sociale (Gimbutas 2005). La studiosa descrive queste culture, in seguito quasi completamente distrutte dalle invasioni delle popolazioni indoeuropee, come pacifiche, prive di gerarchie e di forti differenze di classe e ha dato voce a numerosissime testimonianze del femminile antico, raccolto le tracce di un "sistema vivente" con tutte le sue ambivalenze.

Altri studi hanno disegnato un quadro che in parte rientra nelle linee tracciate da Engels. L'egualitarismo originario e la condizione delle donne iniziarono a declinare quando esse persero la loro autonomia economica, quando il loro lavoro, inizialmente pubblico nel contesto delle comunità o dei villaggi, fu trasformato in un servizio privato nei confini della famiglia, una espropriazione e un confinamento che fu parte di un processo di specializzazione del lavoro, dello sviluppo del commercio e della stratificazione sociale. Le donne furono private del controllo sulla produzione del cibo, dell'autorità sulla distribuzione e il consumo dei prodotti dell'agricoltura. Altre autrici hanno posto un'enfasi particolare sul controllo della sessualità e della fertilità delle donne, quando la scoperta del ruolo maschile nella procreazione, avvenuta con lo sviluppo dell'allevamento, divenne uno strumento di dominio.

Da allora la maternità fu svalutata e sradicata dall'ordine simbolico. Se nelle società matrifocali la femminilità era il paradigma sociale di tutte le forme di produttività, il principio attivo fondamentale nella produzione della vita, nella società patriarcale e poi capitalistica essa è stata svuotata di tutte le qualità attive e creative; è stata equiparata alla passività, ad un "fatto di natura". Ad essere veramente umane sono considerate le qualità maschili che risiedono nella forza fisica e nel pensiero. Nell'ordine politico, così come ci viene narrato dai miti e come venne elaborato nel pensiero filosofico antico, ad essere fondativa è la morte, la violenza e la guerra. "La nascita venne ignorata, non tematizzata, non pensata perché la nascita vede come protagonista la soggettività femminile che ha una grande ed esclusiva potenza" (Cavarero 2007, p. 12).

Dagli studi sulle società antiche, pur con i loro interrogativi irrisolti e le zone oscure, è emerso dunque che il maggiore ostacolo al processo di umanizzazione delle donne è stato ed è il modo di concepire il lavoro e la produttività che si è affermato con il patriarcato ed è stato portato alle conseguenze estreme dallo sviluppo capitalistico.

Patriarcato e capitalismo

Uno dei rilievi mossi al pensiero ecofemminista è stato quello di aver enfatizzato aspetti e temi culturali e di aver trascurato quelli sociali. Benché spesso basate su incomprensioni, queste critiche hanno rappresentato lo stimolo per estendere il campo di indagine e affinare la riflessione teorica. Già a partire dai primi anni Ottanta numerose studiose avevano posto al centro della loro riflessione il tema del rapporto tra patriarcato e capitalismo⁶. Il patriarcato non è un'idea, una categoria interpretativa, ma un sistema di relazioni di potere che considera le donne e i popoli di colore come risorse, la stessa ideologia che saccheggia la natura. Questa tendenza interpretativa è al centro del lavoro della "Scuola di Bielefeld", di cui fanno parte Maria Mies, Claudia von Werlhof e Veronica Bennholdt-Thomsen. In particolare l'opera di Maria Mies, *Patriarchy and Accumulation on a World Scale* ha avuto una grande risonanza. Scrive l'autrice nelle pagine introduttive:

La confusione nel movimento femminista a livello mondiale continuerà a meno che noi non comprendiamo la "questione femminile" nel contesto delle relazioni sociali che costituiscono la nostra realtà oggi, ovvero nel contesto della divisione del lavoro globale sotto il dominio dell'accumulazione capitalistica. La subordinazione e lo sfruttamento della natura, delle donne, delle colonie sono le precondizioni per la continuazione di quel modello (Mies 1986, p. 2).

Prendendo le mosse dal dibattito in seno al movimento femminista sul lavoro di produzione e di riproduzione che si era sviluppato nel decennio precedente, e dall'analisi del pensiero di Rosa Luxemburg, Maria Mies si è soffermata sul significato che assumono nell'accumulazione capitalistica le relazioni di lavoro non salariate, quali il lavoro domestico nelle società industrializzate e le economie di sussistenza nei paesi del Sud del mondo. Ricordando l'influenza degli scritti di Maria Rosa Dalla Costa (*The Power of Women and the Subversion of the Community*) e di Selma James (*A Woman's Place*) del 1972⁷, che per prime interpretarono il lavoro domestico come fonte dell'accumulazione capitalistica, scrive:

La scoperta che il lavoro domestico nel capitalismo è stato escluso per definizione dalle analisi economiche, e che questo era il meccanismo per cui era diventato una "colonia" e una fonte di sfruttamento non regolamentata, ci ha aperto gli occhi sull'analisi di altre simili colonie di sfruttamento non attraverso il salario, in particolare il lavoro dei piccoli contadini e delle donne nel terzo mondo [...] L'opera [di Rosa Luxemburg] ha aperto per l'analisi femminista del lavoro delle donne nel mondo una prospettiva che andava oltre il limitato orizzonte delle società industrializzate e il lavoro domestico in questi paesi. Ci aiutava inoltre a superare teoricamente le varie divisioni artificiali del lavoro create dal capitalismo, in particolare la divisione sessuale del lavoro e la divisione internazionale del lavoro attraverso le quali sono rese invisibili quelle aree che sono sfruttate in relazioni di lavoro non salariato (Mies 1986, pp. 33-34).

Per sostenere il modello di crescita illimitata il capitalismo ha bisogno di diverse categorie di colonie, le donne, altri popoli, la natura. Nelle analisi femministe degli ultimi decenni l'economia è stata interpretata come un sistema ben delimitato dai cui confini sono stati esclusi o marginalizzati molti aspetti della esistenza uma-

⁶ Oltre ai lavori di Mary Mellor e Ariel Salleh citati in bibliografia, rimando su questo tema a Werlhof, 2007.

⁷http://radicaljournal.com/books/selma_james_a_womans_place; http://radicaljournal.com/books/maria_dalla_costa_power.

na e della natura non umana. Il mercato capitalistico, infatti, non è che una piccola parte di un tutto che lo sostiene, la punta di un iceberg al di sotto del quale vi è un'economia invisibile che include il lavoro di riproduzione e conservazione della vita e che rende possibile ogni altra attività (Forman 1989; Nelson 1997; Pietilä 1997; Barke-Kuiper 2003; Picchio 2003; Mellor 2006; Perkins 2007).

Attraverso la negazione della dipendenza dalla sfera della riproduzione e della sussistenza, donne e natura sono state considerate risorse illimitate. Il cuore della crisi ambientale risiede nella negazione della dipendenza dalla sfera della natura, dal corpo, dal lavoro delle donne e dalla riproduzione, nel falso senso di autonomia maschile sotteso all'antropocentrismo.

Da un punto di vista teorico la riflessione non riguarda le donne in sé, ma quell'insieme di attività umane che sono state tradizionalmente affidate alle donne e che alle donne sono state associate. In questo senso l'economia di mercato rappresenta un mondo pubblico definito dagli uomini (ma al quale partecipano anche molte donne), modellato sulla loro esperienza, slegato dai bisogni fondamentali della vita. I sistemi economici moderni sono disincarnati e separati dalla natura.

Nella "economia dell'esperienza maschile", come l'ha chiamata Mary Mellor, l'uomo economico è adulto, fisicamente efficiente, mobile, libero dalle responsabilità domestiche e verso il modo di produzione delle merci o dei servizi che consuma, staccato dall'ecosistema. Al contrario, il lavoro delle donne, poiché riflette i bisogni del corpo, è radicato negli ecosistemi locali, non può allontanarsi dalle proprie responsabilità. Esso rappresenta la realtà fondamentale dell'esistenza umana (Mellor 2006). Già Charlotte Perkins Gilman nell'opera *Women and economics* aveva definito il lavoro domestico "altruismo immediato" (Gilman 1902), quell'attività che risponde ai bisogni immediati e non si aspetta compensi in denaro. Il sentimento materno in tutte le culture è simbolo del sostegno alla vita ed è all'ordine simbolico della madre che nella critica al paradigma della crescita illimitata molte femministe hanno fatto riferimento.

Se noi prendiamo come modello di lavoratore, non il salariato bianco, ma una madre, ci rendiamo conto immediatamente che essa non rientra nel concetto marxiano. Per lei il lavoro è sempre sia fatica che fonte di gioia e appagamento. I bambini possono esserle di peso e procurarle molto lavoro, ma questo lavoro non è mai totalmente alienato o morto [...] le sue pene sono pur sempre più umane della fredda indifferenza del lavoratore industriale o dell'ingegnere di fronte al suo prodotto, alle merci che produce e consuma (Mies 1986, p. 216).

L'atto materno del dare e del nutrire, già punto di riferimento dell'economia gandhiana⁸, diviene simbolo e modello di un'altra economia, di un'altra società in armonia con la natura in cui la divisione sessuale del lavoro può essere superata. Come ha scritto l'economista Hilikka Pietilä:

Il mondo del nutrimento e dei rapporti umani più intimi costituisce la sfera cui sono ancorati i bisogni umani fondamentali e in cui si possono trovare i modelli per alternative *umane*. Questo mondo, che è stato portato avanti principalmente dalle donne, costituisce già una alternativa culturale, una fonte di idee e di valori capace di indicare la strada di uno sviluppo alternativo per le nazioni e l'umanità intera (Pietilä 1986, citato da Mellor 1993, p. 18).

⁸ Si veda il saggio di Chiara Corazza sull'economista gandhiano Joseph Cornelius Kumarappa in questo numero della rivista..

Il concetto di riproduzione, inteso in senso ampio, come ha osservato Carolyn Merchant, è ciò che unisce le varie componenti dell'ecofemminismo:

A intrecciare insieme le varie componenti del movimento eco-femminista è il concetto di riproduzione costruito nel suo senso più ampio fino ad includere la riproduzione biologica e quella sociale della vita sul pianeta nell'obiettivo comune di restaurare l'ambiente naturale e migliorare la vita sul pianeta (Merchant 2008, p. 58).

La prospettiva della sussistenza

Si è così andato affermando nel pensiero ecofemminista un modo nuovo di intendere l'economia e una nuova prospettiva che Maria Mies e Veronika Bennholdt-Thomsen hanno chiamato la prospettiva della sussistenza. L'idea di sussistenza si contrappone all'idea di "benessere" comunemente intesa nei paesi occidentali fondato sulla crescita della produzione di merci e sul denaro perché esso implica distruzione della natura, della vita e "di tutto ciò che chiamiamo umanità" (Bennholdt-Thomsen-Mies 2005, p. 11). Una prospettiva che può guidare l'agire nella società e in ogni sfera dell'attività umana e che si basa sulla consapevolezza che l'oppressione e l'inferiorizzazione delle donne, lo sfruttamento del loro lavoro, della natura e dei popoli dei paesi del Sud del mondo sono le precondizioni per il funzionamento del paradigma della crescita, quell'"atroce icona della mascolinità costruita dagli sviluppisti" (Birkeland 1993, p. 23).

Negli ultimi anni l'attenzione si è dunque rivolta al progressivo peggioramento delle condizioni di vita delle donne nel contesto della globalizzazione che crea costantemente nuove disparità, approfondisce le antiche, consuma e uccide la vita a ritmi sempre più elevati (Eaton-Lorentzen 2003; Salleh 2009) e presenta nuove sfide per l'ecofemminismo⁹.

Nel processo di produzione e consumo tutti siamo implicati nella distruzione ambientale, nella morte e nella guerra. "Le relazioni tra la natura, il lavoro e il capitale sono alcune delle sfere dell'organizzazione sociale dell'esistenza umana attraverso la quale la violenza, inclusa la sua forma estrema – il potere di uccidere – è mantenuta e costantemente riprodotta" (Charkiewicz 2009, p. 67).

La volontà di sottrarsi a una tale complicità ha dato un grande impulso alla critica del paradigma della crescita illimitata che ha tratto ispirazione dalla filosofia che ha guidato le lotte delle donne dei paesi del Sud del mondo. In tutti quei paesi, infatti, le donne, sono le protagoniste indiscusse dei movimenti a difesa di terre e foreste dalla distruzione e dalla privatizzazione. Piantando gli alberi, conservando i semi, occupando le terre incolte, esse affermano il principio della sovranità alimentare, creano nuove economie fondate su un modo di vita non competitivo, comunitario. Economie che rigenerano i processi ecologici, attivano la creatività, la solidarietà e la cooperazione sociale¹⁰.

⁹ Sui dibattiti all'interno dell'ecofemminismo si veda per esempio l'intervento di Aruna Gnanadason sulla condizione delle donne indiane in Eaton-Lorentzen (2003) in cui l'autrice si sofferma sulle critiche rivolte a Vandana Shiva per non aver contemplato nella sua riflessione la condizione delle donne Dalit, ovvero di aver trascurato il nesso patriarcato/casta. Su questi temi si veda il saggio di Manista Rao in questo numero della rivista.

¹⁰ Si vedano su questi temi i saggi di Silvia Federici in questo numero della rivista.

Negli ultimi anni anche in Occidente si osserva un nuovo orientamento che ha portato alla creazione di economie locali alternative, alla formazione di comunità che riflettano la centralità della vita domestica, basate sull'etica della sussistenza, in cui il lavoro non ha altro scopo che la produzione immediata della vita, in cui si impari a vivere in una diversa dimensione del tempo, il tempo biologico, che è il tempo delle donne quando compiono il lavoro di cura. Solo una diversa concezione del tempo, del lavoro, dell'economia potrà condurre al superamento della divisione sessuale del lavoro. Solo un nuovo concetto di lavoro, inteso come il modo in cui una società si rapporta alla natura, può svelare la mistificazione che consiste nel credere che le persone possano riprodurre la propria esistenza attraverso il lavoro salariato. La vita riproduce se stessa, non nello scambio con il capitale, ma con la natura. L'attività legata al lavoro di produzione e conservazione della vita è stata recentemente rappresentata in un influente saggio dell'economista finlandese Pietilä Hilikka, come il cuore dell'economia, definita come l'unica "economia libera". Più ci si allontana da quel centro, maggiore l'instabilità, lo sradicamento, il disagio individuale, il malessere sociale e il degrado ambientale (Pietilä 1997). In una intervista rilasciata ad Ariel Salleh, Pietilä ha dichiarato:

La mia critica dell'economia ha preso le mosse dal lavoro e dalla produzione domestica non calcolato e non retribuito. Se si guarda all'economia dal punto di vista della casa, tutta l'economia appare sotto un'altra luce. L'economia della crescita diventa inutile se fosse data nuova vita l'economia umana di base, meno dipendente dal denaro e dal consumo. La casa è ancora interpretata l'unità di base dell'economia umana. Nel tempo la mia visione si è ampliata. Oggi direi che la produzione per i bisogni umani di base attraverso un'agricoltura sostenibile è diventata cruciale (Salleh 2005, p. 45).

Nella consapevolezza che patriarcato e accumulazione capitalistica su scala mondiale è l'ambito ideologico e strutturale in cui la realtà delle donne va oggi compresa, la prospettiva femminista per una nuova società ha individuato una via di liberazione nella semplicità volontaria, nella riduzione dei consumi che causano povertà, distruzione dell'ambiente e accrescono le forme più brutali di dominio sulle donne. Non una rinuncia, ma un percorso di liberazione che implica l'affermazione di valori negati dall'economia di mercato: 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.

Un tale mutamento di orizzonti non può non condurre ad un mutamento del modo di intendere la politica. Il pensiero occidentale è ancora legato all'idea di democrazia della tradizione greca: una attività maschile elitaria, separata dalla casa, dall'oikos e dalle incombenze quotidiane affidate a donne e schiavi, una occupazione di uomini liberi nella polis, la casa degli uomini. Quella casa non muterà i suoi caratteri neppure se vi entrerà un maggior numero di donne. È la sua separazione dalla vita quotidiana a costituire il problema, è la convinzione che il regno della libertà si trovi oltre quello della necessità. Il distacco dalla sussistenza, dalla riproduzione della vita è il terreno su cui si è sviluppata l'economia della crescita, una nuova trascendenza che uccide la vita oggi e trasferisce le sue false promesse nel futuro. Al contrario, la politica che pone al centro i valori della sussistenza segue l'immanente, i bisogni reali delle persone reali, attribuisce valore a tutti i vi-

venti e alla natura e può prendere avvio solo dal basso (Bennholdt-Thomsen-Mies, pp. 207-226).

La democrazia potrebbe allora essere intesa come un agire volto a garantire i “fondamenti della vita umana”, una quotidianità fatta di cura e protezione della vita, amicizia, solidarietà, compassione. Possiamo pensare alla democrazia come un processo, come quello del seminare e del raccogliere, un cammino in cui il sentiero stesso è la destinazione, come un’esperienza, un modo di vivere che non teme gli esperimenti su piccola scala. Tutto, infatti, sembra individualistico, parziale, piccolo, impotente a chi intende il potere nei vecchi termini fondati sul dominio.

Per vivere la democrazia come una forza capace di infrangere le barriere, superare le contrapposizioni, trasformare le relazioni di dominio e consentire la piena espressione della socialità, è necessario che uomini e donne dei paesi occidentali comprendano e sentano la loro vicinanza con le donne e i piccoli produttori del Sud del mondo, che vogliano affermare la propria sovranità sul cibo, fermare la privatizzazione degli spazi pubblici, creare nuovi commons, astenersi da tutti quei consumi che contribuiscono allo sfruttamento delle donne, che mantengono e promuovono immagini sessiste e soprattutto un’azione decisa contro la deumanizzazione delle donne e la schiavitù sessuale.

In ultima analisi, il futuro di una comunità veramente umana, fondata sulla connessione, non sulla separazione e sull’opposizione, richiede in primo luogo che gli uomini, per preservare la loro stessa umanità e dignità, vogliano e sappiano riconoscere e far propri i valori della produzione e del sostegno della vita, cambiare il proprio modo di pensare, di essere nel mondo e nella relazione con le donne, rifiutino la violenza, si allontanino da una concezione sociale della virilità come potere.

Bibliografia

Adams C. J. (ed.), *Ecofeminism and the Sacred*, Continuum, New York 1993.

Allen Taylor A., *Feminism, Social Science, and the Meaning of Modernity: The Debate on the Origin of the Family in Europe and the United States 1860-1914*, in “The American Historical Review”, 1999, 4, pp. 1085-113.

Barker D. K.-Kuiper E. (eds.), *Toward a Feminist Philosophy of Economics*, Routledge, London-New York 2003.

Biehl J., *Rethinking Ecofeminist Politics*, South Press, Boston 1991.

Bihel J., *Femminismo ed ecologia, un legame naturale?* in “Le Monde diplomatique”, maggio 2011, pp. 20-21.

Birkeland J., *Ecofeminism: Linking Theory and Practice*, in Gaard G. (ed.), *Ecofeminism. Women, Animals, Nature*, Temple University Press, Philadelphia 1993, pp. 13-59.

Cantrell C. H., *Women and Language in Susan Griffins Woman and Nature: The Roaring Inside Her*, in Warren K. J., *Ecological Feminist Philosophies*, Indiana University Press, Bloomington-Indianapolis 1996, pp. 197-210.

Carson, R., *Silent Spring*, Riverside Press, Boston 1962, trad. it. *Primavera silenziosa*, Feltrinelli, Milano 1999.

Cavarero A., *Il femminile negato. La radice greca della violenza occidentale*, Pazzini, Villa Verucchio (VR) 2007.

Charkiewicz E., *Who Is the He of He Who Decides in Economic Discourse?*, in Salleh A., *Eco-Sufficiency & Global Justice. Women Write Political Justice*, Pluto Press, London 2009, pp. 66-86.

Cuomo C., *Ecofeminism, Deep Ecology and Human Population*, in Warren K. J. (ed.), *Ecological Feminism*, Routledge, London-New York 1994, pp. 88-105.

D'Eaubonne F., *Le féminisme ou la mort*, Pierre Horay, Paris 1974.

D'Eaubonne F., *Les femmes avant le patriarcat*, Payot, Paris 1976.

Donini E., *La nube e il limite. Donne, scienza, percorsi nel tempo*, Rosenberg & Sellier, Torino 1990.

Donovan J., *Attention to Suffering: A Feminist Caring Ethic for the Treatment of Animals*, in "Journal of Social Philosophy", vol. 27, 1, 1996, pp. 81-102.

Eisler R., *Il calice e la spada*, Pratiche, Parma, 1996.

Eaton H.-Lorentzen L. A. (eds.), *Ecofeminism and Globalization. Exploring Culture, Context, and Religion*, Rowman & Littlefield, Lanham 2003.

Fox Keller E., *Sul genere e la scienza* (1985), Garzanti, Milano 1987.

Gaard G. (ed.), *Ecofeminism. Women, Animals, Nature*, Temple University Press, Philadelphia 1993.

Gaard G.-Murphy P. D. (eds.), *Ecofeminist Literary Criticism: Theory, Interpretations, Pedagogy*, University of Illinois Press, Urbana-Chicago 1998.

Gnanadason A., *Traditions of Prudente Lost: A Tragic World of Broken Relationships*, in Eaton H.-Lorentzen L. A. (eds.), *Ecofeminism and Globalization. Exploring Culture, Context, and Religion*, Rowman & Littlefield, Lanham 2003, pp. 73-87.

Gebara I., *Ecofeminism: An Ethic of Life*, in Adams C. J. (ed.), *Ecofeminism and the Sacred*, Continuum, New York 1993, pp. 163-176.

Gimbutas M., *The Civilization of the Goddess: The World of Old Europe*, Harper, San Francisco 1991.

Gimbutas M., *Le dee viventi*, Medusa, Milano, 2005.

Gebara I., *Intuiciones ecofeministas*, Editorial Trotta, Madrid 2000.

Griffin S., *Woman and Nature: The Roaring Inside Her*, Harper and Row, New York 1918.

Krech S.- McNeill J. R.-Merchant C. (eds), *Encyclopedia of World Environmental History*, vol 3, Routledge, London 2004.

M. Kheel, *Nature Ethics. An Ecofeminist Perspective*, Rowman & Littlefield, Lanham 2008.

Leacock E., *Women in Egalitarian Societies*, in R. Bridenthal-C. Koonz-S. Staurt, *Becoming Visible. Women in European History*, Houghton Mifflin, Boston 1976, pp. 15-38.

Maathai W., *La sfida dell'Africa*, Nuovi Mondi, Modena 2010.

Maathai W., *The Green Belt Movement*, Lantern Books, New York 2006.

Mellor M., *Ecofemminismo e eco-socialismo. Dilemmi di essenzialismo e materialismo*, in "Capitalismo, natura e socialismo. Rivista di ecologia socialista", anno III, n. 1, 1993, pp. 10-29.

Mellor M., *Feminism & Ecology*, Polity Press, Cambridge 1997.

Mellor M., *Ecofeminist Political Economy*, in "International Journal of Green Economics", n. 1/2, 2006, 1/2, pp. 139-150;

Merchant C., *Earthcare. Women and Environment*, Routledge, New York 1995.

Merchant C., *La morte della natura. Donne, ecologia e Rivoluzione scientifica. Dalla natura come organismo alla natura come macchina* (1980), Garzanti, Milano 1988.

Merchant C., *Reinventing Eden. The Fate of Nature in Western Culture*, Routledge, London 2003.

Merchant C. *Ellen Richards Swallow*, in S. Krech-J. R.-McNeill-C. Merchant (eds), *Encyclopedia of World Environmental History*, vol 3, Routledge, London 2004.

Merchant C., "Eco-femminismo", in "La camera blu", 2008, 3, pp. 48-58.

Michaelson M., *Wangari Maathai and Kenyas Green Belt Movement: Exploring the Evolution and Potentialities of Consensus Movement Mobilization*, in "Social Problems", vol. 41, 1994.

Mies M.-V. Bennholdt-Thomsen, *The Subsistence Perspective. Beyond the Globalised Economy*, Zed Books, London-New York 2005.

Mies M., *Patriarchy and Accumulation on a World Scale. Women in the International Division of Labour*, Zed Books, London 1986.

Moylan T., *Demand the Impossible. Science Fiction and the Utopian Imagination*, Methuen, New York-London, 1986.

Nelson J. A., *Feminism, Ecology and the Philosophy of Economics*, in "Ecological Economics", vol. 20, 1997, pp. 155-162.

O'Connor J.-Faber D., *Il movimento ambientalista negli Stati Uniti* (1989), DataneWS, Roma 1990.

Ortner S. B., *Is Female to Male as Nature Is to Culture?* In Rosaldo M. Z.-Lamphere L. (eds), *Woman, Culture, and Society*, Stanford University Press, Stanford, CA 1974, pp. 68-87.

Perkins Gilman C., *Le donne e l'economia sociale. Studio delle relazioni economiche tra uomini e donne*, Barbera, Firenze 1902.

Perkins P. E., *Feminist Ecological Economics and Sustainability*, in "Journal of Bioeconomics", 2007, 9, pp. 227-244.

Picchio A. (ed.), *Unpaid Work and the Economy: A Gender Analysis of the Standards of Living*, Routledge, London-New York 2003.

Pietilä H., *The Triangle of the Human Economy: Household-cultivation-industrial Production. An Attempt at Making Visible the Human Economic in Toto*, in "Ecological Economico", 1997, 2, pp. 113-128.

Plumwood V., *Feminism and the Mastery of Nature*, Routledge, London-New York 1993.

Plumwood V., *The Ecopolitics Debate and the Politics of Nature*, in Warren K. J. (ed.), *Ecological Feminism*, Routledge, London-New York 1994, pp. 64-87.

Pulcini E., *La cura del mondo: paura e responsabilità nell'età globale*, Bollati Boringhieri, Torino 2009.

Ress M. J., *Ecofeminism in America Latina*, Orbis Books, Maryknoll-New York 2006.

Rees M. J., *The Con-spirando Women's Collective*, in Eaton H.-Lorentzen L. A. (eds.), *Ecofeminism and Globalization. Exploring Culture, Context, and Religion*, Rowman & Littlefield, Lanham 2003, pp. 147-161.

Ruether Radford R., *New Woman/New Earth*, Seabury Press, New York 1975.

Ruether Radford R. (ed.), *Women Healing Earth. Third World Women on Ecology, Feminism, and Religion*, SCM Press, London 1996.

Ruether Radford R., *Symbolic and Social Connections of the Oppression of Women and the Domination of Nature*, in Adams C. J. (ed.), *Ecofeminism and the Sacred*, Continuum, New York 1993, pp. 13-23.

Ruether Radford R., *Gaia e Dio: una teologia femminista per la guarigione della terra* (1994), Queriniana, Brescia 1995.

Salleh A., *Deeper than Deep Ecology: the Eco-Feminist Connections*, in "Environmental Ethics", vol. 6, 4, 1984, pp. 335-341.

Salleh A., *Eco-Socialism/Eco-Feminism*, in "Capitalism, Nature, Socialism", vol. 2, 1, 1991, pp. 129-134.

Salleh A., *The Ecofeminism/Deep Ecology Debate: A Replay to Patriarcal Reason*, in "Environmental Ethics", vol. 14, 1992, pp. 195-216.

Salleh A., "We in the North Are the Biggest Problem for the South". *Conversation with Hilikka Pietilä*, in "Capitalism, Nature, Socialism", vol. 17, 2, 2006, pp. 43-61.

Salleh A., *Eco-Sufficiency & Global Justice. Women Write Political Justice*, Pluto Press, London 2009.

Sarti M. A., *Le ragioni dell'Ecofemminismo*, il Segnalibro, Torino 1999.

Sessions R., *Deep Ecology versus Ecofeminism: Healthy Differences or Incompatible Philosophies?*, in Warren K. J., *Ecological Feminist Philosophies: An Overview of the Issues*, in Ead (ed.), *Ecological Feminist Philosophies*, Indiana University Press, Bloomington-Indianapolis 1996, pp. 137-154.

Shiva V., *Terra madre. Sopravvivere allo sviluppo* (1989), UTET, Torino 2002.

Warren K. J., *Feminism and Ecology: Making Connections*, in "Environmental Ethics", vol. 9, 1, 1987, pp. 3-20.

Warren K. J. (ed.), *Ecological Feminism*, Routledge, London-New York 1994.

Warren K. J., *Ecological Feminist Philosophies: An Overview of the Issues*, in Ead (ed.), *Ecological Feminist Philosophies*, Indiana University Press, Bloomington-Indianapolis 1996, pp. IX-XXVI.

Warren K. J., *Ecofeminist Philosophy. A Western Perspective on What It Is and Why It Matters*, Rowman & Littlefield, Lanham 2000.

Warren K. J., *Ecological Feminist Philosophies*, Indiana University Press, Bloomington-Indianapolis 1996.

Weber T., *Hugging the Trees. The Story of the Chipko Movement*, Viking-Penguin, New Delhi 1988.

Werlhof (von) C., *No Critique of Capitalism without a Critique of Patriarchy!*, in "Capitalism, Nature, Socialism", vol. 18, 1, 2007, pp. 13-27.