



Università  
Ca' Foscari  
Venezia

**DEP**

*Deportate, esuli, profughe*

RIVISTA TELEMATICA DI STUDI SULLA MEMORIA FEMMINILE

**Issue 20, July 2012**

**Ecofemminismo/Ecofeminism**

**Guest editor:**  
**Annalisa Zabonati**



ISSN: 1824-4483

---

## Dep n. 20

---

Luglio 2012

### **Introduzione**

B. Bianchi, *Ecofemminismo: il pensiero, i dibattiti, le prospettive*  
pp. I-XXVII]

### **Ricerche**

#### **La riflessione:**

E. Donini, *Donne, ambiente, etica delle relazioni. Prospettive femministe su economia e ecologia*  
p. 1

G. Gaard, *Feminist Animal Studies in the U.S.: Bodies Matter*  
p. 14

R. Radford Ruether, *Ecofeminism – The Challenge to Theology*  
p. 22

C. Merchant, *Partnership*  
p. 34

V. Bennholdt-Thomsen, *La politica della prospettiva di sussistenza*  
p. 53

S. Federici, *Il Femminismo e la politica dei beni comuni*  
p. 63

A. H. Puleo, *Speaking from the South of Europe*  
p. 78

C. Corazza, *Il principio femminile/materno. La critica allo sviluppo di J.C. Kumarappa e V. Shiva*  
p. 90

#### **I casi:**

S. Federici, *Le donne, le lotte per la terra e la ricostruzione dei “commons”*  
p. 106

M. Rao, *Ecofeminism at the Crossroads in India: A Review*  
p. 124

Zhongda Yuan, *An Institutional Analysis on Land Rights of Migrant Women in China from a Gender Perspective*  
p. 143

### **Documenti**

Jane Addams, *i miti della “madre nutrice” e la pace* (1922), a cura di B. Bianchi  
p. 163

### **Strumenti di Ricerca**

*Ecofemminismo e questione animale: una introduzione e una rassegna*, a cura di A. Zabonati  
p. 171

*Ecofemminismo: scritti e strumenti di ricerca nel web*, a cura di E. Battocchio e A. Zabonati  
p. 189

### **Interviste e testimonianze**

*Ecofemminismo e spiritualità. Il Colectivo Con-spirando*, a cura di R. Covelli e M. P. García Finch  
p. 194

### **Recensioni, interventi, resoconti**

J. C. Kumarappa, *Economia di condivisione. Come uscire dalla crisi mondiale* (C. Corazza)  
p. 212

S. Behn, *A life in two worlds. Autobiography of Mahatma Gandhi’s English Disciple* (C. Corazza)  
p. 216

C. P. Gilman, *La terra delle donne. Herland e altri racconti* (B. Bianchi)  
p. 219

I. Gebara, *Intuiciones ecofeministas: ensayo para repensar el conocimiento y la religión* (R. Covelli)  
p. 223

E. Green, *Tra gemiti e speranza. Introduzione alla teologia ecofemminista*,  
intervento al I° Convegno di Eco-teologia settembre 2011  
p. 226

---

# 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 vita<sup>1</sup>.

### 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 ripresi nel corso degli anni successivi: il rapporto tra esseri umani e animali, la responsabilità della scienza e della tecnologia nella distruzione

<sup>1</sup> 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).

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 ecofeminista. 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’ambiente<sup>2</sup>, 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

---

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

movimento in cui le donne si presentavano come guide spirituali delle comunità – per protestare 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 avevano 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 pregnanza, 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'estranchezza*. 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'ecofeminismo, 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'ecofeminismo è vero o almeno plausibile, allora ciascuna delle quattro correnti principali è inadeguata, incompleta o problematica come base teoretica per l'ecofeminismo (Warren 1987, p. 3).

Nel 1991 la rivista di filosofia femminista "Hypatia" dedicava un numero speciale all'ecofeminismo, 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'ecofeminismo 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'ecofeminismo 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 incompatibilmente 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 svalorizzare 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 civiltà 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)<sup>3</sup>.

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

---

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

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).

### 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 delle 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'abbandono<sup>4</sup>.

### **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

---

<sup>4</sup> 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).

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 sovrappopolazione senza tenere in considerazione le disuguaglianze di genere, senza indagare la natura complessa del dominio. L'ecofeminismo dunque, è “più profondo dell’ecologia profonda”, affermava Ariel Salleh in un saggio che ha dato avvio al dibattito (Salleh 1984, 1992)<sup>5</sup>.

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 rasentato 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 “carrying 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’ecofeminismo all’ecologia profonda è che essa non si confronta con

---

<sup>5</sup> Non mi soffermo sulle accuse di superficialità rivolte da alcuni esponenti dell’ecologia profonda all’ecofeminismo. Per la ricostruzione di questo dibattito rimando a Sessions (1996).

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 incorpora 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 riflette 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 “ecogiusizia”. 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 interdipendente.

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 giudeocristiane 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 Aguilera 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 un cui viviamo, teologie che, piuttosto che fare opera di mediazione con i Misteri, celebrino ed esplorino il Sacro senza riduzionismi o universalismi (Rees 2008, 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 brasiliiana 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 patriarcato 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’equalitarismo 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 capitalismo<sup>6</sup>. 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*

---

<sup>6</sup> Oltre ai lavori di Mary Mellor e Ariel Salleh citati in bibliografia, rimando su questo tema a Werhof, 2007.

*Community*) e di Selma James (*A Woman's Place*) del 1972<sup>7</sup>, 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 umana 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

---

<sup>7</sup>[http://radicaljournal.com/books/selma\\_james\\_a\\_womans\\_place](http://radicaljournal.com/books/selma_james_a_womans_place); [http://radicaljournal.com/books/mari\\_a\\_dalla\\_costa\\_power](http://radicaljournal.com/books/mari_a_dalla_costa_power).

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 salario 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 esserne 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 gandiana<sup>8</sup>, 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 Hilkka 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).

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

---

<sup>8</sup> Si veda il saggio di Chiara Corazza sull'economista gandiano Joseph Cornelius Kumarappa in questo numero della rivista..

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'ecofemminismo<sup>9</sup>.

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 sociale<sup>10</sup>.

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 Hilkka, 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 dalle produzioni domestiche 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

<sup>9</sup> Sui dibattiti all’interno dell’ecofemminismo si veda per esempio l’intervento di Aruna Gnanadason sulla condizione delle donne indiane in Heaton-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.

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

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 viventi 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, vogliono 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 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.
- Biehl 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 Equalitarian 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., *Ecofeminismo 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.

Merhart 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-feminismo", 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 Adams C. J. (ed.), *Ecofeminism and the Sacred*, Continuum, New York 1993, 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 Hilkka 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.

Sessions R., *Deep Ecology versus Ecofeminism: Healthy Differences or Incompatibile 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.

---

# Donne, ambiente, etica delle relazioni.

## Prospettive femministe su economia e ecologia

---

*di*

*Elisabetta Donini\**

**Abstract:** The last forty years have seen moments of tension and of rapprochement between feminists and ecofeminists, between the experiences of life and thought of women in the North and South of the world, and between undifferentiated gender views and environmentalist issues. What space is there today for the “awareness of the limit” that decades ago drove the international women’s movement to radical criticism of endless economic development, guided by the dynamics of relentless, sure scientific and technological progress? These are some of the issues I wish to discuss in the current context of a crisis and a dominant discourse that evokes “growth” as a guiding value, and proposes in increasingly serious terms the race towards the devastation of the planet. Today, women’s movements are returning to unresolved issues, while the need for responsible decisions becomes ever more urgent.

Nella varietà dei filoni di femminismi ambientalisti ed ecofemminismi che si sono sviluppati negli ultimi decenni, mi riprometto di fissare l’attenzione su alcuni aspetti che mi paiono rilevanti per ragionare della situazione attuale e delle pressioni materiali e culturali che oggi vengono esercitate in nome della crisi economica globale, all’insegna di un rilancio di quelle stesse dinamiche che la hanno generata, anziché di un loro radicale ribaltamento. Come cercherò di discutere nei punti seguenti, mi sembra infatti che l’enfasi posta sul ritorno alla “crescita”, quale necessità ineludibile per sanare i dissetti che stanno sconvolgendo le vite di milioni di persone, sia a dir poco in contrasto con la sempre più diffusa

---

\* Già docente di Fisica presso la Facoltà di Agraria dell’Università di Torino, fa tuttora parte del Centro Interdisciplinare di Ricerche e Studi delle Donne (Cirsde) della stessa Università. Tra il 1996 e il 2004 ha partecipato a diversi progetti di cooperazione in paesi del Sahel, in collaborazione dapprima con la FAO e poi con la Regione Piemonte, dedicandosi soprattutto ad aspetti concernenti il lavoro e le condizioni di vita delle donne. Dal punto di vista della prospettiva di genere si è concentrata in particolare sulla critica storica della scienza. E’ inoltre impegnata in diverse attività del movimento delle donne e in pratiche e culture del femminismo pacifista. Ha pubblicato numerosi scritti, tra cui i volumi *La nube e il limite. Donne, scienza, percorsi nel tempo*, Torino, Rosenberg & Sellier 1990 e *Conversazioni con Evelyn Fox Keller, una scienziata anomala*, Milano, Elèuthera 1991.

consapevolezza dei vincoli insiti nel carattere intrinsecamente finito dei processi di interazione con la natura e con l'ambiente.

### **Coscienza del limite: il movimento delle donne dopo Cernobyl**

Nella seconda metà degli anni '80 del secolo scorso, una delle linee più vivaci e incisive del movimento delle donne è stata quella dell'incrocio tra prospettive femministe ed ecologiste. Concentrando l'attenzione sull'Italia, desidero richiamare come al disastro nucleare di Cernobyl di fine aprile 1986 sia seguita un'immediata presa di parola di tante, che – in tante sedi e modi diversi – vollero e seppero leggere nel singolo “incidente” la manifestazione esemplare di una logica socio-economica e di un modello di sviluppo in cui non si riconoscevano proprio a partire dal loro porsi in quanto donne. Uso intenzionalmente termini di tipo generale e che possono suonare anche un po’ vaghi, ma che mi paiono adeguati alla diversità dei percorsi e degli orientamenti che si sono intrecciati in quegli anni, non riducibili ad un'unica matrice femminista, ecofemminista o ambientalista.

Dal sentirsi direttamente toccate nel concreto della vita quotidiana (quando divenne problematico il consumo di verdure a foglia larga o l'esposizione all'aria del bucato, giusto per richiamare i primi assilli del maggio '86) al prendere iniziative per incidere sulle politiche economiche e sulle scelte energetiche e produttive, prese rapidamente forma un ampio movimento di donne che unirono alla critica dei modelli in atto la proposta di linee alternative. Su entrambi i piani fu cruciale riconoscere e denunciare gli squilibri e i dispoteri dell'impianto di genere<sup>1</sup> che sottendeva quelle politiche e quelle scelte: la dimensione androcentrica e patriarcale della pretesa di dominio sia sulla natura sia sulle manipolazioni tecnologiche di essa, la polarizzazione al maschile dell'imperativo del progresso, della corsa al rischio, del gigantismo industriale... questi e molti altri furono i nodi attorno a cui si intrecciarono analisi condotte con occhi e voci di donne.

Tra le formulazioni in cui più convintamente conversero molte strade vi fu la “coscienza del limite”; già ai primi di luglio del 1986 “Scienza, potere, coscienza del limite. Dopo Cernobyl, oltre l'estranità” fu il titolo di un incontro che si tenne a Roma (Leonardi 1986). In quell'occasione – come in molte altre del periodo in questione<sup>2</sup> – vennero portate a confronto le dimensioni oggettive e soggettive del percorso politico e mentale cui si stava dando corpo: da un lato, la presa d'atto della finitezza delle risorse<sup>3</sup> ambientali cui attingiamo di continuo nei processi di vita e di lavoro e la consapevolezza che non ve ne può essere una rigenerazione

---

<sup>1</sup> La categoria del “genere” si andava definendo in quegli anni; qui utilizzo il termine così come si è poi affermato, senza discutere quanto ne fosse esplicita o implicita la nozione nei dibattiti degli anni '80.

<sup>2</sup> Poco più di un anno dopo cercai di dare conto di quella vivacità di iniziative in un articolo pubblicato su “Reti. Pratiche e saperi di donne”, cui rimando chi avesse interesse per una rievocazione più precisa (Donini 1987).

<sup>3</sup> L'uso della parola “risorse” richiede molta attenzione critica, per non cadere nel riduttivismo alienante degli assetti scientifico-tecnologici moderni e contemporanei che degradano la natura ad una somma di parti da scomporre, prelevare, trasformare secondo interessi umani. Si veda la bella critica che ne scrisse Vandana Shiva (1992).

illimitata, specie nello scarto sempre più incalzante tra i tempi storici dell'azione umana sull'ecosistema e quelli biologici delle sue intrinseche trasformazioni; d'altro lato, la tensione a plasmare in positivo la consapevolezza della portata soggettiva e parziale di ogni modo – singolo e di gruppo – di guardare al mondo e di interagire con esso, coniugandola secondo un'etica della responsabilità attenta alla complessità delle dinamiche entro cui ci si muove, fuori da ogni aspirazione arrogante di controllo.

### Critica della scienza, movimento femminista, movimento ecologico

Uscire dai miti prometeici fu uno dei riferimenti che circolarono, sintesi suggestiva delle due dimensioni che ho richiamato sopra e di cui vorrei discutere ora in particolare un risvolto: quanto negli anni '80 la critica femminista della scienza e della tecnologia abbia contribuito a rendere possibili nuovi orizzonti circa le forme di conoscenza e le pratiche di intervento attraverso cui si dispiega il rapporto con la natura. Diverse studiose femministe giunsero a proporre una svolta epistemologica decisiva mettendo in discussione il canone dell'oggettività, assurto da secoli a criterio distintivo del sapere scientifico in senso forte, in quanto garantito – da Francesco Bacone e Galileo Galilei in poi – dalle procedure di validazione del metodo sperimentale. Ricondurre l'asserita oggettività della scienza alla soggettività del maschile (anzi, della particolare costruzione del maschile che agli inizi dell'età moderna nutrì in Europa le fortune congiunte della rivoluzione scientifica, di quella industriale e di quella capitalista) portò a trasformare radicalmente le indagini femministe sulla scienza, passando dalla "questione delle donne nella scienza" alla "questione della scienza nel femminismo" (Harding 1986). Nonché non essere inverata dai dati – o per lo meno essere di volta in volta verificabile, in un continuo, tendenziale spostarsi del suggello della verità – la conoscenza scientifica apparve segnata dalle peculiarità e parzialità dell'identità di genere degli uomini che ne erano stati i padri fondatori, da un lato con l'aspirazione alla razionalità astratta e disincarnata di cui dovrebbe essere capace "l'occhio della mente" dell'uomo-soggetto universale (Keller-Grontkowski 1983); dall'altro con la volontà di controllo e manipolazione di un mondo reificato di cui si è fatto protagonista l'uomo imprenditore.

Un testo, tra quelli che ebbero maggiore eco anche nel dibattito italiano di quegli anni, mise esplicitamente in campo – tanto in sede di rilettura storica quanto come orizzonte culturale e visione trasformativa – il legame tra movimento femminista e movimento ecologico. Ogni volta che prendo in mano *La morte della natura* di Carolyn Merchant (1979) avverto ancora vivissima l'emozione che mi pervase (e che sentii poi in tante altre, quando accadeva di ragionarne insieme) seguendo il filo di quello studio affascinante: come la natura e il femminile vennero messe a morte insieme nell'Europa del '500 - '600, nella transizione dal mondo-organismo al mondo-macchina, presupposto e cardine dei primi passi al tempo stesso della scienza moderna e del sistema capitalistico. Cito un passo che continua a colpirmi per l'intensità con cui la sensibilità e la soggettività dell'autrice riescono a proiettarsi sull'analisi storica e ad illuminarne il senso:

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 pregnanza, 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. (Merchant 1979, trad. it. 1988, p. 353)

Lo sguardo e le intenzioni da cui scaturivano riflessioni quali quelle che ho appena riportato sono dichiarate da Carolyn Merchant sin dalle prime pagine del volume, quando si rifa al movimento femminista e a quello ecologico, evocando di entrambi l'afflato sovversivo:

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 [...] Tanto il movimento delle donne quanto quello ecologico sono fortemente critici verso i costi della competizione, dell'aggressività e del dominio derivanti dal *modus operandi* dell'economia di mercato in natura e nella società. L'ecologia è stata una scienza sovversiva nel denunciare criticamente le conseguenze di una crescita incontrollata associata al capitalismo, alla tecnologia e al progresso, concetti che negli ultimi due secoli sono stati considerati con reverenza nella cultura occidentale (*Ivi*, p. 32).

È ancora attuale quel doppio slancio? L'impegno con cui allora ritenevamo in tante di poter tracciare percorsi di liberazione dal dominio degli uomini sulla natura e sulle donne è stato efficace? Quali e quanto profondi cambiamenti si sono prodotti nei modi di vita, nelle relazioni sociali, nelle politiche economiche, nelle culture e nei linguaggi? Per tentare qualche risposta vorrei ora seguire proprio quest'ultimo filone: come si sono riflessi nel senso comune e negli orientamenti diffusi i ripensamenti e le svolte degli ultimi decenni.

### **Crescita, sviluppo, crescita. Slittamenti di senso**

Se Rachel Carson, con il suo *Silent Spring* del 1962, fu una figura di riferimento forte per le e gli ambientalisti degli anni '60 e '70, un'altra donna – Donella Meadows – fu coautrice di una delle pubblicazioni su cui poco più tardi si fondò la critica ecologica dell'economia. Comparso nel 1972 con il titolo originale *The Limits to Growth* (Meadows et al. 1972), nella traduzione italiana apparve come *I limiti dello sviluppo*, con una variazione semantica tanto incomprensibile quanto inopportuna. Laura Conti, altra figura fondativa, rievocata da molte e molti come "la madre del movimento ecologista in Italia"<sup>4</sup>, ebbe spesso a deplofare quella strana scelta editoriale: la difficoltà a proporre i ragionamenti sui limiti fisici degli scambi possibili con l'ambiente – siano essi di materia che di energia – le pareva fosse stata resa ancora più acuta dalla sostituzione impropria di "crescita" con "sviluppo". Mentre infatti nel primo caso ci si misura con una intrinseca finitezza nello spazio e nel tempo di ciò che può essere prelevato e utilizzato, nel secondo

---

<sup>4</sup> Non intendo assolutamente ascrivere con ciò Laura Conti alle prospettive delle femministe ed ecofemministe, con cui anzi fu sovente in polemica. Che essere donna e porsi in quanto donna siano dimensioni diverse anche in rapporto all'ecologia mi sembra un punto da tenere ben presente.

caso occorre piuttosto discutere dei processi qualitativi di trasformazione e diversificazione, non necessariamente basati su un'espansione quantitativa.

L'argomento era ed appare ancora ben fondato, ma anche la nozione di sviluppo è discutibile e fu infatti radicalmente criticata da quante e quanti mettevano in dubbio che la sempre più netta evidenza dei disastri ambientali causati dal sistema socio-economico prevalente potesse venire considerata come un insieme – sfortunato e correggibile – di incidenti di percorso, non tali da inficiare la fiducia nel progresso. Come accennavo sopra a proposito dei dibattiti della seconda metà degli anni '80 in Italia, il movimento delle donne dopo Cernobyl si concentrò proprio sulla critica del modello di sviluppo improntato all'assoggettamento scientifico-tecnologico delle risorse e dei processi naturali, per piegarli secondo gli interessi di particolari gruppi o individui. Ma il mutamento di ottica apparve ancora più radicale nelle denunce che cominciarono a farne donne di paesi del Sud del mondo, alle prese con uno sfruttamento della natura – imposto dal Nord – che devastava le loro vite, le loro culture, il loro ambiente fisico e sociale. Una femminista spiccò allora ed è tuttora tra i riferimenti più importanti: Vandana Shiva (1988), che con il suo *Staying Alive* a fine anni '80 riuscì a condensare nella nozione di “malsviluppo” – mal(e) development – l'intreccio di ingiustizie ed oppressioni in cui patriarcato e capitalismo si sono saldati nella dominanza di genere del maschile.

Tra convergenze e tensioni, alleanze e conflitti, tanto nel Nord quanto nel Sud del mondo l'ambientalismo femminista ha prodotto effetti concreti nei modi di vita e nelle sensibilità diffuse, molto al di là di quanto si sia affermato come prospettiva teorica e politica. Cito qualche aspetto che mi pare importante: il riconoscimento dei lavori legati alla sussistenza piuttosto che al mercato, di cui sono protagoniste le donne dai villaggi africani a quelli indiani o del Sud America e che sono intessuti di cura e conservazione dell'ambiente, non di devastazione e rapina; la pressione per ridefinire tra donne e uomini tempi e compiti della “produzione” e della “riproduzione”, per un assetto meno squilibrato dei ruoli di genere e per una reinvenzione del femminile e del maschile nella vita delle persone, al di là degli stereotipi; la presa di coscienza anche nei paesi ricchi dell'insostenibilità dei modelli volti a un rilancio continuo dei consumi; l'attrazione per stili di vita sobri e rispettosi delle dinamiche ambientali, dai modi e luoghi di produzione dei cibi, al recupero, riciclo, risparmio di materia e energia, oltre la logica dei rifiuti e dello spreco... Eppure, mentre nel quotidiano di tante persone, donne e uomini, questi mutamenti sono avvenuti e mentre nel senso comune e nelle culture diffuse ragionare di decrescita ben vissuta e ben condotta (Latouche 2011) ha iniziato ad apparire necessario, governanti, mass media, istituzioni politiche, economiche, finanziarie si sono gettate a predicare la crescita come unico e certo rimedio alla crisi mondiale.

### Sviluppo umano e disparità di genere

E come andrebbe misurata la crescita? Sembra quasi incredibile che imperversi il criterio del PIL (prodotto interno lordo), dopo più di venti anni di elaborazioni sulla sua intrinseca inadeguatezza a rendere conto in modo davvero significativo

del benessere dei paesi – e certo ancora meno delle singole persone che li abitano. Né si è trattato di impuntature minoritarie e estremiste: basti ricordare che sin dal 1990 l'UNDP (United Nations Development Programme) pubblica ogni anno un Rapporto sullo sviluppo umano incentrato sull'adozione – e sul continuo riadattamento nel tempo, di volume in volume – di un indicatore composto, che insieme ai valori del PIL pro capite racchiude quelli relativi ai tassi di alfabetizzazione e di istruzione e all'aspettativa di vita. Alle radici di tale scelta vi è la convinzione che se il PIL pro capite può servire a valutare il tenore di vita, per dare conto delle dimensioni “umane” e non soltanto monetarie dei gradi di benessere non si possono ignorare aspetti quali i livelli di conoscenza e di salute.

Per altro, la definizione dell'ISU (indice di Sviluppo Umano) viene presentata dallo stesso gruppo di lavoro che cura i rapporti annuali come una proposta che non esaurisce la complessità del problema, ma intende spostare l'attenzione dai puri andamenti in denaro alle condizioni concrete di vita. In un'edizione recente, ad esempio, possiamo leggere che:

Nonostante il concetto di sviluppo umano sia molto più ampio rispetto a quanto sia in grado di misurare un qualunque indice composto, l'ISU è una valida alternativa al valore del reddito come misura sintetica del benessere umano, e rappresenta un utile “punto di ingresso” alle copiose informazioni contenute nelle successive tavole di indicatori dei diversi aspetti dello sviluppo umano (UNDP 2005, p. 268).

Ogni volume, infatti, passa in rassegna una grande molteplicità di aspetti, in parte attraverso discussioni analitiche e studi di casi, in parte proponendo rappresentazioni quantitative, andamenti nel tempo, effetti misurati. Tra le questioni prese in esame ve ne sono numerose che attengono all'ambiente e agli impatti su di esso dei comportamenti umani; più avanti tornerò brevemente su queste linee di indagine e di concettualizzazione di processi che coinvolgono insieme ecologia e economia, per sollevare qualche domanda in tema di sostenibilità e vulnerabilità. Il punto su cui voglio soffermarmi ora ci riporta alle vicende del movimento delle donne su scala mondiale nel passaggio dagli anni '80 agli anni '90 del secolo scorso, quando emersero con sempre maggiore forza voci ed azioni di donne non soltanto capaci di articolare la critica del “malsviluppo” a partire dalle esperienze vissute, soprattutto nel Sud del mondo, ma intenzionate ad incidere sulle disparità e i dispoteri per modificare i rapporti segnati da genere, classe, razza (o meglio, razzismi). In quel contesto avvennero anche nuovi incroci tra femminismi di diverse regioni e culture e proprio il fatto che vite e lavori delle donne si plasmano attraverso relazioni più immediate e dirette con i processi naturali e con l'ambiente portò a elaborazioni e prese di posizione che si riconoscevano in una prospettiva ecofeminista. Cito qui *Ecofeminism* di Maria Mies e Vandana Shiva, pubblicato nel 1993: a partire dalla lotta per la sopravvivenza e da tanti movimenti di base del Sud del mondo, che “rifiutano radicalmente il modello di sviluppo capitalista-patriarcale prevalente nei paesi industrializzati”; ma a partire anche dalla tensione espressa da gruppi del Nord verso “una società ecologicamente sana, non basata sullo sfruttamento, giusta, non patriarcale, capace di auto sostenersi”, le due autrici mirano a delineare una prospettiva comune:

Abbiamo chiamato questa nuova visione la prospettiva della sussistenza o la prospettiva della sopravvivenza (Mies - Shiva 1993, p. 297).

D'altra parte, “il lavoro di sussistenza, inteso come lavoro di produzione e conservazione della vita [...] fu ed è la precondizione per la sopravvivenza, e il grosso di questo lavoro è fatto dalle donne” (*Ivi*, pp. 297-298). Esigerne il riconoscimento fu una delle grandi spinte di quegli anni che riuscirono a incidere nel mondo intero sulle politiche e le culture. Come uno dei momenti più vivaci e intensi di conoscenza, confronto, scambio tra donne di tutto il pianeta, mi limito a ricordare qui il Forum delle organizzazioni non governative che nell'estate del 1995 portò più di trentamila donne a incontrarsi nei dintorni di Pechino, in occasione della IV Conferenza mondiale sulle donne indetta dalle Nazioni Unite. “Guardare al mondo con occhi di donna” fu la frase chiave che venne scelta in vista della Conferenza e la sollecitazione a cambiare le griglie mentali attraverso cui vengono letti i fenomeni venne posta in termini così incalzanti e forti che nell'ambito delle Nazioni Unite la stessa nozione di “sviluppo umano” venne rimessa in discussione, perché inadeguata – nella sua neutralità – a dare conto di quello che pure i rapporti già andavano segnalando sin dagli inizi come “divario di genere”. Nel VI volume, che uscì in preparazione di Pechino con il titolo La parte delle donne, accanto all'ISU venne introdotto un nuovo parametro: l'ISG (Indice dello sviluppo umano correlato al genere), costruito in modo da tenere presenti le diversificazioni tra donne e uomini nelle quote di reddito, nell'accesso all'alfabetizzazione e all'istruzione, nella speranza di vita. Come venne scritto in apertura del volume, non solo “in nessuna società le donne godono delle stesse opportunità di cui godono gli uomini”, ma dallo studio risulta che “la disuguaglianza di genere non dipende dal reddito nazionale” (UNDP 1995, pp. 12-13).

Si può ben comprendere come una simile, nuova rappresentazione della realtà e delle dinamiche in atto erodesse alle radici ogni discorso sul “progresso” che dovrebbe essere spontaneamente insito nell'estensione al mondo intero del modello produttivo e di mercato affermatosi a partire dall'Occidente. E si può altrettanto ben comprendere come e perché in quegli anni tante riflessioni di donne si concentrassero sulla critica radicale dello “sviluppo”, di fronte all'evidenza di quanto le disparità di genere non siano riducibili ad una difficoltà accessoria e provvisoria, destinata a risolversi grazie a miglioramenti e aggiustamenti, ma siano invece il pilastro delle distorsioni strutturali di un sistema economico e sociale che polarizza donne e uomini in rapporto alla scansione tra produzione e riproduzione.

### **Paradossi e controeffetti**

In anni più recenti le scelte in sede UNDP sugli indicatori significativi sono ulteriormente cambiate e all'ISG è stato sostituito l'IDG (Indice di Diseguaglianza di Genere): cadute forse le ultime illusioni sullo “sviluppo” come criterio di riferimento positivo, vengono ora presi in conto gli svantaggi delle donne rispetto agli uomini, in modo da valutare come essi si ripercuotano in una compressione delle potenzialità non solo delle donne ma dell'intera dinamica sociale. Anziché limitarsi a fotografare l'esistente, ci si interroga su come gli assetti potrebbero

essere diversi – e meno squilibrati per tutte e tutti, per l’umanità e per l’ambiente – se le donne avessero modo di dispiegare pienamente le loro capacità.

Ancora una volta, però, a uno sguardo più attento appare come non bastino mai le cautele, specie rispetto ad indicatori che si sforzano di sintetizzare in un valore quantitativo un insieme complesso e variegato di aspetti. Voglio darne qui un esempio preciso, traendolo da una recente riflessione che mi è parsa molto incisiva; ragionando di “Indicatori, loro criticità e dintorni” e discutendo in particolare dell’IDG, Angela Calvo scrive:

Secondo l’ultimo rapporto dell’UNDP (2011), l’IDG mostra come le restrizioni alla salute riproduttiva contribuiscono alla disuguaglianza di genere non solo in termini di salute materna e infantile, ma anche per quanto riguarda le emissioni di CO<sub>2</sub>, in quanto se tutte le donne potessero esercitare scelte riproduttive la crescita della popolazione rallenterebbe abbastanza da portare le emissioni di anidride carbonica sotto i livelli attuali. Eppure, laddove le donne possono esercitare maggiormente le loro scelte riproduttive, anche l’ISU è più alto e quando l’ISU è più alto le emissioni di anidride carbonica aumentano [...]: la lettura di questi indicatori va quindi affrontata con cautela (Calvo 2012, p. 2).

Non riporto il grafico che mostra la correlazione tra alto ISU e alta emissione di CO<sub>2</sub>; la contraddizione segnalata è a mio parere molto significativa: stabilire una connessione tra miglioramento della salute riproduttiva, rallentamento della crescita della popolazione, riduzione delle emissioni di CO<sub>2</sub> è manifestamente semplicistico, a fronte dei ben più complessi legami tra alti valori dell’ISU nei paesi ricchi, organizzazione della produzione, dei trasporti, del mercato e stili di vita che proprio lì comportano maggiori emissioni.

D’altra parte, interrogarsi sui nessi tra autodeterminazione delle donne, dinamiche demografiche, condizioni di vita sul pianeta mi sembra importante in relazione alle vicende dell’ecofemminismo negli ultimi quaranta anni. Facendo risalire le origini del “moderno movimento ecologista” al dibattito sulla sovrappopolazione e alle conseguenze devastanti che essa avrebbe avuto sulla terra, Janet Biehl (2011) ha ricordato recentemente l’esordio della nozione e del termine “ecofemminismo”, così come lo introdusse Françoise d’Eaubonne nel suo *Le Féminisme ou la mort*, pubblicato nel 1974. Nel ragionamento della femminista francese, la questione decisiva stava non già in un indifferenziato “non riprodursi”, ma nella capacità delle donne di sottrarsi al “sistema del maschio”, per esercitare liberamente il controllo sulla propria fertilità, attraverso l’accesso alla contracccezione e all’aborto; in un testo pubblicato anni dopo, d’Eaubonne affermava:

Il primo rapporto dell’ecologia con la liberazione delle donne sta nella possibilità che queste ultime riprendano in mano la demografia, il che vuol dire riappropriarsi del corpo (d’Eaubonne 1990, cit. in Biehl 2011, p. 20).

Alla luce di quanto è poi accaduto, non mi pare che queste intenzioni originarie siamo rimaste al centro dei filoni in cui l’ecofemminismo è andato articolandosi negli anni successivi. In alcuni casi, anzi, a fondamento di una maggiore sensibilità delle donne verso l’ambiente è stato invocata la loro prerogativa di poter essere madri. Preferisco non addentrarmi in una discussione analitica delle diverse declinazioni che sono state date al rapporto tra donne e natura e tra identità di genere e consapevolezza ecologica; osservo soltanto che spesso viene fatta una

grande scansione tra varianti essenzialiste e costruttiviste, spiritualiste e materialiste (scansione che per altro solca non soltanto il campo degli ecofemminismi ma anche quello dei femminismi). Mi sembra una distinzione efficace, sia per organizzare una prima griglia di lettura di panorami molto complessi sia soprattutto per tenere presente il rapporto tra pensieri e pratiche, elaborazioni teoriche e intenzioni politiche; sono infatti proprio queste ultime che maggiormente mi paiono poter dare senso alle autodefinizioni femministe ed ecofemministe, una volte che le si rapporti alla loro capacità di incidere sulle storture di genere del malsviluppo e sulle devastazioni che questo comporta nella vita delle donne così come nelle dinamiche ambientali.

È in questa ottica che nelle pagine precedenti mi sono rifatta a *Ecofeminism* di Maria Mies e Vandana Shiva come a un testo che apre prospettive interessanti; le due autrici avvertono sin dall'inizio il rischio che corrono, compendiando troppe differenze (specie tra movimento del Sud e del Nord del mondo) "in un termine così universalistico come 'ecofemminismo'" (Mies - Shiva 1993, p. 1) e tuttavia scelgono di farlo perché

lasciando da parte queste differenze, condividiamo un impegno comune che emerge da una politica globale invisibile in cui donne di tutto il mondo sono immerse nella loro vita quotidiana; e [condividiamo] una convergenza di pensiero che scaturisce dalla nostra partecipazione agli sforzi delle donne che mantengono attivi i processi che ci sostengono (*Ivi*, p. 2).

Questa tensione verso una prospettiva femminista ed ecologista non coincide nei contenuti con quella proposta all'origine da Françoise d'Eaubonne; anzi, le due autrici negano che la sovrappopolazione sia la prima causa della distruzione ambientale: si veda il cap. 19 *People or Population: Towards a New Ecology of Reproduction*. Tuttavia, il nucleo che mi pare sia rimasto vivo e efficace – pur nella differenza dei posizionamenti e delle valutazioni – è quello per cui l'ecofemminismo è nato all'insegna della liberazione delle donne ed è riuscito a conservarne lo slancio.

### **Vulnerabilità ambientale e sociale, vite precarie, etica delle relazioni**

Tra i controeffetti dell'espansione su scala mondiale del modello di sviluppo che il Nord del mondo è andato imponendo come necessario e unico, vanno annoverate le sempre più frequenti e gravi crisi: crisi ambientali e crisi economiche, data l'incidenza tanto fisica quanto sociale delle dinamiche in atto. È significativo che nell'ultimo decennio sono diventati numerosi gli studi per mettere a punto stime e criteri di valutazione adatti a descrivere i livelli di esposizione e le capacità di risposta ai diversi fattori di crisi. In particolare, molte ricerche si sono concentrate sulla nozione di "vulnerabilità ambientale" che in un rapporto del 2001 dell'IPCC (International Panel on the Climate Change) veniva così definita:

Il grado rispetto al quale un sistema è suscettibile, o incapace di fare fronte, ad effetti avversi del cambiamento climatico o di eventi estremi. La vulnerabilità è funzione del carattere, dell'ampiezza e del tasso di variazione climatica cui un sistema è esposto, alla sua sensibilità e alla sua capacità di adattamento (IPCC 2001, p. 995).

Altri studi in proposito sono stati condotti negli anni successivi e al concetto di vulnerabilità in senso biofisico se ne sono intrecciati vari altri, quale la vulnerabilità sociale, allargando l'ottica ai sistemi socio-ecologici; dei concetti si sono cercate proiezioni quantitative, con la proposta di indicatori di "vulnerabilità ambientale" oppure di "sostenibilità ambientale" o ancora di "benessere umano". Anche nei rapporti UNDP degli anni più recenti si è posta attenzione a collegare i ragionamenti sullo sviluppo con quelli sulle varie forme di vulnerabilità, inclusa la diversa incidenza secondo cui esse si ripercuotono su donne e uomini. Può essere utile riportarne qui una breve sintesi:

Gli ultimi rapporti dell'UNDP (2007, 2008, 2010 e 2011) continuano a identificare le donne come soggetti più vulnerabili degli uomini ai rischi, principalmente perché sono maggiormente sottoposte a condizioni di povertà, data la diseguale distribuzione di diritti, risorse e potere. Ma non solo, la divisione del lavoro e i molteplici ruoli che sono assegnati alle donne incidono sulla loro maggiore condizione vulnerabile: rispetto al ruolo di riproduzione e alla cura dei bimbi rischiano l'insufficienza alimentare. Nella preparazione del cibo e nella provvisione dell'acqua sono soggette al fenomeno della siccità (che influenza sull'aumento delle distanze da percorrere), oltre a soffrire maggiormente della scarsità dei beni e dell'aumento dei prezzi sul mercato. I cambiamenti climatici, in tali contesti, rendono ancora più difficile la realizzazione dei diritti di base delle donne e la loro emancipazione, e al contrario aumentano l'ampiezza della gravità delle disparità subite (Tardivo 2012, p. 10).

Il legame da un punto di vista di genere tra gli aspetti agro-climatici e quelli socio-economico-culturali insiti nei fattori di vulnerabilità era stato al centro di uno studio redatto nel novembre 2001 da Ann Whitehead e Naila Kabeer (2001). Prendendo in esame varie situazioni in area rurale dell'Africa sub-sahariana, le autrici discutono ruoli e dinamiche all'interno delle unità familiari in rapporto ad ambienti – biofisici ed economici – caratterizzati da alti rischi di vulnerabilità e analizzano i vari modi in cui le donne sono svantaggiate rispetto agli uomini nel perseguire una sussistenza sicura.

Negli stessi mesi, in tutt'altro contesto, la filosofa femminista Judith Butler si stava confrontando con la questione della vulnerabilità per cercare risposte agli eventi dell'11 settembre che riuscissero a rompere lo schema violenza-lutto-odio-vendetta-violenza. In *Vite precarie* (Butler 2004) e poi in *Critica della violenza etica* (Butler 2005) lo sforzo intellettuale ed emotivo è quello di assumere fin nel profondo della coscienza di sé come soggetto morale la irriducibilità dell'esposizione all'altro-da-sé. Cito un passo dalla prefazione di *Vite precarie*, che mi pare disegni con grande forza la portata esistenziale e allo stesso tempo politica di questo riconoscimento cruciale:

Il rischio di poter subire noi stessi un danno, o che altri possano subirlo, l'essere esposti alla morte per il semplice capriccio altrui sono fattori che causano paura e angoscia. Quel che è meno certo è se l'esperienza di vulnerabilità e di perdita debba condurre necessariamente alla violenza e alla punizione militari. Ci sono altri percorsi. Se vogliamo mettere un freno alle spirali di violenza per produrre esiti meno violenti è importante chiedersi quale uso politico si possa fare dell'angoscia, ben oltre un mero grido di battaglia. Uno degli aspetti chiamati in causa dall'offesa è l'intuizione secondo cui là fuori ci sono altri da cui dipende la mia stessa vita. Persone che non conosco e non conoscerò mai. Questa inestricabile dipendenza da anonimi altri è una condizione a cui non posso sottrarmi volontariamente. Nessuna misura di sicurezza potrà impedire tale dipendenza, nessun atto violento di sovranità potrà liberarci da tale condizione (Butler 2004, trad. it. 2004, pp. 9-10).

Desidero concludere attorno a questo tema – l'assunzione radicale dell'essere soggetti interconnessi con altri soggetti e con il mondo – le considerazioni che ho esposto sin qui. Può apparire che mi sia allontanata molto dagli intrecci tra femminismi ed ecofemminismi che avevo scelto come argomento principale; credo però che non sia così, perché mi pare che ci sia un profondo legame tra coscienza del limite e coscienza delle interdipendenze e tra etica della responsabilità e etica delle relazioni. Non solo, ma nelle varie reti degli ecofemminismi l'impegno nonviolento e pacifista è stato uno dei primi e più tenaci filoni attorno a cui ci si è riconosciuti in tante. Se Cernobyl segnò un punto di svolta per molte donne italiane e europee nella seconda metà degli anni '80, nel 1979 l'incidente della centrale di Three Mile Island fece altrettanto negli Stati Uniti, dove anzi avvenne un'immediata saldatura tra l'opposizione al nucleare "civile" e a quello militare e più generalmente tra le prospettive ambientaliste e quelle pacifiste dei movimenti delle donne. A primavera del 1980 si tenne l'incontro "Women and Life on Earth: a conference on eco-feminism in the '80's" e di lì nacque un'iniziativa per cui a novembre dello stesso anno duemila donne circondarono il Pentagono nella "Women's Pentagon Action".

"Women and Life on Earth" è tuttora il nome di un'associazione (si veda il sito [www.wloe.org](http://www.wloe.org)) con sede a Berlino, che si qualifica come "donne per la cooperazione internazionale per la pace, l'ecologia, la giustizia sociale". Di recente mi è accaduto di incrociarne le attività, grazie ad una convergenza che si è stabilita tra di essa e la rete internazionale delle "Donne in Nero" di cui faccio parte, in un percorso comune "No alla Nato". Anche questo caso è per me una conferma della valenza politica che mi sembra dare forza alla molteplicità delle prospettive dei femminismi ambientalisti e degli ecofemminismi.

## Bibliografia

Biehl Janet, *Femminismo ed ecologia, un legame naturale?*, in "Le Monde diplomatique – il manifesto", maggio 2011, pp. 20-21.

Butler Judith, *Precarious Life. The Powers of Mourning and Violence*, Verso, London-New York 2004. [Vite precarie. Contro l'uso della violenza come risposta al lutto collettivo, a cura di Olivia Guaraldo, Meltemi editore, Roma 2004].

Butler Judith, *Giving an Account of Oneself*, Fordham University Press, New York 2005. [Critica della violenza etica, trad. it. di Federico Rahola, Feltrinelli, Milano 2006].

Calvo Angela, *Indicatori, loro criticità e dintorni. Un breve cenno in relazione al lavoro IAO-Gender*, Seminario “Sicurezza Alimentare, Sviluppo Rurale e Ambiente: una prospettiva di genere per l’efficacia dei programmi”, Istituto Agronomico per l’Oltremare – Ministero degli Affari Esteri, Firenze 18 gennaio 2012.

Carson Rachel, *Silent Spring*, Houghton Mifflin, Boston 1962.

d’Eaubonne Françoise, *Que pourrait-être une société écoféministe ?*, in *Liberté, égalité... et les femmes ?*, L’Harmattan, Paris 1990.

Donini Elisabetta, *Andar per scienza. Il sapere itinerante delle donne dopo Cernobyl*, in “Reti. Pratiche e saperi di donne”, 1, settembre-ottobre 1987, pp. 19-22.

Harding Sandra, *The Science Question in Feminism*, Open University Press, Milton Keynes 1986.

IPCC, *Third Assessment Report. Climate Change 2001*, International Panel on the Climate Change 2001.

Keller Evelyn Fox-Grontkowski Christine R., *The Mind’s Eye*, in Sandra Harding - Merrill B. Hintikka (eds.), *Discovering Reality. Feminist Perspectives on Epistemology, Metaphysics, Methodology and Philosophy of Science*, Dordrecht, Reidel 1983, pp. 207-224.

Latouche Serge, *Vers une société d’abondance frugale. Contresens et controverses sur la décroissance*, 2011. [Per un’abbondanza frugale. Malintesi e controversie sulla decrescita, Bollati Boringhieri, trad. it. di Fabrizio Grillenzoni, Torino 2012].

Leonardi Grazia (a cura di), *Scienza, potere, coscienza del limite. Dopo Cernobyl: oltre l’estraneità*, Editori Riuniti Riviste, Roma 1986.

Meadows Donella H.-Meadows Dennis L.-Randers Jørgen-Behrens III William W., *The Limits to Growth*, The Club of Rome, Ginevra 1972. [I limiti dello sviluppo, trad. it. e cura di Filippo Macaluso, Mondadori, Milano 1972].

Merchant Carolyn, *The Death of Nature. Women, Ecology and the Scientific Revolution*, Wildwood House, London 1979. [La morte della natura. Donne, ecologia e rivoluzione scientifica. Dalla Natura come organismo alla Natura come macchina, trad. it. di Libero Sosio, Garzanti, Milano 1988].

Mies Maria - Shiva Vandana, *Ecofeminism*, Zed Books, London 1993.

Shiva Vandana, *Staying Alive. Women, Ecology and Development*, Zed Books, London 1988. [Sopravvivere allo sviluppo, trad. it. di Marinella Correggia, Isedi, Torino 1990].

Shiva Vandana, *Resources*, in W. Sachs (ed.), *The Development Dictionary: A Guide to Knowledge as Power*, Zed Books, London 1992. [Dizionario dello sviluppo, trad. it. di Marco Giovagnoli, Gruppo Abele, Torino 1998].

Tardivo Sabrina, *Indicatori “rural-gender-environment”: Riflessione su indici di vulnerabilità di genere in relazione ad aree a rischio desertificazione in Sahel*, Seminario “Sicurezza Alimentare, Sviluppo Rurale e Ambiente: una prospettiva di genere per l’efficacia dei programmi”, Istituto Agronomico per l’Oltremare – Ministero degli Affari Esteri, Firenze 18 gennaio 2012.

UNDP, *Rapporto sullo sviluppo umano 6. La parte delle donne*, United Nations Development Programme, Rosenberg & Sellier, Torino 1995.

UNDP, *Lo sviluppo umano rapporto 2005. La cooperazione internazionale a un bivio*, United Nations Development Programme, Rosenberg & Sellier, Torino 2005.

Whitehead Ann - Kabeer Naila, *Living with Uncertainty: Gender, Livelihoods and Pro-Poor Growth in Rural Sub-Saharan Africa*, Institute of Development Studies Working Paper 134, Brighton 2001.

---

# Feminist Animal Studies in the U.S.: Bodies Matter

---

by

*Greta Gaard\**

**Abstract:** Raising the question, “Has Animal Studies been good for actual animals?” this essay addresses over twenty years of feminist animal studies that developed between the more visible years of the Singer/Regan era of the 1970s and the renewed interest in animals subsequent to Derrida’s (2002) celebrated discovery of animal subjectivity. Feminist communication theory may explain the reasons that, although feminists have been speaking on this topic for decades, masculinist-elite academics have not been listening. Since the reinvigorated version of academic animal studies recognizes no obligation to act on behalf of actual animals, the lack of “uptake” for feminist animal studies has been particularly devastating for the well-being of nonhuman animals.

The emergence and academic acclaim for Animal Studies over the past decade is visible in the presence of new book series at university presses, new journals, new courses in Human-Animal Studies across the curriculum at prestigious universities, special themed issues of *PMLA* (2009) and *The Chronicle of Higher Education* (2009), numerous conferences, professional societies, and caucuses of professional societies (Wolfe 2009). In short, Animal Studies has been good for academe. The question is, has it been good for animals?

The capacity to ask this question – indeed, to make it central to one’s intellectual, scholarly, and pedagogical work – is the hallmark of feminism. Not merely an academic endeavour or a “way of seeing”, feminism emerged from the lived experiences of women who recognized their own experiences of marginalization, oppression, and inequality (whether via race, gender, class, sexuality, age, ability – and usually some nexus thereof) not as personal deficits or biological necessities to be accepted and endured, but rather as socially-produced

---

\* Greta Gaard is author of *The Nature of Home* (2007) and *Ecological Politics: Ecofeminists and the Greens* (1998), editor of *Ecofeminism: Women, Animals, Nature* (1993), and co-editor of *Ecofeminist Literary Criticism* (1998). Her essays have appeared in *Hypatia*, *Signs*, *Environmental Ethics*, *The Ecologist*, *Ethics & the Environment*, *Interdisciplinary Studies on Literature and Environment*, and other volumes of feminist, environmental, sexuality, and cultural studies collections. She is co-editing an international volume on Feminist Ecocriticism with Serpil Oppermann and Simon Estok, forthcoming in 2013. Currently volunteering at OccupyMN and MN350.org, while working as an Associate Professor of English at the University of Wisconsin-River Falls, Gaard can be reached at [greta.gaard@uwr.edu](mailto:greta.gaard@uwr.edu). This paper is dedicated to the life work of Marti Kheel, co-founder of Feminists for Animal Rights.

political problems to be challenged. As political and material circumstances allowed (and often when they didn't), these women stepped forward to work with other women and feminist men to challenge social hierarchies and create social change. From the start, feminism has been a movement for justice: at its heart is the centrality of praxis, the necessary linkage of intellectual, political, and activist work. Feminist methodology-articulated through such foundational texts as *Breaking Out: Feminist Consciousness and Feminist Research* (Stanley & Wise 1983), *Feminism and Methodology* (Harding 1987), and *Feminist Praxis* (Stanley 1990) – requires that feminist research puts the lives of the oppressed at the center of the research question, and undertakes studies, gathers data, and interrogates material contexts with the primary aim of improving the lives and the material conditions of the oppressed.

When feminists attend to “the question of the animal,” they do so from a standpoint that centers other animal species, makes connections among diverse forms of oppression, and seeks to put an end to animal suffering – in other words, to benefit the subject of the research. Nineteenth-century women’s advocacy for animals challenged vivisection, “plumage” (the practice of wearing birds feathers or even body parts in women’s hats), fur-wearing and meat-eating alike (Donovan 1990). Using standard feminist methodology (i.e., asking questions such as “where are the women?” and “is there an association between ontologizing a being as feminine and that subject’s access to social and material goods?”), twentieth-century vegan feminists and animal ecofeminists sought to end animal suffering in its many manifestations (in scientific research, and specifically in the feminized beauty and cleaning products industries; in dairy, egg, and animal food production [“factory farming”]; in “pet” keeping and breeding, zoos, rodeos, hunting, fur and clothing) by developing a feminist theoretical perspective on the intersections of species, gender, race, class, sexuality, and nature. Motivated by an intellectual and experiential understanding of the mutually-reinforcing interconnections among diverse forms of oppression, as well as by many women’s interconnected sense of self-identity, a self-in-relationship to other animals (including humans) and environments (specific trees, rivers, plants, as well as places), twentieth and twenty-first century animal ecofeminists and vegan feminists see their own liberation and well-being as fundamentally connected to the well-being of other animal species; in short, we insist on moving forward together (Harper 2010; Kemmerer 2011). This commitment to an intersectional approach permeates the *praxis* (theory-practice) of animal ecofeminists and vegan feminists because, in the words of Martin Luther King, “Injustice anywhere is a threat to justice everywhere”. For example, when Feminists for Animal Rights (FAR) activists learned that many battered women refused to leave situations of domestic violence, aware that there was no place that would shelter both their children and their companion animals, and fearful that leaving the animals behind would almost ensure the animals’ torture, abuse, and death at the hands of the batterer, FAR activists began building coalitions between animal rescue groups and battered women’s shelters (Adams 1995). When animal ecofeminists criticized the harms produced by injecting rBGH into cows, they stressed the suffering this growth hormone caused to lactating cows already grieving the separation from their own

offspring, who would have drank the mother cow's milk, not allowing it to be fed to humans; but ecofeminists also framed the issue as an opportunity to build coalitions among animal advocates, feminists, small farmers, consumer advocates, and environmentalists alike (Gaard 1994). Such praxis exemplifies feminist animal studies.

But the *feminist* empathy for animal suffering, articulated as an ethic of care (Adams & Donovan 1996; Donovan & Adams 2007), was soon *feminized* and women's activism for animal rights was mocked as a movement of "little old ladies in tennis shoes": in male-supremacist (patriarchal) cultures, the association of women and animals reinforces their subordinate status. Indeed, the animal rights movement itself was catapulted to respectability only when white male philosophers distanced themselves from kindness, empathy, or care, and theorized about the motives for animal liberation as legitimated either by recourse to animal rights (Regan 1983) or to an attention to animal suffering (Singer 1975). Nearly thirty years later, Cary Wolfe (2009) echoes the Singer/Regan era in his claim that "taking animal studies seriously thus has nothing to do, strictly speaking, with whether or not you like animals" (p. 567). Between these two eras of animal rights/posthumanist studies prominence, feminist animal scholarship flourished.

Building on three decades of praxis by second-wave feminist animal advocates such as Connie Salamone, Aviva Cantor, Marti Kheel, Gena Corea, Andrée Collard and Joyce Conrucci, feminists theorizing about species, gender, nature, and race offered more nuanced and sophisticated corrections to the theories of Singer and Regan (Gaard 2002). Beginning with Donovan (1990) and Adams (1990), vegan feminists and animal ecofeminists developed an ethic of care and responsibility (Adams & Donovan 1995, 1996), a contextual moral vegetarianism (Curtin 1991) that was later used to develop contextual ethics around indigenous whaling practices (Gaard 2001), an analysis of hunting as a site for constructing and performing the dominance of heteromasculinity (Kheel 1995; Luke 1997, 1998), a feminist interspecies ecopsychology (Jones 2010a, 2010b), and a reconception of human self-identity as "political *animal*" (Gaard 1998; Sandilands 1999) that challenged the gendered dualisms at the foundation of western culture, strategically situating humans within realms of both culture and nature – a location supporting feminist activism for ecology, democracy, inter-species and environmental justice<sup>1</sup>. More recent animal ecofeminist critiques have made connections among the oppression of women farmers in the global south, climate change and industrialized animal food production (Gaard 2011b).

Yet, despite the theoretical scholarship and political activism of animal ecofeminists and vegan feminists alike, the visibility of species within the academy

<sup>1</sup> Animal Studies, or posthumanism, also reconceives human identity, adopting the strategy of interrogating the norm (used productively in queer theory to interrogate heteronormativity, for example, and in antiracist studies to interrogate whiteness) – but its theory seems to stop after reconceiving what it means to be human, requiring no particular action after linguistic deconstruction. As Kari Weil (2010) concludes, "In the wake of poststructuralist and postmodern decentrings that have displaced the human as a standard for knowledge, [posthumanist] theory finds itself in a similar predicament. It cannot avoid seeing the animal suffering around us, but has contradictory foundations on which to judge the good or the right thing to do about it" (p. 20).

quickly receded after Singer and Regan. Perhaps attending to anthro(andro)centrism, sexism, and speciesism was just too burdensome for animal ecofeminism's potential allies. Mainstream feminists of the 1990s seemed adamantly anthropocentric (Birke 2002; Gaard 2011a), with even ecological feminists misrepresenting animal ecofeminists as issuing universalizing mandates for veganism, and thereby evading their own responsibility for attending to species for at least another decade (see, for example, Plumwood 2000; Seager 2003). A second group of potential allies, radical environmentalists resisted analysis of both gender and species; race and class gained attention within environmental circles after the 1991 First National People of Color Environmental Conference, but familiar patterns persisted there as well, with women doing the bulk of the grassroots activism, and men doing the majority of speaking and theorizing, excluding the question of species from most definitions of "environment". A third group of potential allies outside the academy, animal rights activists (both women and men) were also resistant to feminist insights, arguing that "at least women *have* rights; animals have none". No one should have been surprised, then, when the confluence of Derrida's discovery of himself as an animal (2002), Wolfe's coinage of the term "posthumanism" (2003), and Haraway's exploration of dog training (2003) together catapulted the field of Animal Studies into academic respectability.

Such surprise could only be possible if one forgot the foundational scholarship of feminist communication studies. Work by Robin Lakoff (1975), Dale Spender (1980) and Cheris Kramarae (1981) exposed the gendered patterns of communication, and the ways that women's talk is subordinated through the use of tag questions ("it seems women are being excluded, doesn't it?"), hedges ("sort of" or "kind of unscholarly to do that"), apologies ("I'm sorry, but it seems vegan feminist scholarship isn't being read"), and frequent interruptions. Women's gendered role in conversation requires linguistic support for and stylistic accommodation to dominant speakers, rather than conversational innovation. The norm dictates that women and men continue topics introduced by men, but when women introduce new topics, these topics are rarely taken up (conversational "uptake" in mixed-power groups is less likely for topics introduced by women and other non-dominant groups). Consider the well-known phenomenon of the department or staff meeting, where a woman introduces a new idea that receives no response; later, a man introduces substantially the same idea, which is welcomed with acclaim! Perhaps something similar has occurred in this field of knowledge about animals, where feminists have been developing theory around species, identity, society and ecology for at least three decades, but the topic itself only punctures the glass ceiling and surfaces as an academically respectable field when articulated by the dominant group of scholars – Singer and Regan in the 1970s and 1980s, and now Derrida, Wolfe, and Haraway<sup>2</sup> by 2010.

---

<sup>2</sup> Haraway's inclusion in the elite of Animal Studies can be explained not just by her shared membership in an academic, racialized, gendered, and classed elite but also by her style-shifting accommodation to a dominant and prestige discursive style that shapes not only diction and syntax but also topics. As Haraway has admitted, her interests in dog training do not lead her to refrain from eating other animals (Potts & Haraway 2010). If Haraway chose to advocate veganism and to stop

Feminist communication scholarship has looked not only at whose speech merits attention, but also at who listens; speaking is associated with power, knowledge, and dominance, while listening is associated with subordination. If animal ecofeminists and vegan feminists have been speaking and acting in ways that articulate a feminist animal studies approach, the absence of their scholarship from the foundation and development of Animal Studies indicates that the academic elite have not been listening. Not surprisingly, feminist methodology emphasizes listening as a hallmark of good scholarship – listening to one's research subjects, to the oppressed, to one's activist and scholarly community – and creating structures for collaboration whereby the research subjects can themselves set the agenda, express needs, and benefit from the scholarly endeavor. These “listening failures” in animal studies scholarship are not merely a bibliographic matter of failing to cite feminists, but signify a more profound conceptual failure to grapple with the issues being raised by feminist scholarship, a failure made more egregious when similar ideas are later celebrated if presented via nonfeminist sources. For example, consider how Carol Adams (2010) helpfully augments Cary Wolfe's (2003) complication of the human/animal binary with categories not just of Wolfe's humanized human, animalized human, humanized animal, and animalized animal, but also animalized *woman* and *feminized* animal, terms that foreground the gender/species/ecology connections that are so relevant to ecological feminism – and, one might hope, to Animal Studies as well.

Reproduction and consumption are explored within Animal Studies, but these topics are feminist issues as well: across animal species, female bodies do the majority of labor in reproduction, and in most human cultures female bodies both serve and are served as the food. Feminist concerns about reproductive freedom apply not only to elite white women but to poor women, indigenous women, women of the global south, and females in factory farming operations as well; from an animal ecofeminist standpoint, the reproductive and sexual enslavement of female animal bodies *anywhere* is deeply unethical (Gaard 2010). This practice benefits the few, at the expense and suffering of the many: the female animals, their mates and offspring, the workers paid to slaughter them, the subsistence farmers driven out of work by industrial agribusiness, the land clearcut or polluted with excrement, the water contaminated with antibiotics and growth hormones, the air polluted with excesses of flatulence and carbon dioxide, and the consumers who contract heart disease, obesity, and a variety of cancers and infectious diseases.

What are the benefits of making connections between the insights produced through animal studies and those of a larger eco-cultural critique such as a postcolonial, ecological animal feminism? Clearly, such connections extend theory from the realm of the purely intellectual to that of the political. They expose the broader implications and deeper roots of animal studies insights, making the theory more relevant. In many cases, such connections expose our own role in oppressive structures – as consumers of suffering, as contributors to climate change, as sponsors of global food scarcity – and such exposure is not flattering. Moreover,

---

dog training or horseback riding as manifestations of species dominance, one wonders whether her scholarship would fall from favor within academe and Animal Studies alike.

these connections uncover the historical role human-animal relations have played in perpetuating colonization (Huggan & Tiffin 2010) – making it paradoxical for postcolonial scholars and animal studies scholars alike to continue patronizing institutions of species imprisonment, enslavement, and slaughter. In sum, making these broader connections requires restoring what Adams (1990) calls “the absent referent,” the fragmented bodies of animals, and in the face of such suffering, it requires action. In the words of Josephine Donovan (1990), “We should not kill, eat, torture, and exploit animals because they do not want to be so treated, and we know that. If we listen, we can hear them”.

Let's start listening.

## Works Cited

- Adams C. J. 2010, *Why feminist-vegan now?*, in “Feminism and Psychology”, 20, 3, pp. 302-317.
- Adams C. J. 1990, *The Sexual Politics of Meat: A Feminist-Vegetarian Critical Theory*, Continuum, New York.
- Adams C. J. 1995, *Woman-Battering and Harm to Animals*, in Adams and Donovan (eds.), pp. 55-84.
- Adams C.J. and Donovan J. (eds.), 1996. *Beyond Animal Rights: A Feminist Caring Ethic for the Treatment of Animals*, Continuum, New York.
- Adams C.J. and Donovan J. (eds.), 1995. *Animals and Women: Feminist Theoretical Explorations*, Duke University Press, Durham, NC.
- Birke L., 2002, *Intimate Familiarities? Feminism and Human-Animal Studies*, in “Society & Animals”, 10, 4, pp. 429-436.
- Curtin, D. 1991, *Toward an Ecological Ethic of Care*, in “Hypathia”, 6, 1, pp. 60-74.
- Derrida J. 2002, *The Animal That Therefore I am (More to Follow)*, in “Critical Inquiry”, 28, 2, pp. 369-418.
- Donovan J. 1990, *Animal Rights and Feminist Theory*, in “Signs”, 15, 2, pp. 350-375.
- Donovan J. - Carol J. Adams (eds.) 2007, *The Feminist Care Tradition in Animal Ethics*, Columbia University Press, New York.
- Gaard G. 2011a, *Ecofeminism Revisited: Rejecting Essentialism and Re-Placing Species in a Material Feminist Environmentalism*, in “Feminist Formations”, 23, 2, pp. 26-53.

- Gaard G. 2011b. *Global Warming Narratives: A Feminist Ecocritical Perspective*, in *The Future of Ecocriticism*, edited by S. Oppermann and U. Ozdag. Cambridge Scholars Press, Cambridge.
- Gaard G. 2010, *Reproductive Technology, or Reproductive Justice? An Ecofeminist, Environmental Justice Perspective on the Rhetoric of Choice*, in “Ethics the Environment”, 15, 2, pp. 103-129.
- Gaard G. 2002, *Vegetarian Ecofeminism: A Review Essay*, in “Frontiers”, 23 (3), pp. 117-46.
- Gaard G. 2001, *Tools for a Cross-Cultural Feminist Ethics: Ethical Contexts and Contents in the Makah Whale Hunt*, in “Hypatia”, 16 (1), pp. 1-26.
- Gaard G. 1998, *Ecological Politics: Ecofeminists and the Greens*, Temple University Press, Philadelphia.
- Gaard G. 1994. *Milking Mother Nature: An Ecofeminist Critique of RBGH*, in “The Ecologist”, 24, 6, November/December, pp.1-2.
- Haraway D. 2003, *The Companion Species Manifesto: Dogs, People, and Significant Otherness*, Prickly Paradigm Press, New York.
- Harding S. (ed.) 1987, *Feminism and Methodology*. Bloomington, IN: Indiana University Press.
- Harper A. B. 2010, *Sistah Vegan: Black Female Vegans Speak on Food, Identity, Health, and Society*, Lantern Books, New York.
- Huggan G.-Tiffin H. 2010, *Postcolonial Ecocriticism: Literature, Animals, Environment*, Routledge, New York.
- Jones P. 2010a, *Harbingers of (Silent) Spring: Archetypal Avians, Avian Archetypes, and the Truly Collective Unconscious*, in “Spring: A Journal of Archetype and Culture”. Special Issue: *Minding the Animal Psyche*. Spring (83), pp. 185-212.
- Jones P. 2010b, *Roosters, hawks, and dawgs: Toward an inclusive, embodied eco/feminist psychology*, in “Feminism and Psychology”, 20, 3, pp. 365-380.
- Kemmerer L. (ed.) 2011, *Sister Species: Women, Animals, and Social Justice*, University of Illinois Press, Chicago.
- Kheel M. 1995, *License to Kill: An Ecofeminist Critique of Hunters' Discourse*, in Adams-Donovan (eds.), pp. 85-125.
- Kramarae C. 1981, *Women and Men Speaking*, Newbury House Publishers, London.
- Lakoff R. 1975, *Language and Women's Place*, Harper & Row, New York.
- Luke B. 1998, *Violent Love: Hunting, Heterosexuality, and the Erotics of Men's Predation*, in “Feminist Studies”, 24, 3, pp. 627-655.

Luke B. 1997, *A Critical Analysis of Hunters' Ethics*, in "Environmental Ethics", 19, 1, pp. 25-44.

Plumwood V. 2000, *Integrating Ethical Frameworks for Animals, Humans, and Nature: A Critical Feminist Eco-Socialist Analysis*, in "Ethics and the Environment", 5, 2, pp. 285-322.

Potts A. - Haraway D. 2010, *Kiwi chicken advocate talks with Californian dog companion* in "Feminism and Psychology", 20, 3, pp. 318-336.

Regan T. 1983, *The Case for Animal Rights*, University of California Press, Berkeley.

Sandilands C. 1999, *The Good-Natured Feminist: Ecofeminism and the Quest for Democracy*, University of Minnesota Press, Minneapolis.

Seager J. 2003, *Pepperoni or broccoli? On the cutting wedge of feminist environmentalism* in "Gender Place & Culture", 10, 2 (2003b), pp. 167-174.

Singer P. 1975, *Animal Liberation*, New York Review Press, New York.

Spender D. 1980, *Man Made Language*, Routledge & Kegan Paul, London.

Stanley L. (ed.) 1990, *Feminist Praxis*, Routledge, New York.

Stanley L. and Wise S. 1983, *Breaking Out: Feminist Consciousness and Feminist Research*, Routledge & Kegan Paul, Boston.

Weil K. 2010, *A Report on the Animal Turn*, in "Differences", 21, 2, pp. 1-23.

Wolfe C. 2009, *Human, All Too Human: 'Animal Studies' and the Humanities*, in "PMLA", 124, 2, pp. 564-575.

Wolfe C. 2003, *Animal Rites: American Culture, the Discourse of Species, and Posthumanist Theory*, University of Chicago Press, Chicago and London.

---

# Ecofeminism – The Challenge to Theology

---

by

*Rosemary Radford Ruether*<sup>\*</sup>

**Abstract:** This article surveys the shaping of the theological system of Christianity, from its Ancient Middle East, Greek and Hebrew roots to its development in the West in Augustine, Luther and Calvin. It shows the challenge to the model of male domination in this theology from the 17<sup>th</sup> century Quaker and 19<sup>th</sup> century abolitionist feminism to contemporary feminism. It then discusses the reconstruction of this theology from an ecofeminist perspective. It concludes by examining the tension between two ethical imperatives: the call to sustainability and the call to preferential option of the poor and the need to balance these two imperatives.

Ecology poses a profound challenge to classical Christian theology and indeed all the classical religions shaped by the world view of patriarchy. But this paper will focus on Christianity, with its roots in the world views of Ancient Near East and Greco-Roman worlds. Let me start by a brief definition of ecofeminism. Ecofeminism or ecological feminism examines the interconnections between the domination of women and the domination of nature. It aims at strategies and world views to liberate or heal these interconnected dominations by better understanding of their aetiology and enforcement.

There are two levels on which this relation between sexism and ecological exploitation can be made: on the cultural-symbolic level and on the socio-economic level. My assumption is that the first is an ideological superstructure that reflects and ratifies the second. That is, social patterns developed, deeply rooted in the distortion of gender relations with the rise of patriarchal slavocracies in Ancient Near East that inferiorized women as a gender group. The system of domination of women itself was rooted in a larger patriarchal hierarchical system of priestly and warrior-king control over land, animals and slaves as property, to monopolize wealth, power and knowledge.

---

\* Rosemary Radford è una teologa cattolica statunitense. È nata a St Paul (Minnesota) nel 1936. Attualmente è *Senior Adjunct Professor* presso la Claremont School of Theology e la Claremont Graduate University. È una delle principali rappresentanti della cosiddetta teologia femminista nordamericana. È autrice di *Sexism and God-Talk: Toward a Feminist Theology* (1993), *Gaia and God: An Ecofeminist Theology of Earth Healing* (1994), *New Women, New Earth* (1995).

As this system of domination is shaped socially, ideological tools were constructed to ratify it as a reflection of the “nature of things” and the “will of God/the gods”. Law codes were developed to define these relations of power of dominant men over women, slaves, animals and land as property<sup>1</sup>. These law codes are depicted as handed down to an inspired lawgiver by God/the gods. Creation stories were spun out to depict this hierarchical social order as itself a reflection of the cosmic order.

In the Ancient Near East and classical Athens several creation stories were constructed to ratify this design of society. In the Babylonian creation story, that goes back to the third millennium B.C., the story of cosmogony is told as a theogony of the gods that culminates in an intergenerational conflict between the old earth mother, Tiamat and her great-grandson Marduk. A mother-dominated old world of primal energies is set against a new world order of city-states championed by Marduk<sup>2</sup>.

Marduk is seen as conquering chaos and creating cosmos by conquering the primal mother, treading her body underfoot and splitting it in half, using one half to fashion the starry firmament above and the other half the earth below. Her subordinate male consort is then slain and from his blood, mixed with the earth, are fashioned human beings to be the slaves of the gods so the gods can be at leisure. The elemental mother is turned into “matter” which can then be used to shape a hierarchical cosmos. The creation of the human as slaves to the gods within this cosmos defines primary social relations as that of masters over slaves.

In both the Hebrew and the Greek creation stories this primal battle against the mother that suggested an earlier alternative world is concealed. These stories begin with the presupposition of patriarchal dualism as the foundational nature of things. For the Greek philosophical story, told by Plato, the primal dualism of mind divided from matter was the first state of things. On the one side stood Mind containing the archetypal ideas; on the other side, unformed matter, the receptacle or “nurse” of things to be. Between the two stands disembodied male agency as the divine architect or Creator, who shapes matter into a cosmos by fashioning it after the intellectual blueprint of the divine ideas<sup>3</sup>.

The Creator shapes a circular and hierarchically ordered cosmos with the fixed stars and the realm of the gods at the outer edge, the earth at the bottom and the planetary spheres ranged in between. He then fashions the world soul to set this cosmos in motion. Taking the residue of the world soul he cuts them into individual souls and places them in the stars. There they have a pre-incarnational vision of the eternal ideas. Then they are encased in bodies, fashioned by the planetary gods, and put on earth.

---

<sup>1</sup> For these relations of patriarchal domination in Ancient Near Eastern and Greek law codes, see R. Ruether, *Gaia and God: An Ecofeminist Theology of Earth Healing*, Harper, SanFrancisco 1992, pp. 174-180.

<sup>2</sup> See *The Creation Epic* in I. Mendelson (ed.), *Religion in the Ancient Near East*, Liberal Arts Press, New York 1955, pp. 17-46.

<sup>3</sup> Plato, *Timaeus* (49) from *The Dialogues of Plato*, vol. 2, B. Jowett (ed.), Random House, New York 1937, p. 29.

The task of the soul is to control the passions that arise from the body and to cultivate the intellect. If the soul succeeds in this task it will doff the body at death and return to its native star, there to live “a blessed and congenial existence”. But if it fails to control the body, it will enter a cycle of reincarnation, entering the bodies of lower beings, women, lower social classes and animals<sup>4</sup>. The fall into an animal is terminal for the soul, but from lower forms of humans, women and lower classes, the soul can rise through successive incarnations into the highest state, the elite Greek male, and be liberated into disembodied bliss.

Although Christianity would shed the ideas of the preexistence and reincarnation of the soul<sup>5</sup>, it followed key presuppositions of Plato’s cosmology, reading the Genesis story through the lens of the *Timaeus*. It continued the presuppositions that the soul is an ontological substance separable from the body, living in an alienated state on earth, whose true home lies in Heaven. It attempted to combine the Platonic eschatology of the soul’s return to the stars with the radically different Hebrew eschatology of the resurrected body on a millennial earth, by imagining a “spiritual body” stripped of its mortal components that would clothe the soul in its final heavenly state<sup>6</sup>.

Like Plato, Christianity imaged the soul in relation to the body as male controlling power over female-identified body and passions that are to be controlled. Although women are conceded also to possess a redeemable soul in God’s image, the classical Christian theological tradition sees this soul as non-gendered. A genderless soul that can be redeemed through baptism into Christ is distinguished from women as female who are seen as inherently closer to the sin-prone bodily tendencies. This lower nature demands that women be subordinated and kept under control by men, but it also means that women are prone to insubordination and subversion of male rational control. It is through this female tendency that the male was seduced into sin in the beginning and paradise lost, ushering humanity into a fallen world.

In this story of original paradise, sin and fall Christianity drew on a very different cosmology and earth story from the Hebrews. The Genesis story posits a patriarchal God who shapes an original chaotic matter into cosmos through his word-command during a six-day work week, culminating in sabbatical rest. The human, created male and female, on the sixth day and given the command to rule over the earth and its plants and animals, is not created as a slave, but as a royal servant or administrator of the earth as representative of God or “in God’s image”<sup>7</sup>.

---

<sup>4</sup> Ibid. (42), p. 23; also Plato’s *Phaedrus*, where he adds the idea that the fallen soul will enter into various upper or lower class people depending on the extent of its fall into the passions: *Dialogues of Plato*, p. 248.

<sup>5</sup> See Origen, *On First Principles* II, 2, 2, Harper and Row, New York 1966, pp. 81-82: also R. R. Ruether, *Gaia and God: An Ecofeminist Theology of Earth Healing*, Harper, SanFrancisco 1992, p. 133.

<sup>6</sup> Gregory Nyssa describes the risen body as stripping off all that has made it mortal: see his *On the Soul and the Resurrection*, in *Nicene and Post-Nicene Fathers*, 2nd Series, vol. 5, Parker, New York 1893, pp. 464-465.

<sup>7</sup> Genesis I.26-27.

There is no explicit mandate for the domination of some humans over others, as male over female, or master over slave, in the Hebrew story. This fact allowed the Genesis story to be used as a potent basis for an egalitarian view of all humans as equal in God's image in later Christian movements that sought to dismantle slavery and sexism. But this later Christian usage of Genesis overlooks what was implicit in the Hebrew story, and explicit in Hebrew law and exegesis. Adam is a generic human who is assumed to be embodied by the male patriarchal class who represent dependent humans, women, slaves and children, and rule over God's creation<sup>8</sup>.

Moreover, in Genesis 2-3, as if to make the gender assumptions explicit, the male is identified with the original male human being, out of which the female is created by the male God and handed over to him as his wife-servant. Contrary to modern feminist apologetics, this is not an egalitarian relation, but one in which the male is the normative human, and the female a derivative auxiliary<sup>9</sup>. Moreover this derivative female is then described as initiating disobedience to God's command and thus causing the pair to be thrown out of paradise to live an oppressive existence. He is punished by hard labor by the sweat of his brow, while she is punished by painful childbearing and subjugation to her husband.

Although the present fallen world is sunk in sin, Hebrew thought looks forward to a future time when paradise will be restored. When humans (Israel's patriarchal class) turn and obey God, God will restore them to an idyllic world where there will be no violence between man and man, alienation between man and nature will be overcome, harmonic relations will reign on a peaceful and prosperous earth. Originally this Hebrew future hope for a future paradise was earth and mortality-bound. It assumed that redeemed humans would live a long, healthy, but mortal life on a peaceful and bountiful but mortal earth<sup>10</sup>.

Later contact with Persian eschatology and Platonism would reshape Hebrew futurism into apocalyptic scenarios in which the dead of past generations rise, are judged by a messianic king and the whole earth transformed into immortal conditions. It is this apocalyptic eschatology that is received by the Christian movement and fused with elements of Platonic cosmology to create the classic Christian story of creation, fall and redemption.

Since Christianity dropped the ideas of the soul's pre-existence and reincarnation, it also lost the explanation for women's inferiority based on the view that women are born through the failure of souls in past male incarnations to control their bodily passions. Some early Christian movements suggested a subversive liberation in Christ, from all relations of subjugation, women to men, slaves to masters, subjugated to ruling nations. The original equality prior to sexual

---

<sup>8</sup> See P. Bird, *Male and Female He Them, Gen 1:27b in the context of the priestly account of Creation*, in *Image of God and Gender Models in the Judaeo-Christian Tradition*, Created K. Borresen (ed.), Fortress Press, Minneapolis, MN 1994, pp. 11-34.

<sup>9</sup> See P. Trible, *Depatriarchalizing in Biblical Interpretation*, in "Journal of the American Academy of Religion", XLI/1, March, 1973, pp. 30-48.

<sup>10</sup> See the doctoral thesis by R. Zohar Dulin, *Old Age in the Hebrew Scriptures*, Ph.D. Thesis, Northwestern University, 1982.

differentiation is seen as restored, drawing on the Galatians text, “In Christ there is no more male and female, Jew and Greek, slave and free”<sup>11</sup>.

But as Christianity was institutionalized in the patriarchal family and political order, it moved quickly to suppress these radical interpretations of redemption in Christ. Although equal access to heavenly redemption was conceded to women, this future hope was not allowed to subvert patriarchal relations on earth in the newly forming Christian church and society. This is already expressed in the post-Pauline dicta in I Timothy, which declared that women were created second and sinned first, and therefore are to keep silence and to have no authority over men in the Christian community<sup>12</sup>.

Augustine, in his commentaries on Genesis in the late 4th and early 5th centuries, would shape the theological rationale for women’s subordination that would be followed by the dominant line of Christian theologians through the Reformation. For Augustine, woman, although given a non-gendered soul by the creator that enables her to be redeemed, was created in her female nature to be subordinate to the male in the sexual-social roles of wife and child-bearer. For Augustine, femaleness itself represents the inferior bodily nature, while the male represents the intellect which is to rule over both his body and hers. He is the collective Adam made in God’s image, while woman as woman does not possess the image of God in herself but images the subordinate body. She is “in the image of God” only when taken together with the male “who is her head”<sup>13</sup>.

Moreover, for Augustine, due to her inferior and more sin-prone nature, Eve initiated disobedience to God. The male in assenting to her prompting, thus conceded to his lower self. Only thus does the whole human fall into sin<sup>14</sup>. Although humans as a whole are punished by a loss of original immortality that was the gift of union with God and have lost the free will that allowed them to chose God over their sinful self-will, women are punished for their special fault by coercive subjugation<sup>15</sup>.

For Augustine, woman was created subordinate, but is now in a state of forced subjugation to punish her for her original insubordination and to keep her in her place. Redemption does not liberate her from this subordination. Rather, through voluntary acceptance of it, she makes herself obedient to God and a fit subject of heavenly bliss. Then finally there will be no hierarchy of male over female, but all the blessed will live in gloriously spiritualized bodies freed from sin and death.

---

<sup>11</sup> See R. R. Ruether, *Women and Redemption: A Theological History*, Fortress Press, Minneapolis, MN 1998, ch. 1.

<sup>12</sup> I Timothy I:11-15; see D. R. MacDonald, *The Legend and the Apostle: The Battle for Paul in Story and Canon*, Westminister Press, Philadelphia, PA 1983.

<sup>13</sup> Augustine, *De Trinitate* 10,10,7: see Ruether, *Women and Redemption*, ch. 2.

<sup>14</sup> Augustine, *City of God* 14:11.

<sup>15</sup> Augustine, *On Genesis against the Manichaeans* II.19; R. J. Teske (ed). *The Fathers of the Church*, vol. 84, Catholic University of America Press, Washington, D.C. 1991; see Ruether, *Women and Redemption*, ch. 2.

These patriarchal patterns that fused Hebrew and Greek thought reigned in Christian cosmology, anthropology, Christology and soteriology until modern times, being taken up and renewed by the mainline Reformers, Luther and Calvin. In the 16th and 17th centuries a few maverick feminist humanists, and the Quakers challenged the doctrine of male domination as order of nature and punishment due women for their priority in sin. They picked up suppressed early Christian themes of radical egalitarianism and argued that all humans were made equal in the original creation<sup>16</sup>.

For these thinkers the domination of women, as well as other forms of domination, such as slavery, came about through sin; not women's sin, but the sin of dominant males who distorted the original harmony by usurping power over others. Christ came to overcome all such dominations and to restore the equality of women and men, but male church leaders have distorted the gospel into new rationales for sexism. Redemption means not just a promise of spiritual equality in heaven, but a social struggle to overcome unjust domination of men over women, masters over slaves, here on earth.

This theology of original and redeemed equality over against patriarchal slavocracy was picked up and developed by the abolitionist feminists of the 19th century, such as the Grimké sisters and Lucretia Mott. In the pithy words of Sarah Grimké, writing in 1837, "All I ask of my brethren is that they take their feet from off our necks and permit us to stand upright on the ground which God designed us to occupy"<sup>17</sup>. Sarah Grimké had no doubt that that ground was one of an autonomous human being created to be man's peer and equal partner, not his subordinate.

This anthropology of original and restored equality was rediscovered by modern feminist theology and has been the basis for a critique of patriarchal anthropology in recent decades. But the 19th century feminists did not question an anthropocentric world view in which man and woman together were created to dominate and rule over the non-human creation. It is only with the deepening of feminist theology in ecofeminism that there has been a questioning of patriarchal cosmology and recognition of the need to grapple with the whole structure of the Christian story, and not just with gender relations in its anthropology.

When I speak about the challenge of ecofeminism to theology, it is in the context of radicalization that takes place as ecological consciousness is incorporated into feminist theology. One then realizes the need to question and reconstruct the cosmological framework out of which the Christian worldview grew from its ancient roots in the Hebrew and Greek worlds. A full treatment of the implications of these deeper questions is still very much in process. One awaits a full presentation of what an ecofeminist theology would look like. Here I will only

---

<sup>16</sup> Particularly the tract of Agrippa von Nettesheim (1509) *De Nobilitate et Praecellentia foeminei Sexus*, ed. Charles Bene (Droz, Geneva 1990); see Ruether, *Women and Redemption*, ch. 4.

<sup>17</sup> S. Grimke, *Letters on the Equality of the Sexes and the Condition of Women* (1837), in M. Schneir (ed.), *Feminism: The Essential Historical Writings*, Vintage, New York 1992, p. 38.

attempt a few suggestions about how the self, sin and redemption, God, cosmology and eschatology are being rethought by ecofeminist theology.

I begin with a view of the self in ecofeminist theology as the starting point for a challenge to the Platonic construct of soul and body which still reigns officially in Christian thought, although with failing conviction. The basic assumption of ecofeminist theology (although seldom clearly articulated) is that the dualism of soul and body must be rejected, as well as the assumptions of the priority and controlling role of male-identified mind over female-identified body. This anthropology is at the heart of the distortion in Western thought of our relation to ourselves, as well as to our fellow earth creatures and the cosmos as a whole.

Humans are latecomers to the planet. The plants and animals existed billions of years before us. We are descendants of the long evolution of increasingly complex life forms on earth. Our consciousness does not set us radically apart from the rest of the life forms on earth, but is part of a continuity of matter-energy dynamics that bursts into life, awareness of life and self-reflecting consciousness in organisms with progressively more complex brains. We were not created to dominate and rule the earth, for it governed itself well and better for millions of years when we did not exist or existed as a non-dominant mammal. Only in very recent earth history, in the last few thousand years, has homo sapiens emerged as an increasingly dominant species using its special gifts for thinking and organizing to control and exploit the majority of humans and the non-human earth community. Stewardship is not a primal command, but an ex post facto effort of dominant males to correct overabuse and become better managers of what they have presumed to be their patrimony; namely, ownership of the rest of the world.

We need to recognize that our self-reflective consciousness is not a separable ontological substance, but our experience of our own interiority which is integral to our brain-body and dies with it. We are finite sparks of self-conscious life who arose from earth and return to it at death. Our consciousness did not fall from a heaven outside the earth and will not escape outside of it into an eternal life. Our destiny and calling is of and for this earth, our only and true home. Immortality does not lie in the preservation of our individual consciousness as a separate substance, but in the miracle and mystery of endlessly recycled matter-energy out of which we arose and into which we return. To better translate the Ash Wednesday proclamation, “we are earth; to earth we shall return”.

This means we need to use our special capacities for thought, not to imagine ourselves as ruling over others, superior to them, and escaping our common mortality, but rather to celebrate the wonder of the whole cosmic process and to be the place where this cosmic process comes to celebrative consciousness. We also need to use our capacities to think and understand these processes to find how to harmonize our lives with the life of the whole earth community. This demands a spirituality and ethic of mutual limitation and nurture of reciprocal life-giving, the very opposite of the spirituality of separation and domination.

This ecological consciousness of self calls for a very different understanding of the nature of evil and its remedies. We need to give up the presuppositions of an original paradise when there was no evil and a future paradise when evil and death are overcome. Rather we need to look more closely at the aetiology of our

particular distortion of our relation to one another and to the earth through myths of separation and domination. Here I find myself particularly instructed by Brazilian ecofeminist theologian Ivone Gebara.

In Gebara's view, evil, in the sense of finitude and tragedy, have always been with us and all life forms on earth and will always be so. The primal sin is not a disobedience that caused us to fall into a mortality to which we were not originally subjected. Rather the primal sin lies in the effort to escape from mortality, finitude and vulnerability. The desire to escape from mortality may have long been a part of human awareness of the fear of death, but it took organized, pernicious forms with the rise of powerful males who sought to monopolize power over other humans, land and animals. For them the ultimate power over others was to rise superior to death itself, to organize their power to assure themselves of an invulnerability to that finitude that is the common lot of earth creatures<sup>18</sup>.

This very effort to secure its own invulnerability from want and death impelled an endless process of seeking to amass power at the expense of the rest of humans and the earth. Thus these dominant men, seeking ultimate salvation from vulnerability, constructed systems of abuse and exploitation of other human and the earth to amass overweening wealth and power. Women became the particular targets of this flight from vulnerability because they represented men's finite origins and the realities of earth-bound pain and limits. To rule over and to flee from woman, the body and the earth was to seek to conquer and flee from one's own denied finitude.

For Gebara it is this impulse to dominate and exploit in order to conquer want, imagining one's self to have transcended finite limitations, that has created the system of distortion that heaps excessive want and untimely death on the majority of humans. This system of exploitation threatens to undo the processes that maintain the lifecycle of all earth beings in relation to one another, crafted by the earth over billions of years. It is this system of domination and distortion which is sin, as distinct from tragedy and death which are natural and inevitable.

This understanding of the aetiology of sin and the fall into domination also dictates how Gebara understands salvation. Just as we must give up the original paradise where there was no tragedy or death, so we must give up the future paradise where tragedy and death are overcome<sup>19</sup>. We need to recognize that these myths of immortal and perfect beginnings and ends not only falsify our real possibilities, but are themselves the projection of the escape from vulnerability which is at the heart of sin.

The real salvation that is available to us is of much more modest dimensions, and yet nevertheless of world historic and global proportions. We need to dismantle the system of distortion that gives a privileged class overweening wealth and power at the expense of most humans and which is destroying the life-sustaining balances of the earth. In so doing we will not expect a paradise free from tragedy and death, but rather a community of mutual life-giving where we can hold

---

<sup>18</sup> Ivone Gebara, *Teología a Ritmo de Mujer*, San Pablo, Madrid 1995, pp. 146-156. Ruether, *Women and Redemption*, ch. 8.

<sup>19</sup> Ibidem.

one another in the celebrative as well as the tragic moments of our common life as earth creatures. This more modest redemptive hope was summed up in the conclusion of the women's creed written by Robin Morgan for the Women's Conference in Beijing, China<sup>20</sup>:

Bread. A clean sky. Active peace. A woman's voice singing somewhere. The army disbanded. The harvest abundant. The wound healed. The child wanted. The prisoner freed. The body's integrity honored. The lover returned...Labor equal, fair and valued. No hand raised in any gesture but greeting. Secure interiors – of heart, home and land – so firm as to make secure borders irrelevant at last.

This is the vision of an ecological hope freed from false escapism and content to make common joys abundant and available to us all, in the midst of those tragedies of limits, failures and accidents that also should be equally shared, rather than heaped upon some in excess so a privileged few may imagine themselves immortal.

The dismantling of an escapist self and salvation history that is the root of human sin and han<sup>21</sup> (victimization of others and the pain of victimization) also demands a dismantling of the view of cosmology, God and Christ that has sustained this distortion. Instead of modeling God after male ruling class consciousness, outside of and ruling over nature as its controlling immortal projection, God in ecofeminist spirituality is the immanent source of life and the renewal of life that sustains the whole planetary and cosmic community. God is neither male nor anthropomorphic. God is the font from which the variety of particular beings 'co-arise' in each generation, the matrix that sustains their life-giving interdependency with each other, and also the judging and renewing insurgency of life that enable us to overcome the distortions that threaten healthy relations.

This understanding of God is leading several ecofeminist theologians to reconstruct the understanding of the Trinity as the sustaining matrix of immanent relationality. Ivone Gebara sees the Trinity not as a separate, self-enclosed relation of two divine males with each other, mediated by the Spirit, but rather as the symbolic expression of the basic dynamic of life itself as a process of vital interrelational creativity. Life as inter-relational creativity exists on every level of reality. As cosmos it reveals itself as the whole process of cosmic unfolding and

---

<sup>20</sup> This women's creed, written by Robin Morgan for United Nations Conference on Women in Beijing, China in September, 1995, was sent to me by Catherine Keller of Drew Theological Seminary in Madison, New Jersey.

<sup>21</sup> The term "han" comes from Korean Minjung theology that discusses the experience of victimization. For a theology that interconnects the Western Christian emphasis on sin with the Minjung emphasis on han, see A. Sung Park, *The Wounded Heart of God: The Asian Concept of Han and the Christian Doctrine of Sin*, Abingdon Press, Nashville TN 1993.

interrelation of planets and galaxies. As earth it shows us the dynamic interrelational proces of life unfolding in the biosphere<sup>22</sup>.

Each species ramifies into many differences, including human beings with their many races and cultures. We should celebrate this diversity of humanness and affirm our interrelation with each other in one community on earth. Likewise interpersonal society and the person herself exists as a creative dynamic of expanding plurality and new interrelationality, of unity and diversity in interaction. The Trinitarian dynamic of life is both creational and salvational; it both creates new life and seeks to correct distorted relations and reestablish life-giving, loving relationality. The name of the Trinitarian God as sustaining, redeeming matrix of cosmic, planetary, social and personal life is Sophia: Holy Wisdom.

In the context of this understanding of the ecological self, good and evil and the Trinitarian God, what does it mean to speak of Jesus as Christ? Can we still affirm this one historical figure as the unique incarnation of God's creating Logos, even reinterpreted as Sophia? In what way is he both Sophia and Messiah? Gebara questions the messianic myth of a heroic warrior who will deliver victims from oppression, punish the oppressors and create an ideal earth freed from sin and want. She sees this myth as the counter-part, arising from victims, of the desire to escape from finitude, but now coupled with the thirst for revenge upon those who have secured their own privilege at the expense of others. Messianic myths, as revenge scenarios of victims, do not break, but reproduce the cycle of violence and create new victims and new victimizers.

Jesus, for Gebara, is a very different prophetic figure that sought to break through the cycle of violence. Taking the side of the victims, he also called those in power to repent and enter into a new community of mutual service. The dominant system could not tolerate his message and killed him to silence his counter vision. But his followers also betrayed him by turning his call to a community of shared love into a new messianism, making him into the warrior imperial Savior that would secure the Christian system of dominating power<sup>23</sup>.

Thus to ask how Jesus is the Christ one must overturn the messianic myth. Jesus instead stands as an anti-messiah calling us to rediscover the community of equals that appears when the system of sin and han, of victimizers and victims, of rich and poor, is dismantled. We enter then, not a community of immortal blessedness freed from finitude and limits, but a community of shared joys and sorrows as earth creatures, former Pharisees and prostitutes, the lame and the blind, women and men on the edges of the dominant system breaking bread together.

Likewise if Jesus reveals God, the God he reveals is not the split off, dominating Logos of immortalized male sovereignty, but the Holy Wisdom of mutual self-giving and life-sustaining love. He embodies the Holy Wisdom that creates and renewss the creation, not as its exclusive and unique representative, but rather as a paradigm of her presence, one among many other sisters and brothers, to

---

<sup>22</sup> I. Gebara, *The Trinity and Human Experience*, in R. Radford Ruether, *Women Healing Earth: Third World Women on Ecology, Feminism and Religion*, Orbis Press, Maryknoll, NY 1996, pp. 13-23.

<sup>23</sup> I. Gebara, *Cristología fundamental*, in *Teología a Ritmo de Mujer*, pp. 146-156.

recall us to our true selves and relations from the madness of escapism and domination. These are the “temptations” from which we ask to be delivered, even as we pray for those conditions of daily bread and mutual forgiveness that recreate God’s will done on earth.

Gebara’s understanding of the immanent Trinitarian God of life’s dynamic relationality places revelation in our experience of nature. We read (and critique) our historical scriptures in the light of the book of nature. All life from the evolution of the galaxies to the dynamics of the self manifests the presence of God as sustaining Wisdom of creation. But this does not mean a blissful world of idyllic conditions. Nature reveals how life sustains its precarious balances by painful and tragic means. Lion and lamb do not lie down together, but keep one another’s population in sustainable limits by a bloody process of eating and being eaten.

We are tempted in speaking of nature as revelatory to see nature through paradisal lens, ignoring its violent and tragic face. We imagine it as Eden only by removing ourselves from it and viewing it through the plate glass window of our momentary havens of invulnerability, purchased at the expense of many other humans. But a tornado can shatter this glass and sweep away this shelter at any moment.

Two revelatory words come, from “nature” and from “history”, that are not easy to reconcile. Some in Christian thought even saw them as revealing different gods opposed to one another. I call these two words, the call to sustainability and the call to preferential option for the poor. When I garden I would be foolish to make a preferential option for the weak and the diseased. I need to root out the excess growth of many plants so that a few, the healthiest, can grow well. In like manner, as Jay McDaniel agonized, nature gives the pelican two eggs so that one will survive, but if the first hatches well, the second will be pecked to death and thrown from the nest<sup>24</sup>. This cruelty is necessary for a sustainable population of pelicans or tomatoes. Sentimentality for the second pelican or the excess plants would be misplaced. Likewise humans need to limit their own species proliferation at the expense of the other species of earth, as much as possible by decisions not to conceive, rather than to abort. But to deny the need for birth limitation in the name of life is no favor to children. It means that thousands die each day of malnutrition soon after birth. To refuse to limit ourselves rationally means that these limits are imposed cruelly and violently.

A different call comes from our history of sin and han, arising as a protest against the distortion of relations between humans and with other creatures into overweening wealth for a few and impoverishment for the many. This pattern is not, contrary to social Darwinism, an expression of a natural ethic of the survival of the fittest, for nature does not favor the large carnivore, precariously perched at the top of the food chain, over all the creatures on which it depends, but seeks dynamic balance through a combination of mutual limits and cooperation. The scurrying insects that compost the forest are far more important to its well-being than the lion.

---

<sup>24</sup> J. McDaniel, *Of God and Pelicans: A Theology of Reverence for Life*, Westminister/John Knox Press, Louisville, KY 1989, pp. 19-21.

Preferential option for the poor seeks to correct the destructive option for the rich at the expense of the wellbeing of the whole community of life. The ethic of preferential option for the poor calls us to feed and nurture the child of the poor dying from malnutrition and unclean water and rectify the conditions that are causing this untimely death, while the ethic of sustainability calls us to help the mother of this child limit her childbearing.

The two ethics often stand in tragic tension, but they should not be allowed to fall into irreconcilable dualism; into a war God of victory of the strong over the weak, on the one hand, and, on the other, a God of compassion for the weak distorted into a defense of foetuses against women. We need to seek right balance between justice and sustainability. The challenge of ecological theology and ethics is to knit together, in the light of both earth knowledge and the crisis of human history, a vision of divine presence that both underlies and sustains natural processes and also struggles against the excesses of the powerful and reaches out to the victimized to create communities of mutual flourishing.

---

# Partnership

---

*di*

*Carolyn Merchant\**

**Abstract:** A partnership ethic is a new environmental ethic, proposed for the twenty-first century. It is based on the idea that humans and nature are partners. So everyone is strictly inter-linked. In a partnership ethic humans and nature basic needs are considered. Continuities and differences between human and non-human nature are taken into account. It also recognizes that humans have the power to destroy life. It goes beyond the homocentric ethic to a new ethic which entails the good of both human and more-than-human communities. It entails a new consciousness and a new discourse about nature and asks humans to cultivate a new ability to hear nature's voice. Antecedents of a partnership ethic come from environmentalists, philosophers and feminists. A partnership ethic is based on the concept of relation, offering a new possibility of narrative about the human place in nature. In the writings of Riane Eisler, Val Plumwood, and Alison Jaggar, cooperation, respect, friendship and care become new values for a new ethic. A partnership ethic implies a re-mything of the Edenic Recovery Narrative. The new story, instead of accepting the patriarchal sequence of creation, would emphasize simultaneous creation, cooperative male/female evolution and each earthly place would be a home, a community, to be shared with other living beings.

Per il ventunesimo secolo propongo una nuova etica ambientale – un'etica di *partnership*. Si tratta di un'etica basata sull'idea che gli esseri umani siano partners, assistenti e collaboratori e che le persone e la natura siano equamente importanti, le une per l'altra. Se le persone e la natura riconoscono di essere protagonisti, abbiamo la possibilità di una condizione reciprocamente benefica.

*Un'etica di partnership afferma che il bene più grande per le comunità di esseri umani e non-umani consiste in una vitale e reciproca interdipendenza<sup>1</sup>.*

---

\* Carolyn Merchant docente di storia, filosofia ed etica ambientale presso l'Università di Berkeley, California. Tra le sue opere si ricorda: *The Death of Nature. Women, Ecology and the Scientific Revolution*, Harper&Row, New York 1980, *Ecological Revolutions. Nature, Gender, Science in New England*, Chapel Hill, University of North Carolina Press 1989, *Radical Ecology: the Search for a Livable World*, Routledge, New York 1992, *Earthcare: Women and the Environment*, Routledge, New York 1996, *Reinventing Eden. the Fate of Nature in Western Culture*, New York, Routledge 2003. Il saggio che qui si presenta in traduzione è l'undicesimo capitolo di *Reinventing Eden*, cit., pp. 223-244, tradotto da Chiara Corazza. Questo capitolo attinge da materiale precedentemente pubblicato nel volume *Earthcare*, cit., pp. 209-224.

<sup>1</sup> C. Merchant, *Earthcare*, cit., pp. 216-19; Ead., *Partnership Ethics: Business and the Environment*, in *Environmental Challenges to Business*, edited by P. Werhane, Ruffin Lectures,

Come nella visione nativo-americana di un sacro fascio di legami e vincoli, un'etica di partnership è basata sulle idee di relazione e di dovere reciproco<sup>2</sup>. Come le lezioni che si imparano dagli uccelli, un'etica di partnership è tratta dalla voce della natura. Come i partners umani, la terra e l'umanità comunicano l'una con l'altra.

### **Partnerships ambientali**

Nel discorso delle comunità ambientali, la parola *partnership* sta attraversando un periodo di rinascita. Presso comunità locali, agenzie governative, corporazioni e organizzazioni ambientali, si stanno formando con successo delle partnership ambientali, focalizzate sulla politica risolutiva dei conflitti che riguardano le tematiche locali. Alberi, fiumi, specie minacciate, gruppi tribali, coalizioni di minoranza e cittadini attivisti trovano tutti rappresentanza, assieme all'impresa, nel tavolo delle negoziazioni. Un procedimento di partnership offre un nuovo approccio collaborativo<sup>3</sup>. Ugualmente innovativa è l'idea che la parola *partner* si riferisca non solo alle entità sociali e alle istituzioni, ma anche agli individui e persino alle entità naturali. Si potrebbero annoverare tra i partners familiari con status legale non solo le coppie sposate, ma anche le relazioni stabili tra uomini e donne, donne e donne o uomini e uomini. Una partnership etica potrebbe offrire le linee guida per muoversi oltre la retorica di conflitto ambientale e verso un discorso di cooperazione. Ma il termine partner può essere inoltre usato per rappresentare lo zanzariere, il salmone argentato o i grizzly e le farfalle *Euphydryas editha*. La natura non umana può, agli effetti, essere essa stessa il nostro partner.

Propongo cinque principi per la comunità umana in una partnership sostenibile con la comunità non umana:

- Uguaglianza tra le comunità umane e non-umane.
- Considerazione morale sia per gli umani che per le altre specie.
- Rispetto sia per la diversità culturale che per la biodiversità.
- Inclusione delle donne, delle minoranze e della natura non-umana nel codice di responsabilità etica.
- Un'amministrazione ecologicamente profonda, coerente con lo stabile benessere delle comunità di umani e non-umani.

University of Virginia Darden School of Business, Society for Business Ethics, Bowling Green, Ohio 2000, pp. 7-18; Ead., *Partnership with Nature*, "Landscape Journal" 1998, special issue, pp. 69-71.

<sup>2</sup> Sui "sacri fasci" dei nativi americani si veda B. Leibhardt, *Law, Environment and Social Change in the Columbia River Basin: The Yakima Indian Nation as a Case Study, 1840-1933*, Ph. D., University of California, Berkeley 1990.

<sup>3</sup> F. J. Long-M. Arnold, *The Power of Environmental Partnerships*, Dryden Press, Fort Worth, Tex. 1994; Management Institute for Environment and Business, *Environment Partnerships: A Business Handbook*, Dryden Press, Fort Worth Tex. 1994; Management Institute for Environment and Business, *Environmental Partnerships: A Field Guide for Nonprofit Organizations and Community Interests*, Dryden Press, Fort Worth, Tex. 1994; A. R. Beckenstein-F. J. Long-M. Arnold-T. N. Gladwin, *Stakeholder Negotiations: Exercises in Sustainable Development*, R. D. Irwin, Chicago 1995; J. K. Gamman, *Overcoming Obstacles in Environment Policymaking: Creating Partnerships through Mediation*, State University of New York Press, Albany 1994.

Un'etica di partnership comporta una relazione possibile tra una comunità umana e una comunità non-umana in un luogo particolare, un luogo in cui le connessioni con il mondo più esteso sono riconosciute attraverso scambi economici ed ecologici. È un'etica in cui gli umani agiscono per adempiere sia i bisogni vitali dell'umanità che i bisogni della natura, restringendo la presunzione umana. Essa attinge dalla "Dichiarazione di Rio sull'Ambiente e sullo Sviluppo" della Conferenza Mondiale del 1992 e dall'auspicio per una "partnership globale per conservare, proteggere e restaurare la salute degli ecosistemi terrestri". Essa incorpora il concetto di "partners nella vita" dell'Assemblea Globale delle Donne e dell'Ambiente del 1991 e conferma il principio della Conferenza Nazionale sulla Leadership Ambientale della Gente di Colore secondo cui "la giustizia ambientale richiede il diritto di partecipare come partners eguali a ogni grado decisionale". Il concetto di "gamma di nuove attività di partnership" è stato confermato dalla Conferenza Mondiale sullo Sviluppo Sostenibile, tenuta nel 2002 a Johannesburg in Sud Africa. Guidate da un'etica di partnership, gli esseri umani selezioneranno le tecnologie che sostengono l'ambiente naturale diventando non dominatori, bensì co-operatori e partners della natura non umana<sup>4</sup>.

Per buona parte della storia umana, la natura ha avuto il sopravvento sugli esseri umani e gli umani hanno fatalmente accettato il ruolo giocato dalla natura. Gli umani hanno vissuto alla mercé dei temporali, dei periodi di siccità, delle gelate e delle carestie che venivano dalla Natura. Hanno accettato il fato mentre propiziano la natura con doni, sacrifici e preghiere (spesso entro relazioni umane gerarchiche). Raccolti, carestie e periodi di siccità erano considerati il mezzo con cui Dio, o il Grande Spirito, ammoniva gli esseri umani che si erano allontanati da un modo di agire etico. Solo negli ultimi secoli le tecnologie e le attitudini di dominio derivate dalla Rivoluzione Scientifica hanno invertito i ruoli, mettendo gli umani in grado di minacciare la natura con la deforestazione e la desertificazione, l'inquinamento chimico, la distruzione degli habitat e delle specie, la pioggia radioattiva e l'esaurimento dell'ozono. Dal diciassettesimo secolo la cultura occidentale ha sviluppato l'idea che gli umani siano più potenti della natura e che gli euroamericani abbiano gli strumenti per dominarla, controllarla e gestirla. Alcuni gruppi di persone hanno acquisito un potere notevole sulla natura e su altri gruppi umani usando le forze interconnesse della scienza, della politica e della religione.

Attraverso la scienza meccanicistica, la tecnologia, il capitalismo e la presunzione baconiana che il genere umano debba acquisire il dominio sull'universo intero, l'umanità ha accresciuto la propria capacità di distruggere la natura, *come noi sappiamo*. Nel sistema meccanico della fisica classica la natura è stata ridotta a passiva e inerte, soggetta a prevedibilità e controllo attraverso equazioni differenziali lineari. Entro tale sistema, ponti sospesi, tunnels e grattacieli diventano trionfi dell'ingegneria perché i sistemi meccanici sono considerati chiusi, definiti nello spazio e soggetti alle leggi classiche della statica e della dinamica di equilibrio.

---

<sup>4</sup> C. Merchant, *Earthcare*, cit., p. 219; C. Merchant, *Ecology*, Humanities Press, Atlantic Highlands, N.J. 1994, p. 372: World Summit Sustainable Development, *Political Declaration*, article 15, adopted Sept. 4, 2002.

Alla fine del ventesimo secolo la crisi ambientale e gli sviluppi postmoderni della scienza e della filosofia hanno messo in questione l'efficacia della visione meccanicistica del mondo, l'idea illuminista di progresso e la morale dello sviluppo incontrollato come mezzi per dominare la natura. I sistemi ecologico e meccanico sono vulnerabili di fronte alle forze caotiche create da condizioni meteorologiche inusuali o eventi geologici sorti al di fuori del sistema.

Se, in quanto umani, poniamo noi stessi al di sopra della natura, ci convinciamo che possiamo controllare i raccolti agricoli, le foreste e la pesca secondo le curve logistiche e il massimo o ottimale livello di raccolto raggiunto. Noi abbiamo bisogno di riportare il pendolo in equilibrio così che ci sia maggiore uguaglianza tra le comunità umane e non umane<sup>5</sup>.

### **Etica di partnership**

Un'etica di partnership è una sintesi tra un approccio ecologico basato sulla considerazione morale per tutte le cose viventi e non, e un approccio umano-centrico (o omocentrico) basato sul bene sociale e l'adempimento dei bisogni umani fondamentali. Tutti gli umani hanno bisogno di cibo, vestiti, riparo ed energia, ma la natura ha un eguale diritto a sopravvivere. La nuova etica interroga la nozione di mercato senza regole, criticando severamente un'etica egocentrica – ciò che è bene per l'individuo è un bene per la società – e propone invece una partnership tra la natura non-umana e la comunità umana.

Un'etica di partnership porterebbe gli umani e la natura non-umana entro una relazione reciproca, bilanciata in modo dinamico, e più equa. Gli umani, in quanto portatori di etica, dovrebbero riconoscere la natura non-umana come un agente autonomo, che non può essere predetto o controllato, fatta eccezione per ambiti molto limitati. Dovremmo anche ammettere di avere il potenziale di distruggere la vita, giacché ne siamo attualmente in grado con il nucleare, i pesticidi, i prodotti chimici tossici e lo sviluppo economico incontrollato, e dovremmo agire per esercitare restrizioni specifiche di questa capacità. Dovremmo smettere di creare profitto per pochi alle spese dei molti. Dovremmo invece organizzare le nostre forze politiche ed economiche per soddisfare i vitali bisogni di cibo, vestiario, riparo ed energia e provvedere alla sicurezza della salute, del lavoro, dell'educazione, dei figli e degli anziani. Tali forme di sicurezza ridurrebbero rapidamente il tasso di crescita della popolazione dal momento che il principale mezzo per provvedere sicurezza non dipenderebbe dall'avere un gran numero di figli o da economie in cui i maschi sono preferiti alle femmine, come avviene oggi in molti paesi.

Se sappiamo che è probabile un grave terremoto a Los Angeles nei prossimi settantacinque anni, un'etica utilitarista e umanocentrica affermerebbe che il governo non deve permettere la costruzione di un reattore nucleare sulla faglia. Ma un'etica di partnership direbbe che noi, la comunità umana, dobbiamo rispettare la natura come agente autonomo, limitando le costruzioni e lasciando dello spazio aperto. Se sappiamo che c'è una possibilità di esondazione del fiume Mississippi nell'arco di un centinaio d'anni, teniamo in considerazione i bisogni umani di na-

---

<sup>5</sup> C. Merchant, *Earthcare*, cit., p. 218.

vigazione ed energia, ma rispettiamo anche l'autonomia della natura, limitando la nostra capacità di sbarrare il corso di ogni affluente che ingrossa il fiume e di costruire case in ogni pianura detritica. Lasciamo alcuni fiumi allo stato selvaggio e libero e lasciamo che alcune pianure detritiche rimangano delle paludi, usandone altri per soddisfare i bisogni umani. Se sappiamo che nelle foreste delle montagne Rocciose vi è probabilità di incendi, non costruiamo città al margine delle foreste. Limitiamo l'estensione dello sviluppo, lasciamo degli spazi liberi, piantiamo vegetazione resistente al fuoco e usiamo i tetti di tegole piuttosto che tetti infiammabili. Se tagliare le foreste tropicali e temperate a lenta crescita crea problemi sia all'ambiente globale che alle comunità locali, ma non possiamo prevedere adeguatamente gli esiti o gli effetti di quei cambiamenti, abbiamo bisogno di condurre delle negoziazioni di partnership in cui la natura non-umana e le persone coinvolte siano equamente rappresentate.

### **Udire la voce della natura**

Noi umani abbiamo bisogno di coltivare una nuova abilità per udire la voce della natura. Così lo ha spiegato il filosofo Max Horkheimer nel 1947, auspicando la ribellione della natura: “Un tempo erano l’arte, la letteratura e la filosofia a tentare di esprimere il significato delle cose e della vita ad essere la voce di tutto ciò che è muto per dotare la natura di un organo per mettere a conoscenza le sue sofferenze [...]. Oggi alla natura è stata tolta la lingua”. La voce con cui la natura parla è tattile, sensibile, uditiva, olfattiva e visiva – una comprensione viscerale è comunicata attraverso i nostri cuori alle nostre menti<sup>6</sup>.

Il filosofo David Abram ci invita in un mondo più-che-umano attraverso le membrane semipermeabili dei nostri corpi che ci permettono di comunicare con la natura attraverso l’esperienza sensoriale. Le culture orali mantengono quel contatto meglio di quelle influenzate dal mondo scritto, ma tale consapevolezza può essere recuperata ascoltando la voce della natura: “Il fruscio delle foglie di una quercia o la crescita di un pioppo sono un tipo di voce”. Con l’uso dell’alfabeto, una barriera si sviluppa tra l’essere umano, in quanto sé, e la natura, in quanto l’altro. Tuttavia, l’obiettivo dello scrittore è di diffondere “l’intelligenza terrena e in germoglio delle nostre parole, liberandole per rispondere al discorso delle cose stesse – come i rami in primavera emettono le foglie”. Dal momento che noi usiamo la narrativa per ricreare il posto dell’uomo nel mondo più-che-umano, possiamo imparare a riconnetterci con la natura come partner su un piano di uguaglianza. Per Abram quella riconnessione avviene tramite “la pratica di tessere storie che hanno il ritmo e la cadenza melodiosa del sottofondo locale, storie per la lingua, storie che chiedono di essere raccontate, ancora e ancora”. Lo scrittore della natura, il filosofo e il poeta possono aiutarci ad ascoltare la voce della natura “trovando le frasi che ci mettono in contatto con i muscoli vibranti del collo di un cervo che tiene alto il suo palco mentre nuota verso la terraferma o con la formica che trascina un chicco di riso

---

<sup>6</sup> M. Horkheimer, *The Eclipse of Reason*, Oxford University Press, New York 1947, pp. 101-115.

scartato in mezzo all'erba [...], permettendo alla lingua di prendere nuovamente radici nel silenzio terrestre di ombra, ossa e foglie<sup>7</sup>.

Un'etica di partnership rende visibili le connessioni tra le persone e l'ambiente in uno sforzo per trovare nuove forme culturali ed economiche che possono soddisfare i bisogni vitali, provvedere alla sicurezza e innalzare la qualità della vita senza degradare l'ambiente locale e globale. Essa crea un'ossatura e una serie di successi che possono consentire il raggiungimento della decisione, del consenso e della mediazione senza vertenze conteniziose. Essa collega il lavoro delle scienze dell'ecologia, il caos e la complessità teorica a nuove possibilità per delle relazioni di non-dominio tra gli umani e la natura non umana.

A differenza dei sistemi chiusi della meccanica classica, l'ecologia opera con sistemi aperti che includono il flusso di materia, di energia e di informazione attraverso i confini. Nel sistema ecologico i movimenti naturali non sono immediatamente controllabili, come suppone la meccanica classica. Mentre alcuni fenomeni possono essere previsti e organizzati, molti eventi sono caotici e possono essere rappresentati solo attraverso equazioni non lineari, le cui soluzioni sono impossibili, ma approssimate al meglio. In tali situazioni la natura è un'attrice dinamica, una forza in cui ci si imbatte in condizioni che non combaciano con l'ideale illuminista di natura controllabile. Tuttavia l'umanità può diventare partner della natura non umana, ascoltandone la voce e interagendo con essa attraverso nuove forme di progettazione e pianificazione.

Una nuova relazione con la natura è necessaria per il futuro benessere delle persone e del mondo in cui viviamo. La storia ambientale rivela che nel tempo ci sono dei periodi di intenso sfruttamento delle risorse naturali con scarso riguardo per le conseguenze a lungo termine. La storia insegna che molti interventi passati si sono rivelati privi di lungimiranza ecologica. Oggi stiamo cominciando a considerare la natura come un nostro partner riportando il pendolo in equilibrio. Per realizzare un nuovo rapporto con la natura, il passato deve essere compreso attraverso le sue vicende ecologiche e umane, così da riesaminarne i risultati negativi.

### **La natura come una partner sullo stesso piano**

Nell'etica di partnership sia gli umani che la natura sono agenti attivi. Debbono essere considerati sia l'esigenza di continuità dell'esistenza della natura che i bisogni basilari degli esseri umani. Come si può adottare un'etica di partnership? In ogni comunità biotica e interconnessa di umani e non umani tutte le parti e i loro rappresentanti debbono essere considerati come partners sullo stesso piano. In esso sono inclusi gli individui, i rappresentanti delle corporazioni e tribali, le guardie forestali, i costruttori di dighe, le associazioni conservative, gli scienziati, i rappresentanti delle comunità, i portavoce delle paludi, dei leoni di montagna e degli zanzarieri. Debbono essere discusse sia le necessità degli umani che i bisogni delle altre specie. L'ambiente e la comunità umana particolare saranno presi in completa considerazione come sistemi complessi, che possono e debbono adattarsi, escogiti-

---

<sup>7</sup> D. Abram, *The Spell of The Sensuous: Perception and Language in a More-Than-Human World*, Vintage, New York 1996, pp. 256; 273-274.

tando nuove regole e nuovi schemi. Si includono come esempi di impegni entro tali partnerships le commissioni consultive sulle risorse, i consigli dei bacini, i consigli di autogoverno democratico, i processi collaborativi e i piani di amministrazione cooperativa.

Si dovrebbe concentrare lo sforzo sulla negoziazione e sul consenso, in quanto i partners dialogano insieme sugli interessi, a lungo e breve termine, delle comunità umane e non umane interconnesse. Gli incontri saranno lunghi e potrebbero continuare per settimane o mesi. Come in ogni relazione di partnership ci sarà un dare e un avere, sin tanto che i bisogni di ogni parte saranno espressi, ascoltati e compresi. Se i partners identificano i loro presupposti etici e acconsentono di cominciare da capo con un'etica di partnership di doveri e di rispetto reciproci, c'è la speranza di un consenso. Effettivamente, non c'è altra scelta, poiché il fallimento significa regredire dal consenso alla competizione e quindi alla controversia. Un'etica di partnership non funzionerà sempre, ma è un inizio e con essa c'è una speranza.

Un'etica di partnership riconosce sia le continuità che le differenze tra gli umani e la natura non umana. Essa ammette che gli umani sono una parte dipendente dalla natura e che la natura non umana è stata prima e permarrà dopo la natura umana. Ma riconosce anche che gli umani ora hanno il potere, la conoscenza e la tecnologia per distruggere la vita, come sappiamo oggi. Un'etica di partnership, dunque, va oltre la morale antropocentrica ed egocentrica, in cui il bene della comunità umana prevale sul bene della comunità biotica, in direzione di una nuova etica che implica il bene delle comunità umane e più-che-umane. In alcuni casi i bisogni delle comunità più-che-umane avranno la precedenza, ad esempio nella protezione delle aree selvagge, mentre in altri casi i bisogni della comunità umana saranno primari, come nell'agricoltura e nelle città sostenibili.

Una nuova etica implica una nuova consapevolezza e un nuovo discorso sulla natura. Vivere assieme e comunicare con la natura apre la possibilità di un rapporto di non-dominio e a modi di interazione non gerarchici tra l'umanità e la natura. Anziché considerare la natura come una macchina che deve essere manipolata, come una risorsa da sfruttare o come un oggetto di studio e trasformazione, essa diviene un soggetto. Sia la natura che gli umani avranno una voce ed entrambe le voci saranno ascoltate.

La Natura, da selvaggia e incontaminata, appare ovunque, come attrice, nei parchi, nelle paludi, nei terreni agricoli e nei paesaggi cittadini. La filosofa ambientale Val Plumwood argomenta che il selvaggio è presente ovunque e non solo nelle aree incontaminate. Dobbiamo riconoscere la presenza di selvaggio anche nei luoghi vicino a casa, così come nelle giungle impenetrabili. Preservare delle zone selvagge in cui la natura è lasciata libera e incontrollata è anche una parte vitale della partnership. Possiamo scegliere di estendere la natura selvaggia, di rinchiuderla entro parchi, o semplicemente di lasciarla in pace. Come sostiene l'ambientalista Roger L. Di Silvestro: "Noi siamo i primi esseri viventi, per quanto ne sappiamo, a scegliere entro quale estensione applicare le nostre abilità per influenzare l'ambiente. Non solo *possiamo* fare, ma possiamo anche scegliere di *non fare*. Creiamo attorno a ciò che è unico dei confini, lo rinchiudiamo entro dei parchi o delle riserve, così da tutelare una regione dalle nostre azioni [...]. Non possiamo più concepire noi stessi come i padroni del mondo naturale. Piuttosto ne siamo i

partners”<sup>8</sup>. Oltre l’idea di parco come una riserva, c’è la terra selvaggia, incontrollata. Fa parte di una partnership con il mondo naturale tracciare delle aree in cui la natura è inaccessibile agli umani. Come la vita selvaggia, la natura è attiva, viva e spesso imprevedibile. L’ambientalista Dave Foreman scrive: “La radice di ‘wilderness’ in inglese antico è wil-deor-ness: terra ostinata. Una terra ostinata è soggetta agli incendi, ai temporali, ai cambiamenti degli ecosistemi. È popolata da bestie selvagge che difficilmente permettono di essere tiranneggiate da deboli ominidi”<sup>9</sup>. L’accettazione dell’imprevedibilità significa ammettere che la natura è un soggetto per se stesso.

Le nuove scienze postmoderne dell’ecologia, la teoria del caos e della complessità, sono coerenti con l’idea della natura come attrice. La scienza postmoderna ricostruisce la relazione tra umani e natura. Mentre la scienza meccanicistica presume che la natura sia divisa in diverse parti e che i cambiamenti provengano da forze esterne (il modello della palla da biliardo), l’ecologia enfatizza l’idea della natura intesa come un cambiamento e processo continuo. La teoria del caos muove un passo più avanti, suggerendo la limitatezza dell’abilità umana di prevedere il risultato di quei processi. Ordine caotico, il mondo, così come è rappresentato dalla teoria del caos, diventa una componente dell’etica di partnership<sup>10</sup>.

Ognuna delle lunghe decisioni, etica e politica, coinvolte nella pianificazione, dovrà essere negoziata dalla comunità umana in un posto particolare, ma l’esito dipenderà dalla storia locale, umana e naturale, dalla narrazione del luogo raccontata dagli abitanti, dai bisogni umani vitali, dagli schemi dell’uso della terra, passati e presenti, dal più ampio contesto globale e dall’abilità o meno di prevedere gli eventi della natura. Ogni comunità umana intesse una relazione, mutevole e in evoluzione, con la comunità non umana locale, ma è anche connessa all’ordine ambientale e umano globale. Ogni istanza etica è storica, contestuale e situazionale, ma localizzata entro un più ampio sistema, economico e ambientale.

### **Radici storiche per un’etica di partnership**

Gli antecedenti di un’etica di partnership provengono da ambientalisti, da filosofi e da femministe. Una componente in comune consiste nella cooperazione

<sup>8</sup> V. Plumwood, *Wilderness Skepticism and Wilderness Dualism*, in J.B. Callicott-M. P. Nelson, ed., *The Great New Wilderness Debate*, University of Georgia Press, Athens-London 1998, pp. 652-690; R. L. DiSilvestro, *Reclaiming the Last Wild Places: A New Agenda for Biodiversity*, John Wiley, New York 1993, pp. xiv-xv. Ringrazio H. Rolston III per questa fonte.

<sup>9</sup> M. J. Vandeman, *Why We Should Provide Wildlife Habitat Off-Limits to Humans*, inedito; D. Foreman, *Wilderness Areas for Real*, in J. B. Callicott, ed., *The Great New Wilderness Debate*, University of Georgia Press, Athens, Ga. 1998, p. 405.

<sup>10</sup> Sulla teoria del caos si veda J. Gleick, *Chaos: The Making of a New Science*, Viking, New York 1987; E. Lorenz, *The Essence of Chaos*, University of Washington Press, Seattle 1993; N. K. Hayles, *Chaos Bound: Orderly Disorder in Contemporary Literature and Science*, Cornell University Press, Ithaca, N.Y 1990; N. K. Hayles, *Chaos and Order: Complex Dynamics in Literature and Science*, University Chicago Press, Chicago 1991; R. Abraham, *Chaos, Eros and Gaia*, Harper and Row, San Francisco 1994. Sulla differenza tra la teoria del caos e la teoria della complessità, si legga M. Waldrop, *Complexity: The Emerging Science at the Edge of Order and Chaos*, Simon and Schuster, New York 1992.

umana con la natura. Nel 1864 lo scrittore ambientalista George Perkins Marsh sostenne che l'umanità dovrebbe “entrare in cooperazione con la natura nella ricostruzione di una struttura danneggiata”, ripristinando le acque, le foreste e gli acquitrini “ridotti all'abbandono dalla sconsideratezza e dalla malevolenza umana”. Mentre i temporali, i tornado, i vulcani e i terremoti rappresentarono la potenza della natura sull'umanità nel re-disporre la materia elementare, gli umani ebbero il potere “di scombinare irreparabilmente le combinazioni della materia inorganica e della vita organica che essa aveva proporzionato e bilanciato durante la notte eterna [...]”<sup>11</sup>.

Negli anni Settanta del Novecento, il filosofo Herbert Marcuse definì la natura come un partner opposto, enfatizzando le differenze e le continuità che le persone condividono con la natura. La Natura è una “alleata”, sostenne, e non “mera materia, organica e inorganica”. Essa è “forza vitale nel proprio diritto”, figurando come “soggetto-oggetto”. Ma la Natura, in quanto soggetto, “potrebbe essere facilmente ostile all'uomo, nel cui caso si tratterebbe di una relazione conflittuale; ma la lotta può anche acquietarsi e lasciare spazio alla pace, alla tranquillità e all'appagamento”. Una relazione di non-sfruttamento sarà pertanto una “resa, un ‘lasciare in pace’, un’accettazione”<sup>12</sup>.

Una delle modalità più antiche con cui l'umanità ha interagito in partnership con la natura è attraverso l'agricoltura. I contadini sollecitavano il suolo e lusingavano la madre-terra con rituali e offerte. Negli anni Trenta del Novecento, l'ecologista Aldo Leopold formulò un'etica di conservazione in cui la terra agricola poteva essere pensata in termini di partnership. “Quando la terra fa del bene per il proprietario e il proprietario trae del vantaggio dalla terra, quando entrambi finiscono per stare meglio in ragione della loro collaborazione, si raggiunge la conservazione”. Leopold auspicò una serie di partnership umane con la terra che potesse prendere forma nella protezione di aree selvagge, nella restaurazione delle terre agricole e pratiche di agricoltura sostenibile<sup>13</sup>.

Anche le femministe hanno contribuito al concetto di etica di partnership non solo nell'uso della parola *partner* per abbracciare le relazioni tra donne e uomini e tra persone dello stesso sesso, ma anche nel formulare nuovi modi per occuparsi di politica ed esprimersi. In *The Chalice and the Blade* (1988), Riane Eisler sostiene che l'originale società di partnership nella preistoria abbia avuto una deviazione di 5.000 anni verso una società dominatrice. Nel modello dominatore, simbolizzato dalla spada, un sesso è collocato più in alto dell'altro. Il modello di partnership simbolizzato dal calice, è basato sull'associazione di uomo e donna, piuttosto che sulla gerarchia, e la sua riscoperta offre la speranza per una società, economica e politica, equalitaria nel futuro. In *Sacred Pleasure* (1996) Eisler propone una nuova “politica di partnership” fondata sul sostegno e la cura di forme di

<sup>11</sup> G. P. Marsh, *Man and Nature*, Charles Scribner's Sons, New York 1864, pp. 35-36.

<sup>12</sup> H. Marcuse, *Nature and Revolution*, in *Counterrevolution and Revolt*, Beacon Press, Boston 1972, pp. 65; 69.

<sup>13</sup> A. Leopold, *The Farmer as a Conservationist*, American Forests 45, 1939, pp. 294-299, citato in S. L. Flader-J. B. Callicott, eds., *The River of the Mother of God and Other Essays by Aldo Leopold*, University of Wisconsin Press, Madison 1991, p. 235.

socializzazione per entrambi i sessi e su una politica di base per l'equità sociale. “Molte cose nella preistoria occidentale sembrano prefigurare una visione del mondo orientata alla partnership, che oggi sta lottando per emergere [...]. Nuove convinzioni, immagini e storie, più coerenti con un’organizzazione sociale di partnership, più che di dominazione, stanno cominciando ad entrare nelle nostre conoscenze [...]”. Il futuro sarà il prodotto di nuove Eva e nuovi Adamo che lavoreranno insieme, costruendo “le realtà e i miti del nostro futuro [...] molto differenti da quello che sono ora”<sup>14</sup>.

Un’etica di partnership è fondata sul concetto di relazione, piuttosto che di ego, società o cosmo. L’idea di relazione offre anche le possibilità per una nuova narrativa sul posto dell’uomo in natura. In *Feminism and the Mastery of Nature* (1993) la filosofa Val Plumwood argomenta che la relazione dovrebbe essere la base per una nuova storia radicata nella continuità e nella diversità, piuttosto che nell’autorità e nella colonizzazione. “Il relazionale auto-delinea la struttura generale di una relazione di rispetto, amicizia o cura per l’altro”. Da ideali femministi Plumwood trae interazioni di non-dominio tra le persone e il mondo naturale, come la cura, la bontà e la solidarietà, che permetterebbero alla comunità terrestre di fiorire. Tali qualità prevengono la netta separazione del sé dal mondo, tipico approccio meccanicistico e strumentale che domina la natura come una schiava. Così argomenta: “la storia di ‘ragione vs natura’ è stata la principale nella cultura occidentale. È una storia che ha principalmente narrato di conquiste e di controllo, di cattività e di utilizzo, di distruzione e di incorporazione [...]. Molta ispirazione per nuove storie e meno distruttive può essere tratta da fonti alternative alla principale, da parti subordinate e ignorate della cultura occidentale, come le storie della cura delle donne”<sup>15</sup>.

La filosofa femminista Alison Jaggar ha esaminato nuove forme di discorso che attingono sia dall’etica femminista che dalle democrazie multiculturali. Questi approcci hanno applicabilità in un’etica di partnership presso gli umani e tra l’umanità e la natura, che riconosce sia l’inclusione che la diversità. L’autrice nota che “una concezione femminista del discorso, con l’enfasi sull’ascolto, sull’amicizia personale, sulla sensibilità alle emozioni e la preoccupazione per le ineguaglianze di potere, è particolarmente adeguata a facilitare una valutazione molto profonda”. Non dovremmo, tuttavia, idealizzare il dialogo entro le piccole comunità come miglior modo per raggiungere un consenso democratico, giacché tali gruppi potrebbero essere condizionati da vicende che precludono un discorso produttivo. Abbiamo bisogno, tuttavia, di esaminare gli impegni e le prospettive sin qui esclusi. “Dovremmo sostenere un approccio critico con quelle comunità non occidentali che condividono parte dei propri impegni, ma che potrebbero avere dei disaccordi o diverse prospettive in termini particolari”. Tali approcci e avvertimenti

---

<sup>14</sup> R. Eisler, *The Chalice and the Blade*, Harper Collins, San Francisco 1988, p. xvii, pp. 105, 185-203; R. Eisler, *Sacred Pleasure: Sex, Myth, and the Politics of the Body*, Harper Collins, San Francisco 1996, pp. 347-401, citazioni a pp. 376; 399.

<sup>15</sup> V. Plumwood, *Feminism and the Mastery of Nature*, Routledge, New York 1993, pp. 155; 196.

dovrebbero essere estesi per includere il discorso a coloro che potrebbero chiederci di ascoltare la voce della natura come una partner alla pari<sup>16</sup>.

### **Implementare le partnerships**

Un'etica di partnership offre un nuovo approccio nelle relazioni tra le comunità e l'ambiente, che può trascendere l'enfasi dell'etica egocentrica sulla dominazione della natura e la mentalità individualista e di progresso. Le partnerships ambientali sono “collaborazioni volontarie presso organizzazioni che lavorano in direzione di un obiettivo comune”. Esse prendono spesso forma tra parti precedentemente in competizione, per risolvere un problema specifico e per prevenire l'astio e il costo delle liti. L'accordo cooperativo che emerge dal processo, inoltre, è frutto dell'accordo di tutte le parti e in cui tutti hanno riposto il proprio interesse. L'esito, pertanto, ha la prospettiva di durare più a lungo di un risultato stabilito attraverso una serie di battaglie in un'aula di tribunale<sup>17</sup>. Il potenziale della costruzione del consenso può essere illustrato attraverso un esempio fittizio. Nel Midwest una compagnia manifatturiera si è avvicinata all'organizzazione per la conservazione della vita selvaggia, ritagliando una sorta di riserva di natura incontaminata di 3.200 acri nel terreno posseduto. La compagnia ha deciso di non usare l'area per un'espansione precedentemente pianificata. Gli operai sono entusiasti dello sviluppo dell'area per fare jogging, osservare la vita selvaggia, scattare fotografie e, forse, per una caccia e una pesca limitate. Le scuole e la locale Audubon Society accolgono con favore l'idea di disporre di un'area educativa di natura selvaggia. La compagnia e l'organizzazione per la conservazione sono d'accordo per formare una partnership volontaria e cominciano a tenere degli incontri regolari con l'obiettivo specifico di “proteggere, restaurare ed estendere i 3.200 acri, in quanto area per la conservazione della vita selvaggia con impianti ricreativi”<sup>18</sup>. A prendere parte allo stesso tavolo (posti al di fuori del terreno familiare di ciascun partner) non solo ci sono i rappresentanti della compagnia, i biologi della vita selvaggia, i pianificatori e gli operai che desiderano cacciare e pescare, ma anche chi si pronuncia per conto del daino e della trota. Il discorso comincia con le seguenti domande:

- Il progetto di partnership avrà un impatto significativo o risolverà un problema?
- I risultati ottenuti sono coerenti con la missione della compagnia e i suoi obiettivi?
- La cooperazione e la collaborazione richiedono di attuare il progetto?
- Tutti i partners hanno un motivo per partecipare alla partnership?
- La partnership ha identificato tutti i gruppi necessari perché il progetto abbia successo?
- La partnership sarà volontaria ed equa?<sup>19</sup>

<sup>16</sup> A. Jaggar, *Globalizing Feminist Ethics*, “Hypatia”, 13, 4, 1998, pp. 7-31, citazioni a pp. 17, 22. Si veda anche A. Jaggar, *Multicultural Democracy*, “Journal of Political Philosophy” 7, 3, 1999, pp. 308-329.

<sup>17</sup> Management Institute for Environment and Business, *Environmental Partnerships. A Business Handbook*, cit., p. 3; C. Merchant, *Partnership Ethics*, cit.

<sup>18</sup> Nello strutturare questo esempio, ho tratto spunto da un ipotetico caso presentato in Management Institute for Environment and Business, *Environmental Partnerships. A Business Handbook*, cit., pp. 11-12, ma ho personalmente aggiunto le rappresentanze di entità naturali minacciate (N. d. A.).

<sup>19</sup> *Ibidem*; C. Merchant, *Partnership Ethics*, cit.

Dopo una lunga discussione, le parti decidono che, per un minimo di 20 anni, un lotto di 3.200 acri sarà adibito ad area selvaggia. L'immagine della compagnia acquisirà la stima della comunità; gli operai avranno un'area per correre e per fare escursioni; saranno affiancate delle aree di osservazione della vita selvaggia. Presi in esame gli interessi del daino e dei pesci, dopo un'intensa e appassionata discussione, i loro bisogni per la sopravvivenza sono stati resi compatibili con la caccia e la pesca limitata, attraverso un piano organizzativo ben definito. Il gruppo di conservazione ha acquisito un ampliamento del percorso degli uccelli migratori, un sito educativo per gli scolari, un rifugio per i birdwatchers e un'area ricreativa per la comunità del circondario. Sebbene non preservi per sempre un'area, ha ottenuto una zona verde al posto della potenziale cementificazione e inquinamento del territorio, e del tempo per essere coinvolto e rispondere a un processo di pianificazione a lungo termine della compagnia e della comunità<sup>20</sup>.

Esistono alcuni esempi di partnerships ambientali, attuali e di successo? E come vi hanno preso parte le aziende?

Sul fiume Cooper, vicino a Charleston, nel Sud Carolina, il Consiglio per il miglioramento dell'habitat della vita selvaggia (*Wildlife Habitat Enhancement Council*) ha collaborato con le compagnie chimiche Amoco e DuPont per sviluppare programmi di amministrazione delle zone selvagge su terre della compagnia. I proprietari del vicinato hanno sviluppato un "corridoio di zona selvaggia" che si estende per tre miglia tra le due compagnie<sup>21</sup>.

Nel 1989 un gruppo di corporazioni leader che utilizzano i clorofluorocarburi (CFC) come solventi, collaborarono tra di loro e con l'Agenzia per la Protezione dell'Ambiente degli Stati Uniti (*U.S. Environmental Protection Agency*) al fine di diventare CFC-free in anticipo con le linee guida stabilite dal regolamento. Molte compagnie hanno usato le nuove tecnologie per sostituire l'uso di CFC negli impianti dei paesi in via di sviluppo<sup>22</sup>.

Il Consiglio di Pianificazione dell'Energia del Nord-Ovest (*Northwest Power Planning Council*) ha avviato nel bacino del fiume Columbia, dove la risalita dei salmoni è declinata da 16 milioni all'anno nell'Ottocento a meno di due milioni nei primi anni Novanta, un gruppo di partnership di negoziazione, comprendente le tribù degli Indiani Americani, gruppi ambientali, corporazioni e agenzie, per pianificare e ridurre il pescato, per il restauro degli habitat, per dei progetti di incubatoi, di cambiamenti dei flussi d'acqua e di altri mezzi per innalzare la sopravvivenza dei salmoni<sup>23</sup>.

Il Corpo per la Conservazione della Baia Orientale dell'area di San Francisco (*East Bay Conservation Corps*) ha formato una partnership con le agenzie pubbliche che ha avuto esito con dei fondi per sviluppare l'etica ambientale presso i mi-

---

<sup>20</sup>Ibidem.

<sup>21</sup>Management Institute for Environment and Business, *Environmental Partnerships: A field guide*, cit., p. 11.

<sup>22</sup>F.J. Long-M.Arnold, *The Power of Environmental Partnerships*, p. 5.

<sup>23</sup>Ibidem.

nori e i giovani di basso reddito con un programma estivo che impiegava giovani per l'assistenza del lavoro di manutenzione dei terreni pubblici<sup>24</sup>.

In questi esempi il programma di partnership si è focalizzato principalmente sulle interazioni umane, ma ha aperto la strada all'inclusione della rappresentanza di entità non umane e dell'ordine caotico della natura. Le partnerships sono una nuova forma di discorso cooperativo, finalizzate ad ottenere consenso, piuttosto che a creare vincitori e perdenti.

Il processo di negoziazione attinge da molte abilità e diversi obiettivi auspicati e praticati da gruppi di donne. Sebbene non sia essenzialista – che è la posizione secondo cui la cooperazione è tratto essenziale dell'essere donna – il discorso di partnership è tuttavia radicato in molte esperienze sociali e attitudini femminili di risoluzione dei problemi. Ma il presente discorso cooperativo non dichiara che le donne hanno una conoscenza speciale della natura o un'abilità particolare di prendersi cura della natura. Né è il caso in cui “alcune” donne si stanno pronunciando per “tutte” le donne o per “altre” donne, che sono in grado di parlare per se stesse. Qui le donne e le minoranze partecipano al processo. Ma anche la natura, che spesso parla con una voce diversa, è ascoltata sullo stesso piano.

### **Progettare con la natura**

Il libro *Design with Nature* (1969) di Ian McHarg ha creato un nuovo paradigma per indagare il potenziale di una partnership ecologica tra l'umanità e la natura. Il testo si muove tra zone soggette a marea, dune di sabbia e l'idrologia dei sistemi fluviali, attraverso cinture di verde attorno le città e parchi cittadini, fino ad eleganti bellezze architettoniche. I suoi progetti di architettura del paesaggio, come *The Woodlands* in Texas e le *Village Homes* a Davis in California, hanno combinato designs innovativi con i principi ecologici e l'efficienza economica, preservando al contempo le foreste del circondario, gli acquitrini e gli habitat naturali.

McHarg scrive: “Questo libro è un testimonianza personale sulla potenza e sull'importanza del sole, della luna e delle stelle [...], delle nuvole, della pioggia e dei fiumi, degli oceani e delle foreste, delle creature e dell'erba vegetale. Essi sono con noi ora, compartecipi dell'universo fenomenico [...] espressione vivida del tempo passato, essenziali partners nella sopravvivenza [...]. Lewis Mumford, nella sua introduzione a *Design with Nature*, nota l'importanza della cooperazione con il mondo naturale: “L'enfasi di McHarg non è né sul design, né sulla natura per se stessa, ma sulla preposizione “con”, che implica la cooperazione umana e la partnership biologica”. Il lavoro di McHarg è dunque precursore di quanto ho definito partnership con la natura<sup>25</sup>.

Lavorando con la natura, i pianificatori del paesaggio lavorano in cooperazione, non solo con la natura e le comunità locali, ma anche l'uno con l'altro per ottenere i loro obiettivi. Uomini e donne sono entrambi ben rappresentati. Dietro l'etica di

<sup>24</sup> Management Institute for Environment and Business, *Environmental Partnerships: A Field Guide*, cit., p. 32; C. Merchant, *Partnership Ethics*, cit.

<sup>25</sup> I. McHarg, *Design with Nature*, Doubleday, Garden City, N.Y. 1969, p. 5; L. Mumford, introduction to I. McHarg, *Design with Nature*, p. viii.

partnership si nasconde un assunto implicito. Gruppi di uomini e donne, donne e donne, uomini e uomini, sono eguali. Alla natura, perciò, tradizionalmente rappresentata come madre, vergine o strega, non è attribuito il genere femminile per essere amministrata, controllata o sfruttata, ma essa è accettata come partner dell'umanità. Tale cooperazione, rivelata dalla pianificazione del paesaggio che ne risulta, presenta nuove opportunità entusiasmanti per collaborare con la natura. Come hanno contribuito i precetti di un'etica di partnership a prendere la forma di design di paesaggio?<sup>26</sup>

Un'etica di partnership è basata sull'equità tra gli umani e la natura non umana. In una foresta di acero nei pressi del Minnesota i problemi trascorsi dei deflussi delle acque piovane offrirono un'opportunità per ripensare i bisogni umani assieme ai bisogni della natura. L'architetto del paesaggio Joan Iverson Nassauer lavorò con i residenti e gli ingegneri urbani per riprogettare cortili, lotti vacanti, i bordi delle strisce di terra con la palude originaria e le piante della prateria, che avrebbero trattenuto i flussi d'acqua e allo stesso tempo valorizzato l'assetto tradizionale, aggiungendo un tocco di selvaggio. Sebbene il vicinato abbia temuto la disgregazione delle strade in segmenti, essi videro anche l'opportunità nella nuova ecologia come un modo per migliorare il deflusso delle acque e creare gradevoli giardini nelle loro proprietà. Qui il processo di partnership coinvolse le persone che discussero durante le riunioni della comunità per raggiungere soluzioni condivisibili. Esse reintrodussero la vegetazione autoctona e contemporaneamente misero in atto nuove bonifiche per risolvere i problemi di deflusso. I processi interconnessi delle acque e della vegetazione autoctona furono messi in evidenza; i bisogni umani e le necessità della natura furono presi in considerazione e risolti insieme.

A Blandensburg, nel Maryland, il fiume Anacostia è stato confinato in un canale di cemento, costruito molti anni fa dal corpo di ingegneri dell'esercito statunitense, i cui flussi erano gestiti da pompe e chiuse, sulla base del presupposto che la natura fosse controllabile attraverso l'ingegneria. Joseph Kevin Eades ridisegnò il paesaggio, permettendo che fosse rivelato il più antico corso della natura, consentendo al fiume di assumere il suo precedente corso attraverso il centro della città. I nuovi canali sono stati costeggiati da vegetazione nativa rivierasca e sono state ristabilite le zone paludose per aiutare a rimuovere gli agenti inquinanti. Restaurando l'integrità ecologica del fiume si consentì alla natura di diventare partner con i residenti della città. Permettendo che il fiume agisse liberamente, si rimosse il problema dei deflussi delle acque dei temporali, si provvide a un habitat per gli uccelli rivieraschi e la vita animale e si offrì la possibilità di camminare lungo il fiume che avvicinarono le persone alla natura.

L'idea di imprevedibilità caotica della Natura esemplifica i modi con cui essa, come attrice, offre possibilità per una partnership umana con la terra. Per l'architetto del paesaggio Edward Blake Jr., la natura diventa cosciente di se stessa attraverso il design. "La Natura – egli afferma – è un complesso e altamente organizzato schema di fenomeni, spesso considerati caotici". Così concettualizzati, i cambiamenti susseguenti della natura debbono essere rivelati ed evidenziati piutto-

---

<sup>26</sup> Gli esempi qui presenti sono tratti da C. Merchant, *Partnership with Nature*, cit., pp. 69-71, usati con il permesso dell'University of Wisconsin Press.

sto che controllati e incanalati. Blake disegnò un centro congressi a Hattiesburg in Mississippi che ricreò l'originale foresta di pianura detritica in cui è stata costruita la città, ma che è stata completamente distrutta da bonifiche, con lo scarico dei rifiuti di costruzione e detriti delle piogge. Il nuovo centro congressi si affacciava su prati di panicastrella e cipressi di palude, foreste e laghi. L'uso antropico della restante zona, adibita all'intrattenimento e all'educazione, è stato integrato con i processi idrologici della natura nella pianura detritica, nuovamente ripristinata, dove i panorami e le passeggiate hanno potuto coesistere con le antiche magnolie e le spiagge, i gigli acquatici e il tarassaco, le tartarughe e le libellule. Qui le persone e la natura hanno potuto prosperare insieme come attori.

Mentre le forze idrologiche e i flussi turbolenti d'acqua esemplificano un tipo di caos, l'incendio ne rappresenta un altro. L'incendio può colpire improvvisamente, scoppiare in azione violenta e avviluppare completamente in pochi minuti un'area naturale che si è sviluppata lentamente nel tempo, attraverso processi ecologici. Come possono gli umani essere partner con un fenomeno così profondamente e potenzialmente distruttivo come l'incendio indomabile? Una via per praticare un saggio equilibrio è di non costruire strutture con materiali infiammabili come i tetti in tegole di legno, né permettere alla vegetazione secca di accumularsi vicino alle residenze. Questo è particolarmente importante nelle aree urbane e suburbane vicino a praterie aride e a zone arbustive. Un altro modo per collaborare con il fuoco è di imparare dalla storia di passate politiche sugli incendi, come il regime di cento anni di soppressione degli incendi adottato dal Parco Nazionale di Yellowstone, tra la sua fondazione, nel 1892, e la sua rivalutazione, nel 1972. David Kovacic ha fatto delle simulazioni degli incendi di Yellowstone. I suoi modelli sono stati strumenti molto utili per capire come le ecologie locali rispondevano all'incendio. Frequenti e blandi incendi del terreno innalzano la diversità ecologica, fertilizzando il sottobosco, aumentando le varietà delle piante e della vita selvatica e rinnovando la vecchia crescita. Usato saggiamente, il fuoco può diventare uno strumento nella nuova partnership umana con la natura.

Un'etica di partnership rispetta sia la diversità culturale che la biodiversità. Nelle colline sovrastanti Oakland, in California, una maggioranza di afroamericani forma una classe media culturalmente diversa che, assieme a molti europei, asiatici e latinoamericani, ha lavorato in partnership con l'architetto del paesaggio Louise Mozingo dell'Università di Berkeley in California. L'obiettivo era di restaurare la biodiversità delle foreste di quercia da cui derivò il nome della città e il suo patrimonio ecologico. Insieme escogitarono un piano per sviluppare il vicino parco della reggia di re Glenn W. Daniel per trarre beneficio dalla diversità di piante perenni, savane di querce e sottoboschi arbustivi di cespugli indigeni. Allo stesso tempo rinnovarono tracciati escursionistici, aggiunsero un centro ricreativo e aumentarono la sicurezza. Il piano principale che ne risultò fornì "un modello di come le comunità possono diventare partner attivi nell'adempimento delle proprie visioni ambientali".

In un'etica di partnership un'amministrazione di tipo ecologico è coerente con il benessere continuo delle comunità umane e non umane. Nella Pennsylvania sudoccidentale, un centro secolare di minatori di carbone chiuse i battenti ed emigrò fuori regione. Una storia umana ambientale sullo sfruttamento del lavoro degli im-

migrati dell'est Europa, che minavano le vene sotterranee e immagazzinavano il carbone per il forno, rimase nelle sagome delle cabine, degli edifici della miniera, dei centri di pulitura, dei negozi di macchinari e dei tracciati ferroviari. Un'economia mineraria fondata sull'estrazione del carbone come risorsa per la produzione di acciaio ha lasciato acidi pericolosi e insalubri e scorie con cui furono bonificate le paludi dei dintorni. Ossidi di ferro dal colore arancione vivido macchiarono la terra minacciando la salute umana e avvelenando le circostanti paludi e la catena alimentare delle foreste.

Qui, Julie Bargmann e Stacy Levy hanno dimostrato come gli umani potessero diventare i partners della natura riportando acqua salubre e vita selvatica alla precedente area avvelenata. Un processo eco-chimico pulì i deflussi di acido attraverso un lavoro di costruzione di bacini e canali calcarei che gradualmente innalzarono il pH, creando acqua pulita. Il paesaggio circostante fu ridisegnato per includere alberi e vegetazione i cui colori riportassero l'arancione ai colori verde o verdeblu del trattamento dei bacini, che ripristinarono la salubrità nel paesaggio minerario, preservando la sua passata storia ambientale. La chimica inorganica e l'ecologia hanno lavorato in partnership con la progettazione umana per preservare sia la storia che la natura.

La salute ecologica e umana può essere inoltre restaurata in aree industriali abbandonate attraverso un programma di "finestre di opportunità" come quello ideato da Achva Benzinberg Stein e Norman Millar a Los Angeles. Qui, aree una volta industriali, lotti di parcheggio asfaltato, aree residuali di autostrada e lotti urbani vacanti sono stati trasformati in opportunità per coltivazioni non alimentari con acque grigie trattate, per siti di ricreazione per i bambini emarginati, per giardini comunitari e per fabbriche solari collocate sulle strutture dei parcheggi. In tal caso comunità etnicamente e culturalmente diverse sono entrate in partnership tra di loro e con la luce solare, l'acqua piovana, i suoli indeboliti e le piante native per reclamare spazi verdi aperti che beneficiano la salute umana e non umana.

Questi esempi dimostrano che l'umanità può davvero imparare ad ascoltare la voce della natura, come rivelato attraverso i principi ecologici, l'etica, la poesia e il rispetto per i nostri partner non umani. Sebbene, in quanto partner, il linguaggio della natura sia diverso dal nostro, abbiamo ancora la possibilità di lavorare in cooperazione con essa. Il risultato è un ambiente più salubre e piacevole esteticamente, per noi stessi e le nostre future generazioni. Come ha affermato nel 1969 Ian McHarg, il più vitale problema dell'umanità è "la necessità di sostenere la natura in quanto risorsa di vita, ambiente, insegnante, rifugio, sfida e soprattutto, corollario della riscoperta della natura nell'inconscio del sé, in quanto fonte dei significati"<sup>27</sup>.

### I problemi della partnership

Esistono molte difficoltà nell'implementare un'etica di partnership. L'etica dell'economia di libero mercato, orientata alla crescita, che usa non equamente le risorse, sia umane che naturali, per creare profitto, rappresenta la più grande difficoltà. Il potere del sistema capitalistico globale di rimuovere risorse – specialmente

<sup>27</sup> I. McHarg, *Design with Nature*, cit., p. 19.

quelle nei paesi del terzo mondo – senza riguardo per il rinnovamento, il riutilizzo o il riciclo, è un grave ostacolo nella riorganizzazione delle relazioni tra produzione ed ecologia. Mentre il capitalismo prosegue il proprio corso usando risorse rinnovabili, come sequoie e pesci, più rapidamente della riproduzione delle specie o degli alberi, il capitalismo verde tenta di risolvere temporaneamente al degrado, sottponendosi a qualche forma di regolamentazione o di riciclaggio. Sarà necessario trovare nuove forme economiche che siano compatibili con la sostenibilità, l'equità di integrazione e l'etica di partnership.

Un'altra fonte di resistenza a un'etica di partnership è il movimento per il diritto di proprietà, che per molti versi è una dura sferzata contro l'ambientalismo e l'ecologia. La protezione della proprietà privata è parte integrante della crescita e della massimizzazione del profitto del capitalismo e dell'egocentrismo e della loro preservazione attraverso le istituzioni del governo e delle leggi. Determinare nell'ambito della proprietà individuale, comunitaria o comune, l'adeguatezza dell'estensione della proprietà, conforme alla sostenibilità, per la continuità della natura umana e non umana, è una sfida molto importante.

Un terzo problema è rappresentato dalle profonde differenze – culturali e di lunga data – tra i sostenitori ambientali, gli interessi di corporazione e i governi delle comunità. I problemi potrebbero essere irrisolvibili a causa di dibattiti storicamente accaniti o della presenza costante di personalità inamovibili. Come è spesso il caso delle differenze profondamente radicate tra i propositori dei paradigmi culturali e scientifici, la soluzione dei problemi locali può talvolta dipendere dall'introduzione delle nuove generazioni, di nuove personalità e nuovi sistemi di credo nella costruzione del consenso e nel processo di mediazione. Il desiderio di ripensare i significati della memoria collettiva è spesso decisivo nella soluzione dei problemi.

### **Partnership e narrazione**

Adottare un'etica di partnership comporta la creazione di una nuova narrazione, o di una serie di narrazioni del ruolo dell'essere umano nella storia e in natura. Ripensare la storia convenzionale come una meta-narrazione per la riscoperta del Giardino dell'Eden, solleva la questione del relativismo delle storie attraverso le quali siamo stati educati, e sulle vicende delle nostre stesse vite, in quanto partecipanti delle narrazioni. Come i nostri simili nei secoli precedenti, noi viviamo le nostre esistenze come personaggi nella grande narrazione entro cui siamo stati inseriti da bambini e a cui ci conformiamo da adulti. Quella narrazione è spesso la storia raccontata dalla società dominante, di cui facciamo parte. Noi interiorizziamo la narrazione come ideologia, una storia che è raccontata dalle persone al potere. Una volta che identifichiamo l'ideologia come una storia – potente e irrefutabile, ma pur sempre solo una storia – noi realizziamo che riscrivendola, possiamo cominciare a sfidare le strutture del potere. Riconosciamo che tutte le storie possono e dovrebbero essere contestate.

Ma possiamo in realtà muovere un passo fuori dalla storia di cui siamo stati gli attori ed entrare in una storia con una trama diversa? Più importante, possiamo cambiare la trama della vasta narrazione dominante del modernismo? Dove io, in

quanto autrice di questo testo, posso essere collocata in relazione ad essa? In quanto prodotto del modernismo, del meccanicismo e del capitalismo, ho interiorizzato i valori della “narrazione recuperata”, entro cui ho tentato di identificarmi. Prendo parte al progressivo “recupero della narrazione” con il mio lavoro giornaliero, la mia paga di lavoro intellettuale, le mie aspirazioni per una vita materiale migliore e il mio godimento dei profitti che i miei successi individuali hanno apportato. Ancora credo, nonostante il relativismo della fine dell’ambientalismo, che la crisi ambientale sia reale – che le rane, i pesci, gli uccelli che stanno scomparrendo ci stiano raccontando una verità. Io sono anche un prodotto del pensiero lineare e ho creato questa “narrazione recuperata” per riflettere sulla precisa linearità della storia progressiva. Questa è storia osservata da un punto di vista particolare, che ho identificato come l’ideologia dominante di modernismo. Tuttavia, credo che l’idea di una “narrazione recuperata” riflette uno sguardo fondamentale su come la natura sia stata storicamente concepita come oggetto di genere.

Sia la storia che la natura sono estremamente complesse, complicate e non lineari. Come apparirebbe una storia complessa, non lineare e ripensata sul suo genere con una trama differente? Sarà irrefutabile come la visione lineare, anche se quella versione lineare era estremamente sfumata e complicata? Val Plumwood suggerisce che una nuova relazione con la natura affermerà “continuità e parentela con gli ‘altri’ della terra, così come la loro soggettività [...] e rappresentanza. Essa sarà [...] aperta al gioco di forze più-che-umane e sollecita alle voci del luogo e della terra”<sup>28</sup>.

Un’etica e una storia postmoderna proporrebbero caratteristiche ‘altre’ da quelle identificate con il modernismo, come ‘molte’, piuttosto che una sola voce autorevole; una molteplicità di attori reali; degli eventi casuali e non consecutivi; dei simboli e significati non riduzionisti; un’azione e un processo dialettici piuttosto che logotipi di forme imposte; una conoscenza radicata e contestualizzata piuttosto che universale. Sarebbe una storia di partnership (o una molteplicità di storie) che forse può essere solo messa in atto e vissuta, e non scritta del tutto.

### **Una nuova storia**

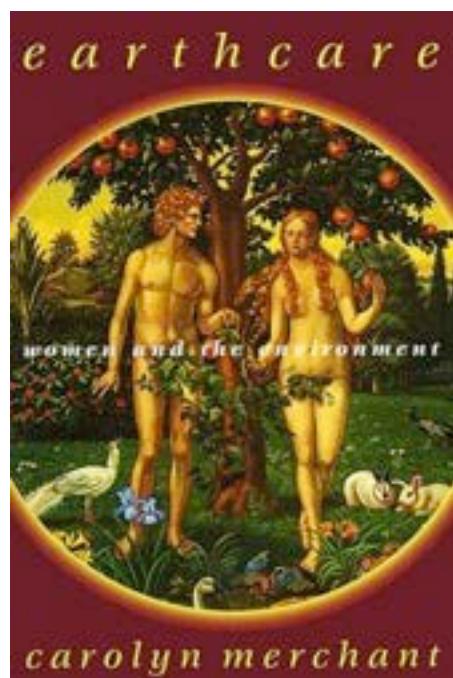
Come altri, auspico un Recupero dal declino ambientale – per la mia personale visione di un’ecotopia di una società giusta e postpatriarcale del terzo millennio. Un’etica di partnership implica una revisione della “narrazione edenica di recupero” o la scrittura di una narrazione completamente nuova. La nuova storia non accetterà la sequenza patriarcale della creazione, ma dovrà enfatizzare la creazione simultanea, l’evoluzione della cooperazione tra uomo e donna o un’emergere al di fuori del caos o della terra. Non accetterei l’idea di assoggettare la terra, o persino di curare e addobbare il giardino, dal momento che entrambe le azioni implicano il totale controllo e addomesticazione della natura da parte degli esseri umani. Al contrario, ogni luogo terrestre dovrà essere una casa, una comunità, da condividere

---

<sup>28</sup> V. Plumwood, *Environmental Culture: The Ecological Crisis of Reason*, Routledge, London 2002, p. 229.

con altri esseri viventi e le cose inanimate. I bisogni degli umani e dei non umani sarebbero così bilanciati in modo dinamico.

Nel 1990 l'artista Teresa Fasolino dipinse il Giardino dell'Eden<sup>29</sup>. Un albero, curvandosi con le mele mature, si erge al centro del giardino. Conigli, pavoni, quaglie e cigni pascolano pacificamente su un prato erboso. Rododendri, uve, palme e felci lasciano spazio a querce e pini laddove il cammino indietreggia sulle lontane colline. Le figure umane al centro sono modellate sull'immagine di Adamo ed Eva di Albrecht Durer – con un'importante eccezione. Nella nuova storia entrambi gli umani tengono la mela; il serpente è assente. Gli umani sono partners, tra di loro e con la natura. Entrambi recano la responsabilità del proprio destino e del destino della natura. Questa è la storia di un possibile futuro per la terra. Ma se tale storia può essere scritta o vissuta, sarà il prodotto di molte nuove voci e avrà una trama complessa e una fine diversa da quella della Genesi. Le donne, le minoranze, le altre culture e la terra, assieme all'uomo, saranno partners attivi. Una nuova fine, tuttavia, non accadrà se noi semplicemente leggiamo e rileggiamo la storia entro cui siamo nati. Una nuova storia può essere scritta solo attraverso l'azione umana.



<sup>29</sup> Teresa Fasolino, illustrazione di copertina a C. Merchant, *Earthcare*, cit.

---

# La politica della prospettiva di sussistenza

---

*di*

*Veronika Bennholdt-Thomsen*<sup>\*</sup>

**Abstract.** The paper deals with the politics for an alternative, ecofeminist economy. Starting with the diagnosis of the present economic, ecological and social crisis as being the crisis of civilization, respectively of its value system, I point to the necessity of a new social contract. No longer can the economy of scale, of commodities, consumerism and profit maximization dominate the cultures around the world, but we need an orientation towards of what is necessary for a good living, hence a subsistence perspective. There follows the description of what ‘subsistence’ means and four principles for a politics of subsistence are delineated by means of concrete examples. 1. The politics of subsistence are politics of daily life, decentralized, and practised by the sovereign individual as a so called politics from below; 2. Subsistence politics are dealing with the realm of necessity, with immanency as against the transcendence of the growth economy; 3. The politics of subsistence are based in the concrete matter, in the body, and in the senses as against the abstraction of the money system and the anonymity of the commodity; 4. The subsistence politics serves to restore the community in the holistic sense of Mother Earth.

## Introduzione<sup>1</sup>. Di cosa si tratta?

Viviamo in un periodo di trasformazioni radicali. Coloro che vedono in esse una crisi della civiltà sono sempre più numerosi. Con ciò si intende che tutte le varie “crisi”: la crisi climatica e quella ambientale, ovvero le cosiddette catastrofi naturali, la crisi finanziaria e quella economica, la crisi alimentare – che in realtà è una “crisi” dei prezzi dei prodotti alimentari – ed infine la catastrofe atomica –

\*Veronika Bennholdt-Thomsen dirige l’Institute of the Theory and Praxis of Subsistence (ITPS) a Bielefeld, in Germania. È professoressa onoraria alla University for Soil Culture di Vienna. Ha condotto le sue ricerche in Messico e in Germania e ha al suo attivo numerose pubblicazioni su questioni di genere e di antropologia sociale. È autrice di numerosi libri sulle alternative di sussistenza in Europa e nel Terzo mondo e ha curato due opere molto diffuse sulla comunità matriarcale di Juchitán (Messico). Il suoi oggetti principali di studio sono il lavoro delle donne e le economie regionali.

<sup>1</sup> Questo scritto è la traduzione dell’intervento tenuto al Congresso *Perspektiven der Matriarchatspolitik* [Prospettive della politica matriarcale], St. Gallen, 12-15 maggio 2011 e pubblicato in *Die Politik der Subsistenzperspektive*, in: Projektgruppe “Zivilisationspolitik” (Hrsg.), *Kann es eine “neue Erde” geben? Zur “Kritischen Patriarchatstheorie” und der Praxis einer postpatriarchalen Zivilisation*, Peter Lang: Frankfurt am Main 2011. Traduzione di Guido Londero.

eufemisticamente definita come crisi dell'energia atomica – confluiscano in un'unica crisi, vale a dire la crisi dei valori e della cultura, ormai diffusa in tutto il mondo, basata sulla fede nella crescita economica che va perseguita mettendo a repentaglio i singoli, le nazioni e infine l'intera umanità. Il consumo di massa è divenuto il pilastro della crescita del profitto, l'aspirazione alla crescita del profitto a sua volta alimenta il consumismo e insieme sfociano nella distruzione dell'umanità e nel saccheggio della natura. Ciò che legittima il nesso tra la crescita del profitto e la propensione ai consumi è il “vantaggio individuale”, o come sin dai tempi di Adam Smith è stata eufemisticamente definita l'avidità, “l'interesse”. La sua ben nota tesi centrale è assurta a principio fondamentale dell'economia. Perseguendo il proprio vantaggio ciascuno può contribuire più efficacemente al benessere della nazione che non dedicandosi espressamente al benessere collettivo. La politica dello sviluppo ha diffuso questa fede in tutto il mondo, come fosse una religione. Nella seconda metà del ventesimo secolo l'eresia era il “sottosviluppo”. Nel ventunesimo questa ortodossia si è definitivamente imposta e si è completata la *Conquista*. La globalizzazione dei mercati in un unico mercato mondiale ha trionfato. In nome del libero mercato mondiale milioni di contadine e di contadini vengono derubati della propria terra, vale a dire della base di sostentamento, altri sono privati delle proprie sementi e migliaia sono spinti al suicidio a causa dell'indebitamento per le sementi chimiche.

I profughi vengono respinti verso altri paesi, economicamente più fortunati. A migliaia muoiono durante la fuga. Le grandi imprese nel campo dell'energia non temono di impiegare la tecnologia atomica che minaccia ogni forma di vita, mentre i governi si rendono loro complici per raggiungere la presunta crescita economica.

L'economia stessa è diventata guerra, il denaro arma. Il confine con la violenza bellica sanguinaria è fluido. Noi, che apparteniamo alla società globalizzata della massimizzazione, ci troviamo al bivio. Accettiamo che questa civiltà distrugga il mondo oppure no? Si tratta di una questione di vita o di morte, di qualcosa di concreto, fisico e nel contempo di attinente ai valori, alla fede e all'etica sotteranei a questa dinamica. E' necessario riconoscere che la visione del mondo della “società della crescita” segue l'ordine simbolico della morte. Non abbiamo bisogno soltanto di un nuovo ordinamento economico bensì, fondamentalmente, di un nuovo contratto sociale basato su nuovi valori.

### **È essenziale un nuovo contratto sociale**

Abbiamo bisogno di un nuovo contratto sociale che si fondi sulla valorizzazione delle relazioni tra i viventi e non sulla distruzione dell'umanità e sul saccheggio della natura finalizzato alla massimizzazione del profitto e alla crescita dei consumi. Abbiamo bisogno di un contratto sociale fondato su un sistema di valori che riconosca la fertilità naturale e vivente, in base alla quale i bambini hanno origine dalle donne, e non dalla provetta di laboratorio, e il cibo dalla terra, e non dalla macchina. Noi abbiamo bisogno di un contratto sociale che superi il produttivismo, teso all'incremento delle merci e del profitto, e sia sostituito dalla cooperazione con le forze naturali viventi. Abbiamo bisogno di un contratto sociale

che si ispiri ai valori della cura materna, affinché le generazioni future crescano rettamente e i malati e gli anziani possano vivere e morire con dignità.

Tutti questi aspetti di un nuovo orientamento rappresentano anche i valori centrali nelle società matriarcali. Nella nostra società patriarcale, al contrario, incontrano un'accanita opposizione, e quando vengono identificati come valori materni e matriarcali, sono spesso oggetto di contestazione anche da parte delle donne. Noi femministe conosciamo la critica difensiva che ci viene rivolta con lo scopo di sminuire, che è di biologismo e di essenzialismo. Ma ogni essere umano, uomo o donna, può essere premuroso in modo materno.

Ciò non ha niente a che fare con la biologia. Al contrario, il sentimento materno in tutte le culture è il simbolo del sostegno alla vita, e l'ordine simbolico della madre e della maternità rappresenta l'ordine naturale del divenire e del trascorrere. Lo si ritrova in tutte le culture, a meno che non siano essenzialmente guerriere, come la nostra o quella estremamente oppressiva nei confronti delle donne dei Baruya in Nuova Guinea, con la sua economia primitiva di caccia e raccolta. Fra i Baruya la forza socialmente riconosciuta come decisiva è quella del portare la morte. Ma perfino qui, i portatori di morte si rappresentano come "creatori", come coloro che per mezzo del seme maschile creano la fertilità del campo e che nei riti di iniziazione omosessuali destano i propri figli alla vita<sup>2</sup>.

Anche noi conosciamo la messa in scena della fertilità da parte dell'industria chimica con il suo monopolio sulle sementi, i suoi organismi geneticamente modificati (OGM), dotati di geni-Terminator incorporati. Esattamente questo è l'autentico biologismo, il logos crea presumibilmente la vita, dopo averla precedentemente strappata alla *physis* e averla quasi uccisa. Viene separata e soffocata e poi creata artificialmente ("man made").

Naturalmente, si tratta di una presunta nuova creazione. Proprio questo è l'essenzialismo, essenzialismo patriarcale, e precisamente quello che attribuisce al distruttore l'autentica ed essenziale forza creatrice. Claudia von Werlhof la definisce una pratica alchemica<sup>3</sup>. Una civiltà della post-crescita ha bisogno di un modo di pensare decisamente nuovo.

Nello specifico, occorre superare il concetto di Natura proprio delle scienze naturali, e tendere a una *comprendione* della natura come *riconoscimento* della corporeità, della mater-ia, della concreta e sensoriale materialità, riconoscimento di quello che ci è stato dato e del modo in cui la vita stessa ci è stata data, come dono. La teoria della "Gift Economy" di Geneviève Vaughan si basa su questo riconoscimento<sup>4</sup>.

---

<sup>2</sup> M. Godelier, *Die Produktion der Großen Männer. Macht und männliche Vorherrschaft bei den Baruya in Neuguinea*, Campus, Frankfurt am Main 1987.

<sup>3</sup> C. von Werlhof, *Fortschritts-Glaube am Ende? Das kapitalistische Patriarchat als "Alchemistisches System"* in dies., in V. Bennholdt-Thomsen-N. Farclas, (Hg.), *Subsistenz und Widerstand. Alternativen zur Globalisierung*, Promedia, Wien 2003, pp. 41-68.

<sup>4</sup> G. Vaughan, *For-Giving. Schenken und vergeben. Eine feministische Kritik des Tauschs*, Ulrike Helmer Verlag, Königstein-Taunus 2008.

### **La prospettiva della sussistenza e la politica della sussistenza**

Da anni, decenni, noi che lavoriamo alla teoria della sussistenza – e nel frattempo siamo diventate numerose, tutte femministe orientate in senso matriarcale – abbiamo criticato duramente la perversione, il rovesciamento di vita e morte da parte dell'economia della crescita e della sua politica di sviluppo globalizzata. Ma non c'è nulla di più complicato del parlare contro dogmi consolidati. Lo so per amara esperienza. Ma proprio di questo si tratta: analizzare criticamente i dogmi indiscutibili e cercare i modi in cui, ai nostri giorni, nel ventesimo e ventunesimo secolo, possano funzionare diversamente, in modo assolutamente pratico e pragmatico.

#### **“Sussistenza”, il concetto e il suo significato**

Sussistenza è ciò di cui abbiamo bisogno per vivere, ciò “con cui la vita prosegue”, come asserì Gertrud Mies, la madre di Maria Mies. Lei, contadina di lingua tedesca dell'Eifel, probabilmente non conosceva ancora l'espressione “sussistenza”, prima che sua figlia si dedicasse al tema, a differenza delle contadine di lingua inglese in India presso le quali Maria ha compiuto le sue ricerche, o dei contadini di lingua spagnola in Messico, dove ha svolto le mie, o di quelli francofoni in Africa Occidentale o in Svizzera<sup>5</sup>. In latino “subsistere” ha il significato di “ciò da cui deriva la propria esistenza, la propria essenza”. Con ciò si fa riferimento al processo che esiste e continua grazie a una certa forza vitale. Gli esseri umani vengono ricompresi come parte della totalità di questo processo. La nostra definizione sottolinea la partecipazione attiva da parte degli umani.

“Produzione di sussistenza” – o produzione vitale – comprende tutto il lavoro svolto per la produzione e la conservazione della vita immediata, che ha questo preciso scopo. In questo senso il concetto di produzione di sussistenza si contrappone a quello di produzione di merce e valore aggiunto. Nella produzione di sussistenza l'obiettivo è la “Vita”. Nella produzione di merci l'obiettivo è il denaro, che “produce” sempre più denaro oppure l'accumulazione del capitale. La vita si presenta in un certo senso soltanto come effetto “collaterale”<sup>6</sup>. Orientamento alla sussistenza, è lo sguardo al necessario, non soltanto per noi stessi, ma anche per gli altri, l'esatto contrario dell'interesse personale. “Vivere e lasciar vivere”, dice la gente nella Warburger Börde, nella Westfalia orientale. E questo significa anche vivere in modo tale che non lo si faccia a spese della sussistenza degli altri. La mia sussistenza comprende sempre anche la sussistenza degli altri<sup>7</sup>. Questa morale della sussistenza, che E. P. Thompson<sup>8</sup> ha individuato anche nel

<sup>5</sup> M. Mies, *Das Dorf und die Welt. Lebensgeschichten-Zeitgeschichten*, Papa Rossa, Köln 2008.

<sup>6</sup> V. Bennholdt-Thomsen-M. Mies, *Eine Kuh für Hillary. Die Subsistenzperspektive*, Frauenoffensive, München 1997.

<sup>7</sup> A. Baier-V. Bennholdt-Thomsen-B. Holzer, *Ohne Menschen keine Wirtschaft. Oder: Wie gesellschaftlicher Reichtum entsteht. Berichte aus einer ländlichen Region in Ostwestfalen*, Oekom, München 2005.

<sup>8</sup> E. P. Thompson, *The Making of the English Working Class*, Penguin Books, London 1963.

comportamento della classe operaia inglese del tardo diciottesimo e dell'inizio del diciannovesimo secolo, e che ha definito "moral economy", è più importante che mai in un mondo globalizzato: vivere in modo tale che io con il mio consumo non sottraggia niente ad alcuno, in alcun luogo. *Think globally, act locally!* Orientamento alla sussistenza significa liberazione dalla fissazione sul "di più e sempre di più", significa riconoscere ciò che è superfluo, quando interviene la sazietà e quando comincia l'avidità, che divora soltanto tempo e voglia di vivere. Sussistenza significa non fidarsi più del denaro, ma delle forze viventi, anche delle proprie. Sussistenza significa mettere alla prova le proprie capacità, significa fare da sé e, d'altro canto, significa consolidare insieme agli altri le nostre basi di esistenza. Non si può mangiare il denaro, dal denaro non si costruiscono case, il denaro non sostituisce alcuna assistenza e alcuna comunità. Sussistenza non significa autarchia, come è definita nella nostra società frantumata e individualizzata, per sminuirne il significato. Perché nella società della concorrenza inserita nell'economia della crescita, in cui predomina la cultura dell'"homo homini lupus" (Thomas Hobbes 1651), risulta difficile connettere la sovranità indipendente della persona e la cooperazione comunitaria. Nel nuovo concetto della sovranità alimentare, invece, esse lo sono. Ciò non ha niente a che vedere con l'isolazionismo autarchico.

### **I principi di una politica della prospettiva di sussistenza**

1. Politica di sussistenza è una politica del quotidiano, praticata dal "basso", dall'individuo attivo e consapevole delle proprie responsabilità e non dall'"alto", da parte di un'autorità superiore.
2. Politica di sussistenza è una politica del necessario, dell'immanenza anziché della trascendenza.
3. La politica per la sussistenza si orienta al concreto, al materiale, al corporeo, al sensoriale e si indirizza contro il denaro e l'anomimia della merce.
4. Orientamento alla sussistenza è una politica per la ricostruzione della comunità.

### **Sul punto n. 1: Politica di sussistenza come politica dell'individuo fondata sulla quotidianità e sull'iniziativa**

L'episodio che segue può illustrare ciò che qui si intende. Molti anni fa ho partecipato al ricevimento di Capodanno del governo regionale. Si parlava delle più recenti statistiche agrarie. Era calato ulteriormente il numero delle imprese i cui titolari svolgevano un'attività secondaria. Sospiro di sollievo da parte dell'uomo che casualmente si trovava accanto a me, il presidente della Camera di Commercio e dell'Industria: "Questo è un bene" – affermò – "Nelle trattative contrattuali i lavoratori che possiedono il piccolo podere che coltivano, sono particolarmente ostinati". Ah sì, per quale motivo? pensai. Molto semplicemente perché essi non dipendono interamente dal salario per la loro sussistenza e perciò non temono così tanto la cosiddetta disoccupazione. Di norma, alle nostre latitudini, è la donna che coltiva i campi come attività secondaria. L'occupazione secondaria costituisce la

principale occupazione femminile. La garanzia della sussistenza dipende da lei. Dal punto di vista della crescita economica questa modalità di divisione del lavoro, in base al genere, è vista come uno svantaggio per le donne, ovvero a livello europeo i campi, i piccoli appezzamenti contadini, non le grandi aziende agricole, di fatto o di diritto sono in mano alle donne. A quasi nessuno viene in mente che le donne decidano di essere contadine autonome. A mio parere, al contrario, questo è un esempio di come al giorno d'oggi, in condizioni capitalistiche assolutamente patriarcali, si possa esprimere una politica matriarcale. Con il mio aneddoto del ricevimento di inizio anno non voglio dire che coloro che non dispongono di un pezzo di terra abbiano necessariamente un minore spirito di resistenza di fronte alle costrizioni dell'economia della crescita. La realtà concreta rivela piuttosto che soltanto l'orientamento alla sussistenza, cioè l'orientamento a ciò che quotidianamente è necessario per vivere – cibo, abiti, un tetto sopra la testa e i vicini – crea immaginari politici diversi. Altri obiettivi appaiono all'orizzonte oltre allo stipendio e alla spesa al supermercato. Il movimento per l' "urban gardening" lo dimostra: "è la tua città, coltivala", recita uno dei loro slogan. La comprensione effettiva della politica di resistenza è distante mille miglia dalla collaborazione di un insieme di persone, che soltanto in base al loro numero ha il potere di strappare qualcosa al potere sovrastante. Al contrario, chi ha colto a fondo l'essenza del messaggio, prende le vanghe e trasforma i terreni a maggese in orti fioriti, con verdure che può consumare direttamente. Christa Müller ha parlato di questo movimento in modo più accurato e meglio informato<sup>9</sup>. L'esempio mi serve anche per illustrare una questione più generale.

### **La forza politica del ventunesimo secolo risiede nell'individuo**

*Cambiare il mondo senza prendere il potere* è il titolo di un'opera molto profonda di John Holloway<sup>10</sup>. Egli intende con ciò una trasformazione dei rapporti sociali attraverso la mutata organizzazione delle condizioni di vita laddove l'uomo moderno è anche in grado di compiere scelte autonome nella vita di tutti i giorni. L'isolamento degli individui nel nostro tempo è sì un problema, ma allo stesso tempo anche un'opportunità. Ad esso corrisponde la struttura di potere sociale specifica della nostra epoca, storicamente nuova. A confrontarsi con l'apparato di potere non sono più le caste, i ceti, le classi o le razze, o meglio lo sono sempre meno, mentre lo è l'individuo che per poter sopravvivere, è sempre più direttamente sottomesso al dominio dei grandi gruppi industriali e delle banche, vale a dire al loro denaro, alle loro merci e al loro mercato, il cosiddetto libero mercato. La coercizione del sistema del denaro e delle merci ha tendenze totalitarie. Lo stato, in quanto istanza mediatrice, svolge un ruolo sempre meno importante, sia fra lavoro salariato e capitale, sia per i servizi pubblici come

---

<sup>9</sup> C. Müller (Hg.), *Urban Gardening. Über die Rückkehr der Gärten in die Stadt*, Oekom, München 2011.

<sup>10</sup> J. Holloway, *Die Welt verändern, ohne die Macht zu übernehmen*, Westfälisches Dampfboot Münster 2002.

compito della comunità, quali il servizio idrico, le strade, la corrente elettrica, i servizi postali, le comunicazioni, e così via. Infatti, invece del ruolo di mediatore, lo Stato ad est, ovest, nord e sud, assume quello di garante del funzionamento del sistema delle merci, votato alla massimizzazione economica, servendosi delle tradizionali istituzioni della violenza statale. Il modo di sentire che guida la politica quotidiana dell'individuo che agisce in modo sovrano non è quella della giustizia sociale, misurata e concessa da un'autorità superiore, e quindi dall'alto, ma quella dell'uguaglianza orizzontale. La nostra condizione umana (*Qua conditio humana*) ci rende tutti uguali, pari, perché tutti nati da una madre.

**Sul punto n. 2: la politica di sussistenza è la politica del necessario, dell'immanenza anziché della trascendenza**

Riconciliare concettualmente Politica e Sussistenza rappresenta una sfida ai tempi della mania di grandezza globalizzata della massimizzazione economica. “Queste però sono cose insignificanti”, mi capita spesso di sentire. E anche: “I vostri esempi trattano soltanto di cibo, come la mettiamo con le altre necessità, il computer, l’automobile etc.?”. Io resto sempre stupefatta da quel “soltanto” riferito al cibo. Soltanto il cibo? Mangiamo tre volte al giorno. Quelli che non hanno abbastanza di cui nutrirsi e che languono e muoiono, sono oltre un miliardo, più numerosi degli abitanti dell’Europa e degli Stati Uniti messi assieme. “Cereali come arma” era uno strumento della politica statunitense, soprattutto nei confronti dell’Africa. I grandi capitali finanziari, le banche, come la Deutsche Bank o la svizzera UBS, pubblicizzano investimenti nei cosiddetti titoli agricoli, che promettono rendimenti particolarmente sicuri, semplicemente perché la popolazione mondiale cresce e le persone devono mangiare. Mentre i nuovi signori del mondo, i grandi gruppi industriali e gli istituti finanziari, da tempo hanno scoperto che le necessità di sussistenza sono il territorio di caccia più sicuro per i loro utili, e anzi da tempo le sfruttano – si vedano ad esempio anche i vari supermercati come Aldi, Walmart etc., le “vittime” credono ancora di dover litigare per la distribuzione socialmente equa del denaro. Come se questo fosse più importante del cibo. Esse non riconoscono i tratti totalitari del sistema del denaro e delle merci. Qual è l’origine di questa errata valutazione del significato dell’alimentazione, così largamente diffusa e così profondamente penetrata nella scala dei valori? La scarsa considerazione della produzione di sussistenza è uno dei pilastri della cultura patriarcale occidentale. Ad Atene, culla della democrazia e del pensiero filosofico occidentale, erano le donne e gli schiavi ad occuparsi del cibo e delle altre attività di sussistenza, mentre i grandi uomini e i cittadini liberi tenevano discorsi politici presso l’Areopago. Chi doveva curare la sussistenza era considerata una persona non libera. Questa idea condiziona ancora la nostra cultura. Si ritiene che il regno della libertà si trovi al di là del regno della necessità. E coloro i quali si occupano della sussistenza vengono per questo stesso motivo scarsamente considerati: madri, donne in generale, contadini e contadine, domestiche e donne delle pulizie, e così via. La demarcazione rispetto alla sussistenza è l’essenza fondamentale della gerarchia, del potere e del dominio, non solo in occidente. Di più, essa è il nucleo centrale del patriarcato, di tutti i

patriarcati. È la negazione del fatto che i bambini nascono dalle donne, che la fertilità ha origine dalla madre Terra. Come sappiamo, la negazione è legata alla violenza. Con la violenza la negazione viene messa in atto.

Essere un guerriero presuppone che ci siano altri che si curano di ciò che garantisce la sopravvivenza. Queste persone vengono depredate, spremute a livello fiscale, oppure vengono a ciò costrette, per effetto della pressione violenta, come le donne presso i Baruya, o come la casalinga moderna o la donna lavoratrice “double shift” (che unisce lavoro salariato e lavoro di cura e domestico), oppure la madre lavoratrice “triple shift”, che per quello stesso lavoro riceve un salario inferiore rispetto agli uomini. Il distacco dalla sussistenza è il terreno sul quale si sviluppa la cultura di massa capitalistica. Non doversi più sporcare le mani era uno degli stimoli per il lavoro industriale. Poter lavorare per il denaro – dunque vendere la forza lavoro come merce – invece di lavorare direttamente nei campi, in giardino, in cucina, in casa e per i bambini, appare come il passaggio decisivo per uscire dal disprezzo sociale, anche nella concezione del mondo femminile.

Che aspetto avrebbe oggi il nostro mondo, se il movimento femminista avesse lottato per obiettivi diversi? Ad esempio, per il diritto della donna al lavoro di sussistenza e alla maternità, in difesa degli ambiti di sussistenza, contro la loro commercializzazione e per il rafforzamento di strutture sociali autonome della produzione di sussistenza, invece di soffermarsi sul lavoro salariato? La promessa di raggiungere, attraverso la sottomissione ai rapporti di lavoro e di vita dell’economia della crescita, il regno della libertà al di là delle necessità di sussistenza, è una delle più importanti forze motrici dell’ordine sociale dominante. Essere liberato dalla necessità è il classico principio patriarcale della trascendenza. L’economia della crescita è tipicamente trascendente, nella misura in cui la “liberazione” viene promessa per il futuro. Se oggi in Germania, in Svizzera o in qualsivoglia altro luogo, si investe, le banche vengono “salvate”, gli stipendi ridotti e il sistema di sicurezza sociale smantellato, domani tutto questo forse porterà dei frutti e dopodomani staremo tutti bene. Se gli agricoltori oggi investono in una stalla più grande per l’ingrasso dei maiali, solamente in seguito – e presumibilmente soltanto in seguito, afferma la Camera dell’Agricoltura – potranno rimanere sul mercato. Allora saranno una delle cosiddette imprese del futuro. Per far ciò devono indebitarsi e ipotecare la loro terra. La sazietà, la soddisfazione e la stima non risiedono in ciò che è presente e nei processi vitali ad esso legati, ma soltanto al di là di esso. Questo è patriarcale.

La politica di sussistenza segue invece l’immanente. È matriarcale. Il senso e lo spirito risiedono nelle cose, in questo mondo, su questa terra. Si pensi soltanto alla mitologia del paesaggio. Proprio in questo senso una politica di sussistenza dovrebbe iniziare dal cibo. Come ci procuriamo il cibo e dove? Come appaiono le condizioni di coloro che coltivano le piante e allevano gli animali? Come ci si rapporta alle piante e agli animali? Come si fa con l’acqua, che ci tiene tutti in vita? Le risposte a queste domande conducono alla politica dell’attività economica locale, regionale. L’obiettivo è che il paesaggio ambientale al quale appartengo, perché qui sta il territorio che mi sostiene, costituisca anche la base del mio sostentamento per le necessità vitali. Certo, non tutto ciò di cui ho bisogno potrà provenire dalla regione in cui vivo, ma il solo agire in base a questo principio

fondamentale ci conduce avanti. Ciò vale soprattutto in riferimento al cibo. È il punto di partenza, il centro dal quale i cicli del necessario saranno mossi sempre più su scala regionale e meno su scala globale.

### **Sul punto n. 3: la politica di sussistenza si pone contro l'astrazione del denaro e contro l'anonymato della merce**

Che cosa significa immanenza in riferimento al nostro rapporto col denaro? Che rapporto ha con il denaro l'umanità del nostro tempo, incapace di pensare e avere sentimenti nel segno dell'immanenza? Per noi esseri umani del presente è difficile riconoscere o meglio comprendere il lato concreto, materiale, vitale delle cose prima ancora di interrogarci sull'astrazione di valore: Quanto costa? Oppure, che cosa comporta?

Da questa prospettiva, le condizioni naturali si trasformano in risorse e la relazione con la natura ha soltanto la forma del tempo libero o del fitness. Vediamo dappertutto il valore-denaro e non il reale valore delle cose, che sta, ad esempio, nel buon sapore dei pomodori maturi, nella freschezza dell'acqua, oppure nel grado di spensieratezza e di felicità di bambini e anziani, se assistiti assecondando il loro ritmo vitale, con pazienza, calma e tranquillità. Nell'epoca del denaro come misura delle cose, tuttavia, al centro non ci sono l'assistenza e il dare, bensì il prendere e il voler avere.

Vige la regola del “do ut des”, io do affinché tu mi dia. È il principio patriarcale dell'appropriazione bellica, e cioè dello scambio equivalente in pellicce di montone. Quanto è diversa, invece, la cura materna per la sussistenza dei figli. Essa comporta un dare senza condizione di una controprestazione, semplicemente perché il bambino ne ha bisogno. Ed è un bisogno necessario alla vita, perché altrimenti non ci sarebbe alcuna società. Anche nella nostra epoca l'atto materno del dare è il punto di partenza per un'altra economia e per un'altra società, non utilitaristiche<sup>11</sup>. Il denaro rende egocentrici. È l'oggettivazione, o meglio il feticcio dell'egocentrismo. Il denaro non unisce, ma divide gli esseri umani l'uno dall'altro, ostacola le relazioni sociali. Denaro o vita<sup>12</sup>.

La politica di sussistenza si pone contro questa perdita di relazioni ad ogni livello, contrastando l'astrazione del denaro e l'anonymato delle merci. La parola d'ordine è *demercificazione*, e cioè in modo molto pragmatico, dove e quando capita. Così mineremo alle fondamenta, lentamente ma in modo certo, il potere totalitario del sistema del denaro e delle merci. La politica di sussistenza è la politica del quotidiano, “dal basso”, attuata dall'individuo consci delle proprie responsabilità, che indica il percorso che conduce oltre l'economia della crescita, verso la “gift economy”<sup>13</sup>.

---

<sup>11</sup> G. Vaughan, *For-Giving*, cit.

<sup>12</sup> V. Bennholdt-Thomsen, *Geld oder Leben. Was uns wirklich reich macht*, Oekom, München: 2010.

<sup>13</sup> Vedi nota 3.

**Sul punto n. 4: l'orientamento alla sussistenza è una politica per la ricostruzione della società**

Una politica orientata alla sussistenza dell'individuo consapevole delle proprie responsabilità è il contrario di una politica dell'individualizzazione. Poiché l'orientamento al necessario, al valore effettivo materiale e concreto conduce all'attenzione nei confronti dell'umano e della natura. Così il senso di responsabilità per ciò che è comunitario può di nuovo rafforzarsi, e cioè molto concretamente a favore delle terre comuni, note anche come “commons”, i cosiddetti beni comuni. Con il termine “global commons” vengono oggi definite le condizioni naturali che sono comuni all'intera umanità, come l'atmosfera, il clima, i mari, l'abbondanza di pesce, la biodiversità, tutto ciò di cui ci si preoccupa in tutto il mondo a causa della distruzione determinata dalla globalizzazione. Proprio in questo contesto la politica di sussistenza dal basso, dell'individuo, del quotidiano e del locale assume un'importanza fondamentale. Perché soltanto una politica della percezione del reale valore, che nasce in base alla propria corporeità, alla propria stretta relazione con le persone, le piante, gli animali, la terra, l'aria, ecc., conduce anche ad una vera attenzione per ogni cosa. Questa cultura viene sostenuta, nel grande come nel piccolo, dai valori della cura materna, così come viene magnificamente espresso all'articolo 1, comma 1 del progetto di Convenzione ONU: “Il bene comune più alto e universale, la condizione di esistenza per tutti gli altri beni, è la Terra stessa. Perché essa è la nostra Grande Madre, che deve essere amata, rispettata, curata e onorata, così come la nostra stessa madre”<sup>14</sup>.

---

<sup>14</sup> Dichiaraione Universale dei beni comuni della terra e dell'umanità, che con la Dichiaraione Universale dei Diritti Umani deve creare un quadro giuridico vincolante a livello mondiale per la terra. “El Bien Común supremo y universal, condición para todos los demás bienes, es la misma Tierra que, por ser nuestra Gran Madre, debe ser amada, cuidada, regenerada y venerada como a nuestras madres.” (Spanischer Originaltext von Artikel 1, 1.Satz der Declaración Universal del Bien Común de la Tierra y de la Humanidad (propuesta), Por Miguel D'Escoto y Leonardo Boff, ALAI. | 28 febrero de 2010 [www.rlp.com.ni/noticias/general/71589](http://www.rlp.com.ni/noticias/general/71589)).

---

# Il Femminismo e la politica dei beni comuni

---

*di*

*Silvia Federici\**

**abstract:** While examining the reasons for the new interest in the principle of the “commons” in contemporary radical political discourse, this essay argues for the need of a feminist perspective on this question. Feminism in this context signifies a standpoint informed by the struggle that women have made to oppose the privatization of our common wealth (lands, forests, coastal waters) and produce collective forms of reproduction. After providing various examples of reproductive commons, ranging from the urban gardens of New York to the ola comunes of Latin America, this essay calls for the extension of the principle of the commons to the reorganization of domestic work and the home<sup>1</sup>.

La nostra prospettiva è quella dei comunardi del pianeta: esseri umani dotati di corpi, bisogni e desideri, la cui tradizione più essenziale è quella della cooperazione nel lavoro di creazione e nel mantenimento della vita, e che sono stati, tuttavia, costretti a farlo in condizioni di grande sofferenza e isolamento gli uni dagli altri, separazione dalla natura e dal bene comune creato insieme, generazione dopo generazione (The Emergency Exit Collective, *The Great Eight Masters and the Six Billion Commoners*, Bristol, May Day 2008).

Sia il lavoro di sostentamento compiuto dalle donne che il contributo delle risorse comuni alla sopravvivenza concreta delle popolazioni locali sono resi invisibili dalla loro idealizzazione, in un modo che non solo è simile, ma ha radici comuni... In un certo senso, le donne vengono trattate come fossero risorse comuni e le risorse comuni come fossero donne (M. Mies-

---

\* Silvia Federici è professoressa emerita di Filosofia politica e studi internazionali all’Università Hofstra e un’attivista femminista di lunga data, oltre che una scrittrice. È autrice di molti saggi sulla teoria femminista, le donne e la globalizzazione e i movimenti femministi. Tra i suoi lavori pubblicati: *Revolution at Point Zero. Housework, Reproduction and Feminist Struggle*; *Caliban and the Witch: Women, the Body, and Primitive Accumulation*; *A Thousand Flowers: Social Struggles against Structural Adjustment in African Universities* (coeditor); *Enduring Western Civilization: The Construction of the Concept of the West and its “Others”* (editor).

<sup>1</sup> Originalmente pubblicato in <http://www.commoner.org.uk/?p=113>. La traduzione è di Fulvia Serra, revisione a cura della redazione DEP.

V. Bennholdt-Thomsen, *The Subsistence Perspective: Beyond the Globalized Economy*, Zed Books, London 1999).

La riproduzione precede la produzione sociale. Tocca le donne e sei arrivato alla pietra miliare (P. Linebaugh, *The Magna Carta Manifesto*, University of California Press, Berkeley 2007).

### **Introduzione: perché beni comuni**

Almeno da quando gli Zapatisti hanno occupato lo *zócalo* a San Cristobal de las Casas il 31 Dicembre del 1993, per protestare contro la legislazione che voleva dissolvere le terre *ejidal* in Messico, il concetto di “beni comuni” ha guadagnato popolarità negli ambienti della sinistra radicale, sia a livello internazionale che negli Stati Uniti, diventando punto di convergenza per anarchici, marxisti, socialisti, ecologisti e eco-femministe<sup>2</sup>.

Ci sono ragioni importanti sottese al fatto che quest’idea, apparentemente arcaica, si sia posta al centro del discorso politico nei movimenti sociali contemporanei. Due di queste ragioni risultano particolarmente importanti. Da una parte, l’idea dei beni comuni rappresenta il declino del modello statista di rivoluzione che per anni ha reso vani gli sforzi dei movimenti radicali di creare alternative reali al sistema capitalista. Dall’altra, il tentativo neo-liberista di subordinare ogni forma di vita e ogni area del sapere alla logica del mercato, ha accentuato la nostra consapevolezza del pericolo che comporta il vivere in un mondo in cui non ci è più concesso accesso ai mari, agli alberi, agli animali, e agli altri esseri umani, se non attraverso il sistema monetario. Le nuove “recinzioni” (enclosures) hanno reso visibile un mondo di *beni comuni* e di relazioni che molti avevano creduto estinte o non avevano apprezzato, fino a quando non è intervenuta la minaccia della privatizzazione<sup>3</sup>. Paradossalmente, le nuove “enclosures” hanno dimostrato che non solo i beni comuni non sono svaniti, ma nascono costantemente nuove forme di cooperazione sociale, persino in settori della vita dove in precedenza non se ne trovavano affatto, come, per esempio, nel mondo virtuale della rete.

L’idea del comune e dei beni comuni, in questo contesto, ha offerto un’alternativa logica e storica al binomio stato/proprietà privata, stato/mercato, dandoci la possibilità di rigettarne la finzione che li vorrebbe non solo incompatibili, ma anche esaustivi di tutte le nostre possibilità politiche. Non solo,

---

<sup>2</sup> Una fonte essenziale per la politica dei beni comuni e per i suoi fondamenti teorici è la rivista digitale pubblicata nel Regno Unito *The Commoner*, che celebra correntemente il suo quattordicesimo anno di pubblicazione ([www.commoner.org.uk](http://www.commoner.org.uk))

<sup>3</sup> Un caso emblematico è la lotta che sta avendo luogo in molte comunità del Maine contro il tentativo, da parte della Nestlè, di appropriarsi delle sorgenti d’acqua per imbottigliarla e venderla come Portland Spring. Il furto della Nestlè ha reso le popolazioni più coscienti dell’importanza vitale di queste acque e delle loro sergenti acquifere e ha veramente permesso di ricostituirle come beni comuni (*Food and Water Watch Fact Sheet*, luglio 2009). La Food and Water Watch è (per auto-definizione) “una no-profit che si impegna per implementare acque pulite e cibo sano negli Stati Uniti e nel mondo”.

l’idea del “comune” ha avuto una funzione ideologica in quanto concetto unificante e prefigurante di quella società cooperativa che la sinistra radicale cerca di realizzare. Nondimeno, tra le sue diverse interpretazioni rimangono ambiguità e differenze significative che è necessario chiarire al fine di tradurlo in un progetto politico coerente<sup>4</sup>.

Che cosa, per esempio, costituisce un bene comune? La terra, l’acqua, l’aria, la comune proprietà del digitale? I nostri diritti acquisiti (ad esempio le pensioni di sicurezza sociale) sono spesso descritti come patrimonio comune, così come lo sono i linguaggi, le biblioteche e i prodotti collettivi delle culture del passato. Sono però equivalenti, tutti questi beni comuni, dal punto di vista del loro potenziale politico? Sono compatibili? E se fossero solo le proiezioni di un’unità ancora tutta da costruire? Infine, è più corretto parlare di “beni comuni” al plurale, o del “bene comune”, come suggeriscono gli Autonomi marxisti, con l’idea che il concetto così declinato serva meglio a descrivere le relazioni sociali tipiche della forma di produzione dominante nell’era post-fordista?

Partendo da questa problematica, in questo saggio intendo affrontare il problema della politica dei beni comuni da una prospettiva femminista, dove la parola ‘femminista’ si riferisce ad un punto di vista plasmato dalla lotta contro la discriminazione sessuale e sul lavoro di riproduzione che, parafrasando il commento di Linebaugh, è il cardine su cui la società è stata costruita e rispetto alla quale ogni modello di organizzazione sociale deve essere confrontato. Questo tipo di intervento è necessario, a mio parere, per meglio definire questa prospettiva politica e chiarire le condizioni per cui il principio di bene/i comune/i può divenire la base di un programma anti-capitalista. Due circostanze rendono questo compito particolarmente importante.

### **Beni comuni globali, beni comuni della Banca Mondiale**

A partire quanto meno dall’inizio degli anni Novanta, il linguaggio dei beni comuni è stato cooptato dalla Banca Mondiale e dalle Nazioni Unite e messo al servizio della privatizzazione. Con il pretesto di proteggere la bio-diversità e preservare il patrimonio comune dell’umanità, la Banca Mondiale ha trasformato la foresta pluviale in una riserva ecologica, espellendo quelle popolazioni che da secoli ne hanno tratto sostentamento e assicurandone l’accesso a coloro che sono in grado di pagare, per esempio, attraverso il turismo ecologico<sup>5</sup>. Da parte loro, le Nazioni Unite hanno rivisto le leggi internazionali che regolano l’accesso agli oceani, in modo tale da garantire ai governi la possibilità di concentrare l’uso

---

<sup>4</sup> Un sito eccellente per seguire il dibattito corrente sui beni comuni si trova nell’ultimo numero della rivista di movimento “Turbulence. Ideas For Movement” nel Regno Unito (5 dicembre 2009), [www.turbulence.org.uk](http://www.turbulence.org.uk).

<sup>5</sup> Per approfondire questa tematica, un articolo importante è *Who Pays for the Kyoto Protocol?* di Ana Isla, nel quale l’autrice descrive come la conservazione della biodiversità ha fornito il pretesto alla Banca Mondiale e ad altre agenzie internazionali di appropriarsi delle foreste pluviali, con la scusa che rappresenterebbero “riserve di carbone” e “generatori di ossigeno”, citato da Salleh (2009).

dell'acqua del mare in poche mani, in nome della necessità di preservare l'eredità comune dell'umanità<sup>6</sup>.

La Banca Mondiale e le Nazioni Unite non sono sole nel tentativo di adattare il concetto di beni comuni agli interessi di mercato. Per varie ragioni, la rivalorizzazione dei beni comuni va di moda tra gran parte degli economisti e dei pianificatori capitalisti; lo prova la crescente mole della letteratura accademica sull'argomento e su argomenti affini: capitale sociale, *gift economy* (economia del dono), altruismo. Lo testimonia il riconoscimento ufficiale di questa tendenza attraverso il conferimento del premio Nobel per l'Economia nel 2009 alla portavoce in questo campo, la politologa Elinor Ostrom<sup>7</sup>. Pianificatori dello sviluppo sociale e politici hanno scoperto che, se le condizioni sono opportune, il controllo collettivo delle risorse naturali può essere più efficiente e meno controverso della privatizzazione, e che i beni comuni sono compatibili con la produzione per il mercato<sup>8</sup>. Si sono resi conto che portare alle estreme conseguenze la mercificazione delle relazioni sociali può avere effetti auto-distruttivi. L'estensione della mercificazione a tutti gli aspetti della vita sociale, che il neoliberalismo propone, è lo scopo ultimo degli ideologi del capitalismo, ma dal punto di vista della riproduzione a lungo termine del sistema stesso, è un progetto non solo irrealizzabile, ma anche indesiderabile. L'accumulazione capitalista è strutturalmente dipendente dall'appropriazione di immense quantità di mano d'opera e risorse che devono apparire come esterne all'economia di mercato, come il lavoro domestico non retribuito che le donne hanno fornito e sul quale il sistema si è basato per la riproduzione della forza lavoro.

Non è un caso, dunque, che molto prima del crollo di Wall Street, un gran numero di economisti e sociologi avessero avvertito che l'estensione del mercato a tutte le sfere della vita risulta dannosa per il buon funzionamento del mercato stesso, perché persino i mercati, secondo questa teoria, dipendono dall'esistenza di relazioni non monetarie come la fiducia, l'affidamento e l'economia del dono (Bollier 2002, pp. 36-39). In breve, il capitale sta imparando le virtù del bene comune. Persino l' "Economist", l'organo di stampa che ha rappresentato il punto di vista del libero mercato da più di 150 anni, nel numero del 31 luglio del 2008, si è prudentemente unito al coro.

L'economia del bene comune è ancora ai primi stadi di sviluppo – scrive la rivista. È troppo presto per fidarsi completamente delle teorie proposte in questo campo. Tuttavia rimane un punto di vista utile per inquadrare problemi come il controllo della rete digitale, la proprietà intellettuale o l'inquinamento internazionale, sui quali i legislatori hanno bisogno di tutto l'aiuto possibile.

---

<sup>6</sup> La Convenzione delle Nazioni Unite per la Legislazione sugli Oceani, adottata nel Novembre 1994, stabilisce una zona di 200 miglia di distanza dalla costa che viene definita Zona di Esclusività.

<sup>7</sup> Il lavoro di Ostrom "si concentra sulle risorse comuni ed enfatizza la maniera il cui gli esseri umani interagiscono con gli ecosistemi per mantenere serbatoi di produzione sostenibile a lungo termine". Wikipedia, 9 Gennaio 2010, p. 1.

<sup>8</sup> Per approfondire questa tematica è importante il testo *In Land We Trust*, curato da C. Juma e J.B. Ojwang, (Zed Books, London 1996), un vecchio trattato sull'efficacia delle relazioni di proprietà collettiva nel contesto dello sviluppi e degli sforzi capitalisti.

Dobbiamo stare molto attenti, quindi, a non costruire il discorso sui beni comuni in modo tale che finisce per rivitalizzare una classe capitalista in profonda crisi, permettendole, ad esempio, di proporsi come custode del pianeta.

### **Quali beni comuni?**

Un secondo problema è che, mentre le istituzioni internazionali hanno imparato a far funzionare i beni comuni secondo regole di mercato, come questi possano diventare il fondamento di un'economia non capitalista è una questione ancora senza risposta. Dagli scritti di Peter Linebaugh, e specialmente dal *The Magna Carta Manifesto*, abbiamo appreso che i beni comuni sono il filo conduttore che percorre la storia della lotta di classe fino ai nostri giorni ed effettivamente, la lotta per i beni comuni attualmente è onnipresente. Le popolazioni del Maine stanno lottando per proteggere l'accesso alle proprie riserve di pesca dall'attacco delle multinazionali; gli abitanti degli Appalachi si stanno organizzando per salvare le loro montagne dalla minaccia di essere trasformate in miniere; i movimenti per il software gratuito e collettivo si oppongono alla mercificazione della conoscenza e stanno aprendo nuovi spazi per la comunicazione e la cooperazione. Ci sono anche le miriadi di attività miranti alla creazione di beni comuni e comunità che stanno proliferando in Nord America e che Chris Carlsson ha descritto in *Nowtopia* (2007). Come Carlsson dimostra, molta creatività viene investita nella creazione di “comuni virtuali”, forme di socializzazione che fioriscono sfuggendo al controllo dell’economia di mercato.

Molto importante da questo punto di vista è stato lo sviluppo degli orti metropolitani, che si sono diffusi, negli anni Ottanta e Novanta, su tutto il territorio, soprattutto grazie all'iniziativa di comunità migranti dall'Africa, i Caraibi e il Sud degli Stati Uniti. Non è possibile sopravvalutarne il valore. Gli orti metropolitani hanno aperto la via a un processo di “rurbanizzazione” che è indispensabile, se vogliamo ricuperare il controllo sulla produzione alimentare, rigenerare l’ambiente e provvedere al nostro sostentamento. Gli orti rappresentano molto di più che una fonte di sicurezza alimentare. Come afferma Margarita Fernandez (2009) a proposito degli orti di New York, gli orti “rafforzano la coesione della comunità”, in quanto luoghi in cui le persone si riuniscono non solo per lavorare la terra, ma anche per giocare a carte, celebrare matrimoni, o compleanni<sup>9</sup>. Alcuni orti stabiliscono relazioni con le scuole del quartiere per cui i bambini vi si recano per istruirsi sull’ambiente dopo la scuola. Inoltre, gli orti sono “un mezzo per promuovere l’incontro di diverse tradizioni culturali”, nel senso che ortaggi e pratiche di coltivazione africane si scambiano con quelle provenienti dai Caraibi (*ivi*). Comunque, l’aspetto più significativo degli orti risiede nel fatto che producono cibo destinato al consumo del quartiere e non al commercio. Questa caratteristica li differenzia da altri tipi di attività collettive a scopo riproduttivo che si rivolgono al mercato, come le pescherie della “Costa delle Aragoste” nel

---

<sup>9</sup> M. Fernandez, *Cultivating Community, Food and Empowerment*, manoscritto inedito, 2003, pp. 23-26. Un importante lavoro sugli orti metropolitani è quello di B. Weinberg-Lamborn Wilson P. (eds.), *Avant Gardening: Ecological Struggle in the City & the World*. (Autonomedia, Brooklyn 1999).

Maine<sup>10</sup>, sia dai beni comuni acquistati sul mercato, come i *land trusts* che provvedono alla salvaguardia degli spazi aperti

Il problema, comunque, è che gli orti metropolitani rimangono un fenomeno spontaneo che nasce dalla popolazione, e che ci sono stati pochi tentativi, da parte dei movimenti politici negli Stati Uniti, di moltiplicarli e di fare dell'accesso alla terra un importante terreno di lotta. Generalmente la sinistra non si è posta il problema di come unificare le numerose iniziative collettive che si stanno sviluppando e di pensarle come un tutto unico, in modo tale che possa costituire il fondamento di un nuovo modo di produzione.

Un'eccezione a questa pratica è la teoria proposta da Antonio Negri e Michael Hardt in *Empire* (2000), *Multitude* (2004) e recentemente in *Commonwealth* (2009), secondo cui una società costruita sul principio del “comune” *si sta già evolvendo* in seguito al processo di informatizzazione e ‘cognitivizzazione’ della produzione. Secondo questa teoria, nella misura in cui la produzione si trasforma in produzione di sapere, cultura e soggettività, organizzata attraverso la rete digitale, si creano uno spazio e una ricchezza comune che evitano la questione della definizione delle regole di inclusione o esclusione. Si dice infatti che l'accesso e l'uso moltiplicano le risorse disponibili in rete, piuttosto che renderle più scarse, e ciò si traduce nella possibilità di una società basata sul principio dell'abbondanza – cosicché il solo problema con cui la “moltitudine” deve confrontarsi è come prevenire la “cattura”, da parte capitalista, della ricchezza prodotta.

Il fascino di questa teoria è che non separa la creazione del “comune” dall’organizzazione del lavoro e della produzione, ma la vede ad esse immanente. Il suo limite è che questa rappresentazione del bene comune assolutizza il lavoro di una minoranza di esperti che possiedono conoscenze e abilità non accessibili alla maggioranza della popolazione mondiale. Inoltre, essa ignora il fatto che questo processo produce merce e che la comunicazione/produzione in rete dipende da attività economiche – scavi minerari, la produzione di microchips e lantanide – che, così come sono attualmente organizzate, risultano estremamente distruttive dal punto di vista sociale ed ecologico<sup>11</sup>. Per di più, con la sua enfasi quasi esclusiva

---

<sup>10</sup> Le comunità pescherecce in Maine sono al momento minacciate da una nuova politica di privatizzazione, implementata in nome della preservazione ambientale e ironicamente denominata “pesca condivisa”. Si tratta di un sistema, già diffuso in Canada ed Alaska, per cui i governi locali fissano limiti sulla quantità di pesce da pescare, assegnando porzioni individuali proporzionali alla quantità di pescato medio per ogni peschereccio. Questo sistema si è rivelato disastroso per i piccoli pescherecci che si trovano presto costretti a vendere la propria parte di pescato al miglior offerente. Le proteste contro questo sistema stanno aumentando nelle comunità pescherecce del Maine. Vedi Cash Shares or Share-Croppers?” in “Fishermen’s Voice,” Vol. 14,12, 2009.

<sup>11</sup> Si calcola, per esempio, che solo per produrre un computer siano necessari 33.000 litri d’acqua e 15-19 tonnellate di materiali. (Vedi S. Sarkar, *Eco-Socialism or Eco-Capitalism?: A Critical Analysis of Humanity’s Fundamental Choices*, Zed Books, London 1999, p. 126). Vedi anche E. Dias, First Blood Diamonds, Now Blood Computers? July 24, 2009. Dias riferisce affermazioni fatte da Global Witness – una organizzazione che lavora per prevenire conflitti per il controllo di materie prime – del tipo che il commercio di minerali al cuore dell’industria elettronica sta alimentando la guerra civile nella Repubblica Democratica del Congo. Consultabile in rete presso il sito: <http://www.time.com/time/world/article/0,8599,1912594,00.html>

sulla conoscenza e sull'informazione, questa teoria trascura la questione della riproduzione della vita quotidiana. Questo, comunque, è un problema che riguarda il discorso sui beni comuni in generale, in quanto si preoccupa soprattutto delle condizioni formali della loro esistenza e molto meno delle condizioni materiali necessarie alla costruzione di una economia basata sul principio del comune, tale da permetterci di opporre resistenza alla dipendenza dal lavoro salariato e alla subordinazione dalle relazioni capitaliste.

### Le Donne e i Beni Comuni

È esattamente in questo contesto che una prospettiva femminista sui beni comuni diventa cruciale. Essa si basa sulla presa di coscienza del fatto che, in quanto soggetti primari del lavoro riproduttivo, storicamente e attualmente, le donne hanno dipeso più degli uomini dall'accesso alle risorse naturali comuni, e sono state maggiormente penalizzate dalla loro privatizzazione e impegnate nella loro difesa. Come ho scritto in *Caliban and the Witch* (2004), nella prima fase dello sviluppo capitalista, le donne sono state in prima linea nella lotta contro l'appropriazione delle terre comuni sia in Inghilterra che nel "Nuovo Mondo" e sono state anche coloro che più accanitamente hanno difeso le culture comuni che la colonizzazione europea tentava di distruggere. In Perù, quando i *conquistadores* spagnoli presero controllo dei loro villaggi, le donne fuggirono sulle montagne e ricrearoni forme di vita collettiva che sono sopravvissute sino ai nostri giorni. Non c'è da sorrendersi quindi che nei secoli sedicesimo e diciassettesimo sia stato lanciato l'attacco più violento mai sferrato contro le donne nella storia mondiale: la persecuzione delle streghe. Anche oggi, di fronte a una nuova fase di accumulazione primitiva, le donne costituiscono la forza sociale principale che si oppone alla completa mercificazione della natura, in favore di un uso non capitalista della terra e di un'agricoltura di sussistenza. Sono soprattutto le donne che oggi, in tutto il mondo, praticano un'agricoltura di sussistenza. In Africa esse producono l'80% del cibo consumato dalla popolazione, nonostante i tentativi della Banca Mondiale e altre organizzazioni internazionali di convincerle a produrre raccolti destinati al mercato. Negli anni Novanta, in molte città africane, di fronte all'aumento dei prezzi degli alimenti, si sono impossessate di appezzamenti di suolo pubblico e vi hanno piantato mais, fagioli, zucca "lungo le strade...nei parchi, lungo i binari..." modificando il paesaggio urbano delle metropoli africane de eliminando così la separazione fra città e campagna (Freeman 1993; Federici 2008a). In India, nelle Filippine e in tutta l'America Latina, le donne hanno ripiantato alberi nelle foreste che si trovavano in condizioni di degrado, si sono unite per scacciare i tagliatori di boschi, hanno costruito barricate contro la costruzione di miniere e dighe e si sono poste a capo della rivolta contro la privatizzazione dell'acqua (Shiva 1889, 1991, pp. 102-117; 274).

L'altra faccia della lotta delle donne per l'accesso diretto ai mezzi di riproduzione è stata la creazione in tutti i paesi in via di sviluppo, dalla Cambogia al Senegal, di associazioni di credito che funzionano come "commons" del denaro (Podlashuc, 2009). Descritte con nomi diversi, le *tontines* (come vengono chiamate in alcune parti dell'Africa) sono sistemi di credito, autonomi, auto-organizzati,

creati dalle donne e funzionanti sulla base della reciproca fiducia. Sotto questo aspetto, sono completamente diverse dai sistemi di micro-credito promossi dalla Banca Mondiale. Questi ultimi, infatti, funzionano sulla base di un sistema di mutuo controllo reciproco e sulla minaccia dell'infamia pubblica orchestrata dalle banche, che (in Niger per esempio) arrivano a esporre le fotografie delle donne insolventi, al punto che alcune di queste sono state indotte al suicidio<sup>12</sup>.

Le donne sono anche quelle che più hanno cercato di collettivizzare il lavoro riproduttivo, sia per rendere più economico il costo della riproduzione, sia per proteggersi dalla povertà e dalla violenza statale e di quella maschile. Un caso esemplare è quello delle *ollas communes* (pentole comunitarie) che negli anni Ottanta in Cile e Perù le donne hanno organizzato quando, a causa della tremenda inflazione, non potevano più permettersi di far la spesa individualmente (Fisher 1993, Andreas 1985). Così come per le riappropriazioni di terre o l'organizzazione di *tontines*, queste pratiche sono l'espressione di un mondo in cui i legami collettivi sono ancora forti. Tuttavia, sarebbe un errore considerarle pratiche pre-politiche, "naturali", o semplicemente come il prodotto della "tradizione".

Dopo ripetute fasi di colonizzazione, la natura e le tradizioni non esistono più in nessuna parte del mondo, fatta eccezione per quei luoghi dove gli abitanti hanno lottato per preservarle e reinventarle. Come notato da Leo Podlashuc in *Saving Women: Saving the Commons*, il "comunalismo" delle donne del popolo porta oggi alla produzione di una nuova realtà, alla creazione di un'identità collettiva, alla costituzione di un contro-potere all'interno della casa e della comunità e all'apertura di un processo di auto-valorizzazione e auto-determinazione dal quale c'è molto da apprendere.

La prima lezione che possiamo imparare da queste lotte è che l'accomunamento dei mezzi materiali di riproduzione costituisce il meccanismo primario attraverso il quale si creano legami comuni e un interesse collettivo. Si tratta, inoltre, della prima linea di resistenza ad una vita di schiavitù; della creazione delle condizioni per spazi autonomi che possano minare dall'interno la stretta che il capitalismo ha sulle nostre vite. Senza dubbio, le esperienze qui descritte rappresentano modelli che è impossibile trapiantare. Per noi, in Nord America, il processo di riappropriazione e accomunamento dei mezzi di riproduzione non può che assumere forme diverse. Anche qui però, mettendo in comune le nostre risorse e riappropriandoci della ricchezza che abbiamo prodotto, possiamo cominciare a scindere le nostre attività di riproduzione dai flussi di merci che, attraverso il mercato mondiale, sono responsabili dell'espropriazione di milioni di persone nel mondo. Riappropriazione e accomunamento dei mezzi di riproduzione ci permettono di cominciare a districare la nostra sussistenza, non solo dal mercato mondiale, ma anche dall'industria della guerra e dal sistema carcerario dai quali dipende oggi l'economia degli Stati Uniti. Infine ci permettono di superare quel concetto di solidarietà astratta che così spesso caratterizza le nostre relazioni all'interno del movimento e che limita il nostro impegno, la nostra resistenza e i rischi che siamo disposti a correre.

---

<sup>12</sup> Devo quest'informazione a Ousseina Alidou, direttrice del Centro per gli Studi Africani all'università Rutgers nel New Jersey.

In un paese dove la proprietà privata viene difesa dal più grande arsenale bellico del mondo, e dove tre secoli di schiavitù hanno provocato profonde lacerazioni nel tessuto sociale, la ricreazione del/dei comune/i rappresenta un'impresa formidabile che può essere portata a termine solo attraverso un lungo processo di sperimentazione, coalizione e riparazione. Nonostante questo compito possa apparire ora più difficile del passare attraverso la cruna di un ago, è anche la sola possibilità che abbiamo di ampliare lo spazio della nostra autonomia e di rifiutare di accettare che la nostra riproduzione avvenga a spese di altri “commons” e “commoners”.

### Ricostruzioni femministe

Ciò che questo obiettivo implica è espresso molto efficacemente da Maria Mies, quando afferma che la produzione di beni comuni richiede prima di tutto una profonda trasformazione nella nostra vita quotidiana, che possa rimettere insieme ciò che la divisione sociale del lavoro ha separato. Infatti, la separazione della produzione dalla riproduzione e dal consumo ci porta ad ignorare le condizioni in cui quello che mangiamo, indossiamo, o usiamo per lavorare è stato prodotto, nonché il loro costo sociale ed ecologico, e il destino delle popolazioni sulle quali scarichiamo i nostri rifiuti (Mies 1999, pp. 141ss). In altre parole, è necessario superare la condizione di irresponsabilità verso le conseguenze delle nostre azioni che è il risultato del modo distruttivo in cui la divisione del lavoro è organizzata nel sistema capitalistico; in caso contrario la produzione della nostra vita diventa inevitabilmente produzione di morte per gli altri. Come nota Mies, la globalizzazione ha peggiorato questa crisi, allargando le distanze tra ciò che viene prodotto e ciò che viene consumato, rafforzando, nonostante l'apparente interrelazione, la nostra cecità rispetto al sangue versato per il cibo che mangiamo, il petrolio che usiamo, i vestiti che indossiamo, e i computer con i quali comunicchiamo.

Il femminismo ci insegna che tramite il superamento di questa condizione di oblio diamo inizio alla ricostruzione delle nostre risorse comuni. Non possiamo creare forme di vita “comuni” se non ci rifiutiamo di fondare la nostra esistenza e la nostra riproduzione sulla sofferenza degli altri, se non ci rifiutiamo di vederci separati dagli altri. Se la nozione di accomunamento ha un significato, deve essere quello della produzione di noi stessi come soggetti uniti da un interesse comune. Questo è l'unico modo in cui può essere inteso lo slogan “niente beni comuni senza comunità”. Il concetto di comunità però dev'essere inteso non nel senso di una realtà segregata, un raggruppamento di persone unite da interessi esclusivi che lo separano dagli altri, come nelle comunità fondate sulla base della religione o dell'etnia. Il concetto di “comune” riguarda la qualità delle nostre relazioni, è un principio di cooperazione e di responsabilità reciproca e nei confronti della terra, delle foreste, degli oceani e degli animali.

Certo, lo sviluppo di simili comunità, così come la collettivizzazione del nostro lavoro quotidiano di riproduzione, non è che l'inizio. Non può sostituire campagne più ampie contro la privatizzazione e per la riappropriazione dei nostri beni comuni. È tuttavia una parte essenziale della nostra educazione al governo

collettivo e del nostro riconoscimento della storia come progetto collettivo, la cui perdita è forse il più grave effetto collaterale dell'avvento della fase neo-liberista del capitalismo.

Tenendo conto di ciò, dobbiamo includere nella nostra piattaforma politica la collettivizzazione dei lavori domestici, riallacciandoci a quella ricca tradizione femminista che negli USA parte dagli esperimenti del socialismo utopico della metà del XIX secolo e dai tentativi fatti dalle femministe materialiste, dalla fine del 1800 agli inizi del XX secolo, per riorganizzare e socializzare il lavoro domestico, e con ciò la casa e il quartiere, attraverso la collettivizzazione dei lavori domestici. Tentativi che continuarono fino al 1920, quando il Terrore Rosso vi pose fine (Hayden 1981, 1986). È fondamentale rivisitare e rivalutare queste pratiche e, soprattutto, riconsiderare la capacità delle femministe del passato di concepire il lavoro riproduttivo come una sfera centrale dell'attività umana che non deve essere negata ma rivoluzionata.

Una delle ragioni cruciali per la creazione di forme collettive di sussistenza è che la riproduzione di esseri umani è uno dei compiti a più alta intensità di lavoro al mondo e che, per la maggior parte, si tratta di lavoro che non può essere meccanizzato. Non possiamo meccanizzare la cura dei bambini, la cura dei malati, o l'impegno psicologico necessario a reintegrare il nostro equilibrio psico-fisico. Nonostante gli sforzi compiuti da industriali futuristi, è impossibile robotizzare il lavoro di cura, se non ad un costo terribile per tutte le persone coinvolte. Nessuno si affiderebbe ad un robot, specialmente per la cura dei bambini e dei malati. Le sole garanzie per un adeguato lavoro di cura sono la responsabilità condivisa e il lavoro cooperativo, che non si ripercuota sulla salute di chi lo provvede. Per secoli la riproduzione degli esseri umani è stata parte di un processo collettivo. Era il lavoro di famiglie estese e comunità sulle quali le persone potevano contare, soprattutto nei quartieri proletari, anche quando vivevano da sole, cosicché la vecchiaia non era caratterizzata dalla solitudine desolata e dalla condizione di dipendenza in cui molti anziani vivono oggi. Fu solo con l'avvento del capitalismo che la riproduzione divenne un processo completamente privatizzato, al punto da essere attualmente diventato distruttivo per le nostre vite. Questa tendenza deve essere invertita e il presente momento storico appare propizio.

Mentre la crisi capitalistica distrugge le basi per la sussistenza di milioni di persone in tutto il mondo, compresi gli Stati Uniti, la ricostruzione della nostra vita quotidiana diventa una possibilità e una necessità. Così come avviene per gli scioperi, le crisi economico-sociali interrompono la disciplina del lavoro salariato, costringendoci a nuove forme di socialità. Così avvenne durante la Depressione, che produsse un movimento di *hobos* (vagabondi) che trasformarono i treni merci in beni comuni, cercando libertà nella mobilità e nel nomadismo (Caffentzis 2006). Agli incroci dei binari sorsero le *hobo jungles*, prefigurazioni, con le loro norme di autogoverno e solidarietà, di quel mondo comunista in cui molti di quei vagabondi credevano<sup>16</sup>. Eppure, a parte rari casi di donne, come Boxcar Bertha<sup>17</sup>, si trattò

<sup>16</sup> Anderson 1998, Depastino 2003, Caffentzis 2006 .

<sup>17</sup> Boxcar Bertha (1972) è l'adattamento cinematografico dell'autobiografia romanzzata *Sister of the Road* di Ben Reitman.

prevalentemente di un mondo maschile, di una fraternità di uomini, alla lunga impossibile da sostenere. Non appena la crisi economica e la guerra finirono, i vagabondi furono “ri-addomesticati” grazie ai due dei grandi motori su cui si basa la sedentarizzazione della forza lavoro: la famiglia e la casa. Coscienti della minaccia costituita dalla ricomposizione della classe operaia durante la Depressione, la classe dominante americana primeggiò nell’applicazione pratica di quel principio che è caratteristico dell’organizzazione della vita economica: cooperazione nel processo produttivo, separazione e atomizzazione nella sfera della riproduzione. La casa per la famiglia, nella sua nuova forma atomizzata e serializzata, così come proposta da Levittown, con la sua appendice ombelicale costituita dall’automobile, non solo rese sedentaria la vita dei lavoratori, ma mise fine al tipo di comuni autonome operaie che le *hobo jungles* avevano rappresentato (Hayden 1986). Oggi, quando le case e le macchine di milioni di americani vengono messe all’asta, i pignoramenti, gli sfratti e la disoccupazione di massa stanno sconvolgendo nuovamente la disciplina del lavoro tipica del capitalismo, nuove comuni stanno prendendo forma, come le città-tenda che stanno sorgendo da una costa all’altra. Questa volta però devono essere le donne a costruire le nuove comuni, affinché non rimangano spazi transitori, zone autonome temporanee, ma si trasformino nel fondamento di nuove forme di riproduzione sociale.

Se la casa rappresenta l’*oikos* sul quale l’economia si fonda, allora sono le donne, storicamente lavoratrici e prigioniere della casa, che devono prendere l’iniziativa di rivendicarla come centro di una vita collettiva, attraversata da molte persone e forme di cooperazione, capace di provvedere sicurezza senza isolamento e chiusura, permettendo la condivisione e la circolazione dei beni comunitari e, soprattutto, provvedendo il fondamento delle forme collettive di riproduzione. Come già menzionato, possiamo trarre ispirazione dalle femministe materialiste del XIX secolo che, convinte che la casa fosse un’importante “componente spaziale dell’oppressione delle donne”, organizzarono cucine comuni, ambienti domestici di tipo cooperativo, rivendicando il controllo della riproduzione da parte dei lavoratori (Hayden 1986).

Oggi questi obiettivi sono cruciali. Distruggere l’isolamento della vita domestica non è solo la condizione che ci permette di soddisfare i nostri bisogni essenziali e di accrescere il nostro potere nei confronti della classe dominante e dello stato, come ci ricorda Massimo de Angelis, è anche una protezione dal disastro ecologico. Non ci sono dubbi infatti su quanto siano distruttive le conseguenze della moltiplicazione dei nostri mezzi di sussistenza e delle nostre case che, separate l’una dall’altra, dissipano il calore nell’atmosfera durante l’inverno mentre ci espongono all’afa durante l'estate. Soprattutto, non possiamo costruire una società alternativa e un movimento forte, capace di auto-riprodursi, se non ridefiniamo le nostre attività di sussistenza in un modo più cooperativo e non mettiamo fine alla separazione fra il personale e il politico, fra l’attivismo politico e la riproduzione della vita di ogni giorno.

È necessario chiarire che l’atto di affidare alle donne il compito di accomunare/collettivizzare le attività di riproduzione, non ha niente a che fare con una concezione naturalistica della femminilità. Comprensibilmente, molte femministe considerano questa possibilità un destino peggiore della morte. Il fatto

che le donne siano state designate come bene comune degli uomini è un dato profondamente radicato nella nostra coscienza collettiva. “Donne” significa una risorsa naturale di ricchezza e servizi di cui appropriarsi liberamente, così come i capitalisti si sono appropriati delle ricchezze della natura. Tuttavia, parafrasando Dolores Hayden, dobbiamo riconoscere che la riorganizzazione del lavoro riproduttivo, e quindi la riorganizzazione della casa e dello spazio pubblico, non sono una questione di identità; sono una questione lavorativa e, possiamo aggiungere, una questione di potere e sicurezza (Hayden 1986, p. 230). Mi viene in mente l’esperienza delle donne del Movimento dei Senza Terra in Brasile [MST] che, dopo aver ottenuto il diritto di continuare ad occupare la terra da parte della loro comunità, insistettero affinché le nuove case fossero costruite una accanto all’altra, così da poter continuare ad accomunare il lavoro domestico, fare il bucato insieme, cucinare insieme, turnandosi con gli uomini, come avevano fatto durante la lotta, e poter essere pronte a correre l’una in supporto dell’altra per proteggersi dagli abusi dei loro compagni. Affermare che le donne dovrebbero guidare il processo di collettivizzazione del lavoro riproduttivo non vuol dire naturalizzare il lavoro domestico come vocazione femminile. È piuttosto il rifiuto di dimenticare le esperienze collettive, i saperi e le lotte che le donne hanno accumulato sul lavoro di riproduzione, la cui storia rappresenta una parte essenziale della nostra resistenza al capitalismo.

Ricollegarsi a questa storia costituisce un passo cruciale per le donne e gli uomini di oggi se vogliamo smantellare la costruzione di genere delle nostre vite e ri-costruire le nostre case e le nostre esistenze come beni comuni.

## Bibliografia

Andreas C., *When Women Rebel: The Rise of Popular Feminism in Peru*, Lawrence Hill & Company, Westport (CT)1985.

Anderson N., *On Hobos and Homelessness*, The University of Chicago Press, Chicago 1998.

Bollier D., *Silent Theft: The Private Plunder of Our Common Wealth*, Routledge, London 2002.

Buck S. J. *The Global Commons. An Introduction*, Island Press, Washington 1998.

Carlsson C., *Nowtopia*, AK Press, Oakland 2008.

Caffentzis G., *Globalization, The Crisis of Neoliberalism and the Question of the Commons*, saggio presentato alla prima conferenza del centro per la Giustizia Globale a San Miguel d’Allende, in Messico, luglio del 2004.

Id., *Three Temporal Dimensions of Class Struggle*, saggio presentato alla riunione annuale dell'ISA tenuta a San Diego (CA), marzo 2006.

De Angelis M., *The Beginning of History: Value Struggles and Global Capital*, Pluto Press, London 2007.

Id., *The Commons and Social Justice*, testo inedito, 2009.

DePastino T., *Citizen Hobo*, The University of Chicago Press, Chicago 2003.

Dias E., *First Blood Diamonds, Now Blood Computers?*, 24 Luglio, 2009, <http://www.time.com/time/world/article/0,8599,1912594,00.html>

“The Ecologist”, *Whose Commons, Whose Future: Reclaiming the Commons*. Philadelphia, New Society Publishers with Earthscan, 1993.

“The Economist”, *Why it still pays to study medieval English landholding and Sahelian nomadism*, 31 Luglio, 2008, consultabile in rete all’indirizzo: [http://www.economist.com/financePrinterFriendly.cfm?story\\_id=11848182](http://www.economist.com/financePrinterFriendly.cfm?story_id=11848182)

The Emergency Exit Collective, *The Great Eight Masters and the Six Billion Commoners*, Bristol, 1 maggio 2008.

Federici, S., *Women, Land Struggles, and the Reconstruction of the Commons*, in: “WorkingUSA. The Journal of Labor and Society (WUSA)”, vol. 14, 1, 2011, pp. 41-56, trad. spagnola, “Mujeres, luchas por la tierra, y la reconstrucción de los bienes comunales,” in “Veredas”, n. 21, 2010; trad. it. in questo numero della rivista.

Ead., *Witch-Hunting, Globalization and Feminist Solidarity in Africa Today*, in “Journal of International Women’s Studies, Special Issue: Women’s Gender Activism in Africa”, Joint Special Issue with WAGADU, vol. 10, 1, 2008, pp. 29-35.

Ead., *Caliban and the Witch: Women, The Body, and Primitive Accumulation*, Autonomedia, Brooklyn (NY) 2004.

Ead., *Women, Land Struggles and Globalization: An International Perspective*, in “Journal of Asian and African Studies”, vol. 39, 1/2, 2004.

Ead., *Women, Globalization, and the International Women’s Movement*, in “Canadian Journal of Development Studies”, vol. 22, 2001, pp. 1025-1036.

Fernandez M., *Cultivating Community, Food, and Empowerment: Urban Gardens in New York City*, Project course paper, 2003.

Fisher J., *Out of the Shadows: Women, Resistance and Politics in South America*, Latin American Bureau, London 1993.

Food and Water Watch, *Fact-Sheet*, luglio 2009.

Freeman D. B., *Survival Strategy or Business Training Ground? The Significance of Urban Agriculture For the Advancement of Women in African Cities*, in “African Studies Review”, vol. 36, 3, 1993, pp. 1-22.

- Hardt M.-Negri A., *Empire*, Harvard University Press, Cambridge 2000.
- Id., *Multitudes*, Harvard University Press, Cambridge 2004.
- Id., *Commonwealth*, Harvard University Press, Cambridge 2009.
- Hayden D., *The Grand Domestic Revolution*, MIT Press, Cambridge (Mass) 1981.
- Ead., *Redesigning the American Dream: The Future of Housing, Work and Family Life*, Norton and Company, New York 1986.
- Isla A., *Enclosure and Microenterprise as Sustainable Development: The Case of the Canada-Costa Rica Debt-for-Nature Investment*, in “Canadian Journal of Development Studies”, vol. 22, 2001, pp. 935-943.
- Ead., *Conservation as Enclosure: Sustainable Development and Biopiracy in Costa Rica: An Ecofeminist Perspective*, manoscritto inedito, 2006.
- Ead., *Who pays for the Kyoto Protocol?* in A. Salleh (ed.), *Eco-Sufficiency and Global Justice*, Macmillan Palgrave, New York-London 2009.
- Juma C.-Ojwang J.B. (eds.), *In Land We Trust. Environment, Private Property and Constitutional Change*, Zed Books, London 1996.
- Linebaugh, P., *The Magna Carta Manifesto: Liberties and Commons for All*, University of California Press, Berkeley 2007.
- McIntyre K., *The Worst: A Compilation Zine on Grief and Loss*, Microcosm Publishing, Bloomington(IN)-Portland (OR): 2008.
- Meredith C., *When Language Runs Dry: A Zine for People with Chronic Pain and Their Allies*, Microcosm Publishing, Bloomington (IN)-Portland (OR) 2008.
- Mies M.-Bennholdt-Thomsen V., *The Subsistence Perspective: Beyond the Globalized Economy*, Zed Books, London 1999.
- Ead., *Defending, Reclaiming, and Reinventing the Commons*, in “Canadian Journal of Development Studies”, vol. 22, 2001, pp. 997-1024.
- Olivera O.-Lewis T. *¡Cochabamba! Water War in Bolivia*, South End Press, Cambridge (Mass) 2004.
- Ostrom E., *Governing the Commons. The Evolution of Institutions for Collective Action*, Cambridge University Press, Cambridge 1990.
- Polanyi K., *The Great Transformation: The Political and Economic Origins of our Time*, Beacon Press, Boston 1957.
- Podlashuc L., *Saving Women: Saving the Commons*, in Salleh A. (ed.), *Eco-Sufficiency and Global Justice: Women Write Political Ecology*, Macmillan Palgrave, New York-London 2009.
- Reitman B., *Sister of the Road: The Autobiography of Boxcar Bertha*, AK Press, Oakland (CA) 2002.

Sarkar S., *Eco-Socialism or Eco-Capitalism?: A Critical Analysis of Humanity's Fundamental Choices*, Zed Books, London 1999

Shiva V., *Staying Alive: Women, Ecology and Development*, London, Zed Books, London 1989.

Ead., *Ecology and The Politics of Survival: Conflicts Over Natural Resources in India*, Sage Publications, New Delhi-London 1991.

Ead., *Earth Democracy: Justice, Sustainability, and Peace*, South End Press, Cambridge (Mass) 2005.

Turbulence, *Ideas For Movement*, 5 dicembre 2009, [www.turbulence.org.uk](http://www.turbulence.org.uk)

B. Weinberg-Lamborn Wilson P. (eds.), *Avant Gardening: Ecological Struggle in the City & the World*, Autonomedia, Brooklyn 1999.

---

# Speaking from the South of Europe

---

by

*Alicia H. Puleo\**

**Abstract:** Almost forty years after the invention of the term ecofeminism by Françoise d'Eaubonne, there now exists a wide range of theoretical positions and practises that we can call ecofeminist. The different intellectual, historical, social and economic situations from which they have arisen explain this diversity. Nonexistent until a few years ago in the South of Europe, the interest in this subject matter is currently increasing. In this paper I will speak about the focal points of the ecofeminist philosophy developed in my recent research illustrating its links with the Iberian and Latin American background.

## Introduction

Currently there is a growing interest in ecofeminism in Spain and the Latin American countries. This situation contrasts with how indifferently it was received in its early development. In this introduction I will point out a number of possible reasons for the lack of initial interest. I will dedicate the remainder of the article to outline the main concepts of the ecofeminist proposal that I have worked on from my own vital and intellectual background. I have called it “Critical ecofeminism”. It is an ecofeminism that has preserved the Enlightenment’s legacy of equality and autonomy but also lays claim to a strong meaning of “eco”. That is to say, it is not just a simple anthropocentric environmental feminism whereby the relationship with Nature is confined to the proposal of management of “non-renewable resources”. I hold that the time of climate change is an opportunity to develop an ecological vision of the world without retracing the path taken by feminism or abandoning the principles which have given women freedom. I would like to explain the characteristic principles of this ecofeminism pointing out its relationship with some of the contemporary Spanish and Latin American debates and struggles<sup>1</sup>.

---

\* Alicia H. Puleo is Full Professor of Ethics and Political Philosophy at the University of Valladolid (Spain) where she also headed the Center for Gender Studies during more than ten years. She is the author of *Ecofeminismo para otro mundo posible* (2011) and a variety of other books and articles on Ecofeminism and Feminist Philosophy.

<sup>1</sup> This paper is published as part of the following research project: *Gender Equality in a Sustainable Culture: Values and Good Practices for Collaborative Development* (FEM2010-15599).

Almost four decades have passed since the first cases of ecofeminism appeared. The term ecofeminism was created by Françoise d' Eaubonne in Paris in the 1970s, when echoes of May 1968 still rang out creating the second wave of feminism. Françoise d'Eaubonne's mother was Spanish and her father a French anarchist trade unionist. This thinker, who defined herself as half Aragonese and half Breton, managed to bring together the worries of the environmentalists of the time (focused on the overpopulation and unsustainability of the consumer society), with the feminists demands of the control over one's own body and the rejection of domestic bourgeois ideals. Her initiative was not understood in France. It was said that feminism and ecology had nothing in common. On the other hand, her thesis aroused interest in small groups of radical feminists in the US. There, a type of ecofeminism was developing which is today considered as "classic"<sup>2</sup>. Mary Daly's seminars and her book *Gyn-Ecology* opened the way to ecofeminist essays such as *Rape of the Wild, Man's Violence against Animals and the Earth* by Andrée Collard. This book, which was written in the 1970s, was published after her death in 1988. Collard was born in Brussels and lived in the US. She taught Romance and Comparative Literature and also Women's Studies at Brandeis University (Massachusetts). She was an authority on the Spanish Baroque<sup>3</sup>. Her linguistic background together with her feminist and animalist involvement had allowed her to become aware of the importance of language in the construction of our perceptions on reality<sup>4</sup>. However, it can be said that the relationship of her feminist work and her knowledge of the Spanish Baroque period is confined to this general verification on the power of language.

A look at the origin of ecofeminism shows us then two contacts with Spanish culture: an émigré mother and a literary specialist. There does not appear to be anything more to the matter than this. Neither *Gyn-Ecology* by Mary Daly nor *Rape of the Wild* by Andrée Collard has been translated into Spanish to date. There are no Spanish or Latin American authors in the first ecofeminism. Nor were the Spanish speaking feminist members interested in the points of contact with ecology. In my opinion, this lack of interest in the concept of order and practice has many origins.

In the first place, we must take into account the vast difference of the movement and the environmentalist ideas of the 1970s in the Germanic and Anglo-Saxon world compared with the Spanish world. The environmentalist conscience was and

---

Subprograma de Proyectos de Investigación Fundamental no orientada) funded by Spanish Ministry for Economy and Competitiveness.

<sup>2</sup> However, it is necessary to point out that, with *Alarm Clock* (1941) and *Peace with Earth* (1940), the Swedish writer Elin Wagner was a pioneer in the ecofeminist idea which related patriarchy and environmental destruction. See K. Leppanen, *En Paz con la Tierra*, in M. L. Cavana-A. Puleo-C. Segura, *Mujeres y Ecología*, Almudayna, Madrid 2004, pp.109-118.

<sup>3</sup> Her essay *Nueva poesía: conceptismo, culturanismo en la crítica española* was published in Madrid in 1967 (La Lupa y el Escalpelo, 7, Editorial Casalia).

<sup>4</sup> Thus, for example, it indicates a significant fact the use of the term beast (in Sanskrit "that which is feared") as a reductionist language in contrast with the word animal (in Latin anima) which makes reference to the soul and life, something which is shared by all living things, including the human being.

still continues to be a minority in Spain in spite of being one of the European countries which is threatened most by desertification due to climate change. Its delay in this area could be attributed to its tardy industrialization, which took place primarily from the 1970s onwards. As we know, the common profile of the ecologist in developed countries is an urban person whose university studies and position at work are not connected to the sectors of industrial production. This profile of an inhabitant is a recent large-scale appearance in Spain. Hence we are now starting to perceive a greater concern for the environment. On the other hand, the industrial period was marked by the migration of people from rural backgrounds to cities. This occurred at different rates depending on each Spanish community. The migration was a social success and did not impoverish or exclude anyone, which is what occurred in Latin America. Therefore, in Spain this "Environmentalism of the poor"<sup>5</sup> (people who fight for their land or environment they live in, in other words people who then become environmentalists) did not emerge.

Spanish environmentalism has had a greater presence as a social movement than political party. Until recently, the ecologists have run for election in divided and conflicted parties. EQUO, the new green party with links to the European Green Party, was not able to gain parliament representation in the 2011 elections. This is due in the first place to the electoral system d'Hondt which favored the two-party political system and in the second place for not reaching an agreement with the Party Against Cruelty to Animals, which received a great deal of voting attention in a country where part of the population insists unsuccessfully on the abolition of the bullfights and a toughening of the laws against acts of cruelty to animals.

In the 1990s, the Spanish Green party combined like the Greens in France, the feminists' demands for equality with the environmentalist conscience and in some cases, the animalist conscience. A number of activists formed the Women's Green network on the fringes of the party as an independent organization. However, in an inter-state congress of the Green party at the end of the 1990s, it was decided that this new network was only a type of special commission within its own organization. In the end, this committee did not succeed in establishing itself. Some of these feminists left the party and others stayed on, managing to hold political posts related to the environment in some regions of the Left. In those years an organized feminist movement did not exist. It is important to know that, currently, a large number of women from Equo and the Party Against Cruelty to Animals would like to organize themselves into an ecofeminist movement.

While environmentalism has had a weak presence in Spain, feminism on the other hand has carved out an important path from Transición (1975-1982) which is to say from the time when General Franco's dictatorship came to an end and there was a normalization of democracy. For the women of the Spanish feminist movement in this transition period, taking to the streets had real content and symbolic power, a sense of freedom and enjoyment of their rights which they had

---

<sup>5</sup> J. Martínez Alier, *El ecologismo de los pobres. Conflictos ambientales y lenguajes de valoración*, Icaria, Barcelona 2004

not experienced until that moment<sup>6</sup>. The feminist slogan, “What’s personal is political” will help to make great changes to the daily life of the average Spanish woman<sup>7</sup>. While in the Anglo-Saxon world small groups of self-consciousness were being formed, characterised by an expressive logic (directed at personal development and feminine identity) in contrast to the instrumental logic of the National Organization for Women headed by Betty Friedan, this period of transition in Spain urged political transformation. From these special historical circumstances, different forms of “feminism of the state” were put into practice in the 1980s along the same lines as in Northern Europe, with countless legal reforms and the creation of the Woman’s Institute in 1983 which brought about the plans for equal opportunities or positive action policies. A smaller group of women who were closer to the expressive logic of the subsequent radical feminism (or cultural feminism) preferred to demand total autonomy from the movement and promote their own feminine-feminist culture. Years later, the Italian thinking on sexual difference would be felt. Given that the first Anglo-Saxon ecofeminism evolved as difference feminism, we can appreciate that Spanish feminism of that time belonging in the main to the equality trend, would not be attracted by its subject matter. Franco’s political praise of the mother-woman was too close to forget its dangerous potential of subjection.

### The Enlightenment Roots

The absolute rejection of Enlightenment has been the principal intellectual environment in the West over the latter part of the 20th century until the present. I think that it is now time to make way for a better balanced vision which at the same time recognises the positive elements of its legacy. The process of development of Modernity has many faces and not all of them are desirable. It may even be said that many are perverse. But it is nonetheless true that the criticism of prejudices and the idea of human equality have been decisive to the unstoppable emergence of women. This is what a number of Spanish feminist philosophers have understood to be the case. The name of one of the research groups which emerged in the 1980s at the University Complutense of Madrid, where I come from, expresses this idea in the following way, “Feminism and Enlightenment”. I think that in an era such as our own, characterised on the one hand by hedonism which often abandons critical analysis and, on the other hand, by economic crisis and the advance of different types of religious fundamentalism, it is becoming more and more important that ecofeminist theory and praxis maintain the Enlightenment tradition of condemning oppressive doctrines and practices.

Post modernity has fortunately corrected the rationalistic optimism of the Modernity era but tended to see in the Enlightenment legacy only a diabolic process of normalization. This negative vision comes close to the conservative position as Habermas observed in his comments on Michel Foucault. Choosing the

<sup>6</sup> P. Escario, *Lo personal es político*, en C. Martínez Ten-P. Gutiérrez López-P. González Ruiz (eds.), *El movimiento feminista en España en los años 70*, Cátedra, Madrid 2009, pp. 213-218.

<sup>7</sup> Cf. A. Valcárcel, *Rebeldes. Hacia la paridad*, Plaza & Janés, Barcelona 2000.

aspects which are clearly oppressive or capable of being interpreted as such and silencing progress in recognition of the rights and freedom is only a small part of the reading. Enlightenment has also been a fight for freedom against fanaticism and despotism.

With regard to non-human Nature, it is important to correct the decrease in learned thought by Cartesian rationalism. The fact that Descartes has been a key thinker does not indicate that Modernity can be restricted to just his work. On the other hand, the obvious falseness of his animal-machine theory offended many learned people, particularly women, provoking unintentionally a debate and meditation on animals which had never been considered beforehand<sup>8</sup>. The 18th century is characterised by a growing interest in the animal as a victim because people began to regard him or her as an individual with a psychology and physiology much like our own. Fear transcends into a love of Nature<sup>9</sup>. Animals, which had been perceived as being evil beings, were discovered to be victims of human cruelty. I believe it is significant that the present European map of the cruelty against animals as popular amusement and the lack of critical ecological awareness show important coincidences with the historical map of an enlightenment which has been insufficiently developed due to both religious and economic reasons.

The recognition of human rights, anti-slavery, feminism and modern anthropocentrism<sup>10</sup> belongs to the emancipated face of the Enlightenment. The disenchantment of the world is not only oppression and manipulation of the human and non-human world; it is also a fight against prejudice, superstition and authoritarianism. Religious wars, accusations of witchcraft and lives crushed by prejudice are also realities in a world inhabited by spirits. Correct does not mean destroy. Eroding the learned bases of Modernity without distinguishing its components prepares its terrain for the return to chains. The sleep of reason produces monsters, as Goya saw in his well known engraving. When tiredness strikes in the face of unintelligible speeches of various postmodernists who hide the conceptual emptiness behind the proliferation of words, when minds have forgotten how to think, tired by futile attempts to find intellectual sustenance where there was none, the preachers with dogmatic texts will be waiting there with simple answers to every question on moral conduct and the meaning of life. The old patriarchal desert is waiting behind the fog of impenetrable relativism.

Hence, it is advisable to remember that there are at least two “forgotten Enlightenments”. The feminist philosophical line, represented by thinkers such as Poulin de la Barre, Madame Lambert, the Encyclopedist Jaucourt, Condorcet, Jerónimo Feijóo, Josefa Amar y Borbón among others and that which dreamt of

<sup>8</sup> M. L. Scholtmeijer, *Animal victims in modern fiction*, University of Toronto Press, Toronto Buffalo London 1993.

<sup>9</sup> Cf. S. Bowerbank, *Speaking for Nature. Women and Ecologies of Early Modern England*, The John Hopkins University Press, Baltimore 2004. Cf. too A. H. Puleo, *Ecofeminismo para otro mundo posible*, ed. Cátedra, Col. Feminismos, Madrid 2011, chapter 2 and 3.

<sup>10</sup> I call “moderate anthropocentrism” the ethics which consider the non-human animals as sentient beings worthy of moral consideration.

expanding (one way or another, with greater or lesser audacity, with more or less emphasis) the moral consideration beyond the human race. Giving a voice to those without a voice often implied a commitment to various just causes. Theoreticians and activists from the first wave of the feminist movement such as Susan B. Anthony, Elizabeth Cady Stanton, Lucy Stone, Margaret Fuller, Emma Goldman and Charlotte Perkins Gilman<sup>11</sup> included antivivisection, vegetarianism and reforms directed at cruelty against animals in their different proposals for social change.

Nowadays, with the animal liberation movement and ecofeminism, these topics have returned. On the subject of gender and pets, I hold that the love and care which many women show to animals could be construed as a work-to-rule to the patriarchy, generally unconscious, with so much diversion of the energy flow that habitually transfers from the feminine collective to the masculine without reciprocity<sup>12</sup>.

We can consider there is Enlightenment when the thought retains its dynamism without converting itself into a doctrinal body against all dissent. The criticism should not only be directed at beliefs, customs and pre-modern prejudices which end up being oppressive, but at Modernity itself and its faults, errors and unfulfilled promises. The majority of ecofeminist theories have increased their criticism to modern rationalism, proposing a re-enchantment of the natural world destined to return its lost dignity. On occasions, this re-enchantment arises from the mystification of new ecological forms of community life as exempt from the relations of gender power. At other times, a discreet silence is held on traditions with a strong patriarchal content. Some authors, in an attempt to stand out from the male demonization of classic ecofeminism and with the aim of combating new forms of colonialism in Southern countries by creating resistance fronts with man, omit all forms of criticism and prejudices of the pre-modern cultures. They consider that the Western patriarchal capitalism is the only being which deserves to be criticized and they tend to idealize the life of the native communities. This attitude perhaps aims to get an efficient alterglobal strategy and may well be the beginning of the empowerment and of the feminist conscience of many women in the countries suffering a destructive development. However, we cannot idealise the past concerning the role of women. The critical ecofeminism I propose examines the customs based on patriarchal prejudice, even those which belong to convenient ecological cultures. That is why the declaration of the women in the forum of Nyéléni for the Food sovereignty appears to be an excellent example of ecofeminism which accepts neither the old oppressions nor the false promises of an exploiting and destructive modernization. An interculturalism which points out another possible and desirable world can combine – as we can appreciate in some

<sup>11</sup> Cf. J. Donovan, *Animals Rights and Feminist Theory*, in G. Gaard (ed.), *Ecofeminism. Women, Animals, Nature*, Temple University Press, Philadelphia 1993, pp.167-194.

<sup>12</sup> A. H. Puleo, *Ecofeminismo para otro mundo posible*, cit., chapter 8.

forms of the emerging Latin American paradigm of Sumak Kawsay or Good Living – women's rights as free people and the rights of Nature<sup>13</sup>.

Critical ecofeminism expresses the feelings of a Spanish society whereby the majority of progressive sectors have a decidedly anti-mystic and anti-religious position. It is fitting in the fight against consumer nihilism from the ideas of gender equality and eco-justice and a wider compassionate materialism of the non-human world. Since Antiquity, the state of dissatisfaction which a person ends up feeling when they seek a state of happiness through the many pleasures which are not marked out in a project transcending selfish motives is known as the “paradox of hedonism”. The contemporary nihilistic consumer is the most comprehensive historical realization of this. Millions of people have been trapped in the hedonistic paradox while many others have lacked the necessary resources to survive in countries which have been impoverished by systematic plundering. And if millions of human beings, who in theory have been recognized as bearers of rights, find themselves at the limit of subsistence, what is to be said of the woodland creatures which are literally being wiped out by hunting, herbicides, pesticides, and alterations due to climate change, in other words the disappearance of the world? Is this the Earth we want?

### **Empowerment and Sexual and Reproductive Rights**

Some of the first forms of Anglo-Saxon ecofeminism gave a biological explanation for the war and ecological crisis and saw woman as the saviors of the planet in contrary to the destructive masculine technology. This essentialism, which did not focus on anything but the differences between both sexes, ignoring historical and economic reasons and going back to the ancient patriarchal identification between Woman and Nature, created a strong rejection in Spanish feminism, directed for the most part at obtaining equal opportunities in the framework of socialist feminist understanding between women and men. Associated with this kind of essentialism, ecofeminism has been rejected. And even when feminists know that there are constructivist ecofeminisms which stopped trying to identify woman and Nature, an objection remains: Why must we add one more task to the oppressed while the oppressors destroy without a care in the world? In the face of this question, it is interesting to study the actions aimed at integrating the policies of women empowerment with other actions directed at sustainability. There has already been a case of this type of initiative in some Spanish regions. If the concern for Nature helps to find a job, it is no longer a question of appealing to the proverbial spirit of feminine sacrifice.

Ecofeminism has reported the uneven distribution of costs and profits in the economical use of natural resources and has helped to bring these conflictive matters to light. It has highlighted the negative effects that the destructive development of the environment has had on several country women in the South and has been internationally acclaimed for its involvement, which on numerous

---

<sup>13</sup> About Human Rights and Rights of Nature, see A. Costa, *Hacia la Declaración Universal de los Derechos de la Naturaleza*, “Sin Permiso”, April 18, 2012.

occasions has been successful. It has also pointed out the different harmful effects of the scientific community on consumers and producers according to social class and race. In the face of these problems, we must strengthen the international feminist sorority, in this occasion against pollution, environmental devastation, the destruction of peasant forms of sustainable production and the consequences of misery, illness and death. In other words, it is a question of meeting the demands of eco-justice of the environmentalism of the poor. The enormous effort of women must not lead to the loss of their own demands as an eternally neglected collective; the defense of the sustainability must be accompanied by their empowerment. This is possible and it is already taking place. In Latin America, several women have played a leading role in this change with their role of “multiplicadoras”, country women who offer their experience and technical knowledge of agro-ecology to other country folk in order to produce non toxic foods and to free them from the economic dependence that the standard agricultural model creates. Thanks to agro-ecology, these “teachers” leave the limited circle of their home and obtain economic means, their new role granting them a certain degree of leadership within the community<sup>14</sup>. The rise of the feminists’ demands in the framework of the agro-ecological movement proves that the sustainable practices favor self-assertion and the empowerment of women.

In Europe, we are starting to detect a movement of strong and educated women returning to the countryside, women who prefer to be considered famers and not “the farmer’s wife”. What is more, many of them wish to become ecological farmers in what is a particularly difficult moment, when agricultural policies, market mechanisms and big businesses are strangling small farms. On the other hand, we now know that the toxic chemical substances used in the agro-business particularly affect women’s bodies. It is clear that as producers and consumers we have common interests that must be defended. Is it difficult to imagine ecofeminist networks of production and health, justice and the future of humanity and of the Earth?

The Welfare State must be revived in two ways. Firstly, by not decreasing as the neoliberal model wants and secondly by becoming Green, that is to say, focusing on sustainability. Help with new business ventures and the creation of jobs for women from the two sides of feminist and environmental perspective should be supported by whatever incentives are available. But the defense of the women’s equality and autonomy is not only about the access to resources. It also demands that women’s experience be recognized, something which has been underestimated by the experts. It will be necessary to encourage women to participate in those jobs created by (authentic) green technology and in the decision-making processes concerning ecological projects, combining

<sup>14</sup> E. Siliprandi, *Mujeres y Agroecología. Nuevos sujetos políticos en la agricultura familiar*, in A. Puleo (coord.), *Praxis ecofeminista en las culturas ibéricas e iberoamericanas*, Monográfico de la revista *Investigaciones feministas*, Universidad Complutense de Madrid, 2010: <http://revistas.ucm.es/index.php/INFE/issue/view/INFE101011/showToc>

environmental politics with those of positive action for gender equality. Instead of a sacrifice, the environmental transformation of society could be an opportunity for the complete integration of the feminine collective in a restructured public domain.

The word “ecofeminism” still evokes distrust and rejection among the Hispanic feminists because they associate it with the theories which identified women with the natural world and with maternity. By insisting on the ability of the woman to give birth could mean a step back regarding the feminist principle of maternity as a free and personal choice. Demanding equality and autonomy means promoting sexual and reproductive rights. Faced with a dim exaltation of Life which hides the traditional negativity of giving sexual autonomy to women, the ecofeminist criticism I offer will defend the free will over one’s own body. It is important to remember that the text which first used the term ecofeminism was an article by Françoise d’Eaubonne linking the freedom of the feminine collective to the necessary decrease in demographic growth, in accordance with the criteria of freedom and sustainability. This idea has been weakened in some later ecofeminist developments which have rejected all technological resources as an expression of the capitalist patriarchy. Thus they return to the image of the woman defined by her role as mother. Nowadays, some forms of environmentalism are driving an essentialist and anti-feminist speech that will probably reactivate the justifiable fear of women towards environmentalism<sup>15</sup>. This is extremely negative for both women and environmentalism. I hold that, between the nihilistic irresponsible hedonism and the return to the sanctity of biological processes, there is a third possibility which is the environmental conscience that preserves women’s autonomy. The future of feminism is going through a clear positioning in favor of women’s access to the free decision on the subject of reproduction. Women must be acknowledged as subjects with the deciding power in demographic matters, which is to say that they are subject to their own life, that they can decide whether to have children and in the case that they do so, when and how many in the framework of a conservationist culture of equality. This requires on occasion a contest between scientific knowledge and technology.

### **Neither technophobia nor idolatry of technique**

Critical ecofeminism will require the effective application of the precautionary principle, taken on by the Council of Europe in the year 2000 but not always respected. According to this principle, there must be prudence when there is scientific doubt with regard to the risk involved to the environment or of public health in any new activity. It is not necessary to demonstrate its harmful effect in order to take preventive measures. It concerns specially the potentially irreversible changes. The burden of the proof that there is no risk will fall on those who aim to introduce the new product or activity. Against the tendency to prioritize economic profits above everything, the precautionary principle implies transparency and democratic participation. What social security service is going to be able to take on

---

<sup>15</sup> See, for example, *La Revolución calostral ha empezado*, in “The Ecologist para España y Latinoamérica”, 48, January-March 2012.

the vast number of sick people created by the mass poisoning we are going through? The solution will end up being a question of leaving to their fate those who are unable to defray the treatment which could very well save them. The growing privatization of the health service has overtaken this phenomenon of an increase in the number of incidences of serious illnesses in younger people as yet another piece of the neoliberal puzzle.

The problem of the techno-scientific changes in Nature does not lie in the alteration of the sacred order but in the rudimentary and crude current human intervention on complex systematic changes which are over a million years old. "Collateral damage" and the possible irreversibility of these changes which have been introduced compel us to have a closer look in the light of Human Rights – particularly the right to be in good health in a healthy environment – of biodiversity, of the suffering of other living beings and the inheritance we leave for future generations. One of the reasons why ecology has become a feminist issue is due to the fact that, as mentioned previously, pollution has a specific impact on women's health and reproductive health. Human beings are hosts that must obtain the self-awareness of belonging to a fabric of multiple life and life forms of the planet we live in, and that its destruction is in the short or long term, our own.

### **Intercultural learning**

The Latin American movements of feminist women, women peasants and indigenous people are strongly and unmistakably expressing their demands for women's rights and ecological proposals. We must learn from the sharing of cultures which is being offered by the Latin American example. Faced with a severe multiculturalism that beatifies whatever practice is founded upon tradition, an intercultural learning allows us to compare, criticize and be criticized. Critical ecofeminism proposes that our suicidal civilization learns a timely lesson from sustainable cultures without succumbing to mystification. We must also be capable of recognizing in ourselves what we can offer to others. It consists of building together an environmental culture of equality and of not worshipping our own customs or those of others simply because they form part of the traditional culture. The past has in general been cruel to women and non-human animals. I propose the following minimum criteria of comparison to preside over the mutual intercultural help of critical ecofeminism: sustainability, human rights – with particular attention to be paid to women rights for being the most ignored across cultures – and the treatment of animals.

### **Universalizing virtues of care**

It is not possible to replace the denunciation of economic interests implicated in the destruction of the environment with a criticism of gender identity. However, a gender criticism is necessary if we want an ecofeminist ethical-political change which goes beyond a rational management of resources. We will have to proceed to a visualization and criticism of androcentrism; demanding, teaching and sharing attitudes, roles and virtues. A profound evolution of the masculine and cultural

identity is required as a whole. Praising the virtues of care without a critical look at the relationship of power culminates in a sweetened speech that leads us nowhere.

The universalization of an ecological and post-gender ethic of care is an unresolved task in our daily life and in that of Education. The predominant Environmental Education continues without making itself visible to women and without giving them a critical awareness of gender role. It does not favor either the rise of empathetic feelings with regard to the natural world. At this stage the matter of the dualism of reason / emotion operates which has a long patriarchal history. It can be said, with some exceptions, that the developments in environmental education would not pass an ecofeminist exam. There is a broad consensus about the importance of teaching environmental values in the private circles as well as in the *media* and formal education. Nevertheless, in order for these values to be passed on in the best way and for us to continue advancing towards an environmental culture of equality it is vital that Education works with the human concept which integrates feeling and the historical experiences of women.

The environmental education cannot be further from gender *mainstreaming*. The non-sexist criteria which have long been considered to be essential in any Spanish education manual must be applied. The contributions of important scientists to the environment and the value of the sustainable practices of millions of women in the world should be recognized. Even more so, we must overcome this gender bias. Its exclusive instrumental focus leaves no room for the empathetic feeling with the non-human. We are not going to convince the new generations of the need to care for the “environment” if we present it this task as such; simple administration calculated from the “resources” as “waste management”. Environmental education might have to pass through the emotions. It does not consist *only* of acquiring information. We must cultivate solidarity, an esthetic emotion in the face of natural beauty and the ethical emotional of caring for other non-humans. Infancy and adolescence is when we feel more empathetic towards animals. However, animals are astonishingly absent in environmental educational texts. They appear under zoological labels, reduced to simply “fauna”. Is “fauna” the same as “animals”? We will not achieve this great cultural change which is needed with only a “scientific” environmental education that does not establish empathetic bonds with the object under study. We will attain a complete environmental education when we prevail over the androcentric oppression of the empathetic feelings towards non-human Nature. There is evidence of some excellent initiatives which go further than the reductionist approaches but they still remain limited, isolated and not appropriate for formal education.

Finally, an ecofeminism with an Iberian background must speak about bullfighting. In Spain, both the supporters and detractors of bullfighting are a minority. The vast majority is simply indifferent. They never attend or even think about the bullfights, but, because of an attitude of false tolerance that confuses relativism and an absence of rules with progressiveness, nor do they call for their abolition. The slogan seems to be “prohibition is prohibited” regardless of what is at issue. This attitude, positive in terms of preserving individual liberties, turns out to be damaging to the animals when a human being, protected by laws, decides that

his or her liberty consists in watching animals tortured to death in a ring or actively participates in the countless street festivals celebrated during the summer.

The integration of women into this highly criticized barbaric activity is one more strategy to give it prestige and legitimacy in a period of full decline. Women bullfighters and women fans seem to be a living refutation of the feminine empathy assumed by the basic tenets of ecofeminism. They are not moved by the bull's blood and bellows of pain; on the contrary, they enjoy the violence. Should we applaud or condemn the consecration of a woman *torera* into the hyperpatriarchal world of bullfighting? Should we support the new "form of entertainment" of a female public fascinated by power and violence?

Bullfights and other activities that involve the public torture of animals are a symbolic place – and, unfortunately, very real in terms of pain and blood – in which anthropocentrism and androcentrism intersect. Is the female *torera* more blameworthy than the male *torero*? Is the female spectator more blameworthy than the male spectator? I don't think so. Both are trapped in the mystique of virility and the historical definition of the masculine and the human as domination. The suffering of the animal is the same in either case. Ethics and feminist political philosophy have to vindicate equality between the sexes, but they must also set forth a critique of androcentrism. Both tasks, if understood as separate projects, entail certain dangers. As the ethics of care can lead to resignation and the exaltation of virtues produced by subjugation, the uncritical adoption of pseudo-liberal transgressiveness implies the acceptance of values that hide a gendered subtext.

I believe that, as feminists, we should not demand gender-specific virtues of women but we must examine the gendered nature of the virtues in order to effect a critical revision of culture. This is not a matter of wishing that bullfighting continue to be an exclusively masculine world, but nor is it a celebration of women's inclusion. Rather, this is about denouncing the patriarchal tenor of this bloody subculture, the horrific logic of domination that legitimizes it and calling for its abolition. If we want to broaden the concept of the human with those qualities that have been devalued as feminine, if we wish to move towards a society in which the autonomous subject does not need to dominate and humiliate in order to affirm her or his identity, nor to base her or his satisfaction on the suffering and death of the Other, then feminism has something to say about the bullfight. We need a reconceptualization of the human which combines reason and emotion, an amplified moral sense and an ethic of the responsibility in terms with the new technological power of the human race. Orphaned of our old preachers and stripped of our teleological alibi we discover our insignificance in the infinite cosmos. In a universe which has been disenchanted by science, technology and philosophy, only an empathetic look at humans and non-humans will rescue us from nihilism. We are not the only beings that have been thrown into the cruel whirlpool of the existence; we possess the privilege of conceptualizing it but not the exclusiveness of living it. I hope ecofeminism can help us to understand this and build together an ecological culture of equality.

---

## Il principio femminile/materno

### La critica allo sviluppo di J.C. Kumarappa e V. Shiva

---

*di*

*Chiara Corazza\**

**Abstract:** Vandana Shiva's ecofeminist thought and Joseph Cornelius Kumarappa's economy of permanence have in common criticism of development as a starting point. In their thought, "feminine/motherly" values, such as cooperation, mutualism, care and service, replace individualism, the most important value in the western and "masculine" economic system that is grounded on material richness and wealth. The domination of nature and the subjugation of women go on at the same rate. In the Indian rural world, the feminine and the environment are vitally and spiritually interlinked. From the colonial era to the present one, the spoliation and destruction of the environment have had terrible consequences for villages, especially for women. The strength of Shiva's and Kumarappa's thought is in the link between nature and women. Appearing in the sacred human or animal images, the feminine/maternal principle proposes a way to a new society that is in harmony with nature. This article will illustrate the symbolic universe taking shape from the pens of Shiva and Kumarappa. The Great Goddesses and Mother Nature, the Mother Hen and the Sacred Cow make a new status possible for dominated women, non-human animals and nature. But it also upsets the hierarchical, masculine and patriarchal scale of values, asserting the right to live at the top.

### Il principio femminile/materno

Vandana Shiva, autorevole esponente dell'ecofemminismo indiano definisce il modello di sviluppo occidentale *maldevelopment*, un termine che include il concetto di sviluppo "sbagliato, perché maschile". L'attributo di genere deriva dal fatto che storicamente e ideologicamente lo sviluppo è frutto dell'opera dell'uomo, bianco e occidentale. La scienza e l'economia sono dunque a parere di Shiva e Maria Mies "patriarcali" (Shiva 2002, pp. 34-37; Mies 1986, p. 62).

Omologanti e riduttive le idee di sviluppo, benessere, ricchezza costituiscono uno stile di vita complesso ed esigente che si contrappone al mondo dei villaggi e dell'agricoltura di sussistenza. Nell'idea di sviluppo la creatività è distorta in produttività; la spiritualità è cancellata in nome del materialismo; il diritto alla vita è diventato esclusivo e ogni essere vivente è concepito come fattore e/o agente di produzione. A risentire di questo metodo di valutazione sono soprattutto le donne e

\* Chiara Corazza si è laureata in Storia Contemporanea all'Università Ca' Foscari di Venezia nel 2012 con tesi *J.C. Kumarappa e il villaggio. Per un sistema economico alternativo all'insegna della permanenza*. Nel 2011 ha pubblicato *La semplicità, il servizio e il villaggio. Riflessioni sull'economia spirituale di Tolstoj, Gandhi, Kumarappa*, in "Fa' quel che devi, accada quel che può". Arte, pensiero, influenza di Lev Tolstoj, a cura di I. Adinolfi e B. Bianchi, Orothes Editrice, Napoli 2011.

i tribali, la natura e tutti gli esseri viventi non umani, che non sono tenuti in conto se non come risorsa – umana, animale, naturale – per aumentare il prodotto interno lordo di un paese, per contribuire all'economia globale (Shiva 2002, pp. 17-20).

Il mondo occidentale ha fede nella religione dello sviluppo e della crescita economica, si investe del diritto di appropriarsi delle risorse umane, animali, naturali necessarie per migliorare sempre più le condizioni di vita materiali.

Ma il degrado ambientale causato dallo sfruttamento intensivo delle foreste, dei fiumi, delle terre in India, dall'età coloniale ad oggi, ha avuto e continua ad avere conseguenze nefaste sulla vita dei villaggi. Il delicato equilibrio della loro sussistenza è retto dalle donne e dalla natura: il dialogo vitale che si instaura tra donna e ambiente si svolge in nome della sopravvivenza. Le donne indiane sono legate alla natura entro una sfera di consuetudini, riti e tradizionali divisioni dei compiti – come procurare legname nelle foreste, coltivare i campi, raccogliere il foraggio per il bestiame, procacciare erbe e frutti di cui esse conoscono le segrete proprietà nutrienti e medicamentose per il benessere della propria famiglia. Le donne dei villaggi sono agricoltrici e riconoscono la stretta interdipendenza tra essere umano e ambiente (Shiva 2002, pp. 67-71).

Shiva non è la sola, né la prima voce che si è sollevata dall'India contro un modello economico ostile alla natura e alle donne. Condividendo lo stesso retroterra culturale gandhiano, Shiva e Joseph Cornelius Kumarappa, economista e stretto collaboratore di Gandhi, propongono un'economia alternativa a quella imposta dal patriarcato occidentale.

Kumarappa visse un'epoca diversa da quella di Shiva; lottò per l'indipendenza dell'India e l'autonomia dei villaggi; vide con i propri occhi le conseguenze delle due grandi guerre e respirò l'aria pesante della cortina di ferro, il terrore di un terzo conflitto mondiale; lavorò al fianco di Gandhi e nelle zone rurali più povere, assegnò all'economia il compito di sfamare i villaggi dell'India e criticò duramente la corrente che sempre più rapida conduceva l'umanità verso l'attuale società dei consumi, con uno stile di vita estraniato dal ritmo naturale, intrinsecamente transitorio. Delineando le caratteristiche del sistema economico “della permanenza”, Kumarappa indicò il principio materno come esempio di massima lungimiranza, di cura del prossimo e di rispetto della Natura.

Sia Kumarappa che Gandhi sembrano talvolta ancorati ad un'immagine tradizionale e stereotipata della donna, glorificata in quanto madre, venerata come custode “dell'arte della pace al mondo in lotta” (Gandhi 1983, p. 215). Importante mi pare tuttavia l'aspetto simbolico che assume la maternità in entrambi gli autori; la madre infatti incarna il valore dell'amore contro il profitto, dell'aiuto e della collaborazione, contro la libera concorrenza. Anche se l'idea di sacrificio della madre per i figli ricorda la consueta iconografia del ruolo femminile, non bisogna dimenticare che il servizio assume in Kumarappa la valenza di un modello di comportamento, fondato sulla collaborazione per l'ottenimento del bene di tutti o “sarvodaya”.

Tali valori erano incarnati dal principio materno che si pone contro l'imperativo del soddisfacimento di ogni desiderio del sé – dimentico dell'etica dell'altro – proprio di un modello di vita consumistico e fondato sul concetto patriarcale della “selezione del più forte”; il principio materno rappresenta l'agricoltura di

sussistenza poiché pone l'essere umano e la Terra in stretta interdipendenza, così come un figlio dipende dalla madre (Kumarappa 1958a, pp.1-6). L'importanza del lavoro della sussistenza, la valorizzazione del lavoro di riproduzione sono questioni centrali nella riflessione ecofemminista contemporanea. Ha scritto Maria Mies:

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 esserne 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).

Kumarappa parlò di economia “materna” o “della permanenza”, pensando a un modello economico basato sull’artigianato e sull’agricoltura di sussistenza; in cui lo scambio commerciale sarebbe avvenuto attraverso il baratto; in cui il denaro non avrebbe avuto più alcun significato; in cui i rapporti umani si sarebbero fondati sull’amicizia, sull’amore, sulla mutualità e non sulla concorrenza.

Il presente saggio si propone di dimostrare come il principio femminile di Vandana Shiva e il principio materno di Kumarappa possano indicare la via per la realizzazione di un dialogo più armonico tra la società umana e la natura.

### **Una storia di dominio**

Quando nel 1929 Kumarappa, giovane economista, incontrò per la prima volta Gandhi, aveva appena conseguito un master presso la Columbia University con una tesi che attribuiva alla finanza pubblica coloniale la responsabilità della povertà dell’India (Kumarappa 1930).

Egli osservò che il rapporto di disequilibrio tra India e Occidente, a svantaggio della prima, non era che il frutto di storia recente.

Nel corso della storia l’India era stata la principale esportatrice di manufatti tessili e artigianali. Infrastrutture, canali ed edifici monumentali conservatisi negli anni erano gli eloquenti testimoni della prosperità di un tempo. I racconti di viaggio trascritti da europei dipingevano l’India come una nazione fiorente fino alla fine del XVIII secolo. L’amministrazione dei villaggi era gestita da organi consultivi, chiamati *panchayat*, che spartivano il raccolto tra gli abitanti; la sussistenza dell’unità rurale era garantita dall’agricoltura, integrata da attività artigianali che provvedevano ai beni di prima necessità (Kumarappa 1930, pp. 9-18).

Ma a partire dal XIX secolo i resoconti illustravano una nazione in ginocchio, ridotta alla fame e alla miseria: le antiche e fiorenti attività artigianali furono declassate dalla comparsa di nuovi artefatti industriali, non potendo più competere con i prezzi bassi della produzione su larga scala. Gli scambi commerciali si giocavano sull’esportazione di materie prime – cotone, indaco, tè, caffè, gomma, tabacco – dall’India e sull’importazione dei prodotti dell’industria britannica – tessili, prodotti del settore metallurgico e delle armi (Panikkar 1958, pp. 73-74; Torri 2010, pp. 338-339).

La finanza pubblica della nazione indiana era nelle mani degli inglesi che, con la loro presenza in India, agivano per il profitto dell’Inghilterra. La gestione

coloniale della finanza pubblica investiva nella pachidermica burocrazia, nell'esercito e nella politica imperialistica, nelle ferrovie e nelle infrastrutture, per garantire una capillare estensione del controllo sulle materie prime indiane, come le foreste, i fiumi, le terre da adibire a grandi monocolture (Kumarappa 1930, pp. 19-29).

Il delicato equilibrio del villaggio rurale indiano fu sconvolto dalla tassa sulla proprietà privata, una forzatura per una società secolarmente fondata sulla responsabilità collettiva, consolidando una classe di moderni proprietari terrieri assenteisti, costringendo i piccoli contadini, impossibilitati a sopportare gli oneri delle imposte, ad abbandonare le terre e cercare fortuna in città (Torri 2010, pp. 366-371). Tale fenomeno di migrazione colpì duramente la popolazione delle campagne e delle colline e le donne, come osservò Sarala Behn, attivista gandhiana, stabilitasi a Kausani negli anni Quaranta del Novecento, dovettero sostenere l'intero onere di mantenere la famiglia, amministrare i duri lavori agricoli e badare al bestiame durante le lunghe assenze dei mariti (Heilemann 2010, pp. 83-98).

Così, la storia dello sfruttamento delle risorse naturali indiane procedette di pari passo con la storia dello sradicamento della donna. La legislazione coloniale si sovrappose alle consuetudini locali, negando alla popolazione autoctona l'accesso alle foreste e le donne dei villaggi furono costrette a lunghe ore di cammino giornaliero per cercare legname, foraggio e acqua (Weber 1987, pp. 17-24; Shiva 2002, pp. 17-18). Nell'economia industriale, il lavoro dell'uomo si trasformò in manodopera, mentre il lavoro della donna, fondamentale nella struttura economica del villaggio, fu svalutato, poiché non monetizzabile; da produttrice di vita, la donna diventò mera consumatrice; da fonte di vita, la terra si trasformò in materia inerte da sfruttare (Shiva 2002, pp. 34-36).

Il dominio inglese non fu solo economico e politico, ma anche culturale. Conseguenza e legittimazione del colonialismo, la dottrina razziale logorò la dignità degli indiani, spingendoli a rigettare la loro storia, le loro religioni e tradizioni, in nome degli usi e costumi del mondo occidentale. Spesso furono gli stessi indiani a percepire l'esigenza di apprendere dall'Occidente le innovazioni culturali e le moderne tecnologie, per poter essere riconosciuti con qualche diritto, seppur minimo, nello stato coloniale, anch'essi entrati a far parte della moderna civiltà (Basso 2000, pp. 23-24; Torri 2010, pp. 411-413). Kumarappa stesso fu un "figlio della colonizzazione": indiano cristiano, sin dalla gioventù ricevette un'educazione prettamente occidentale. Abituato a credere che il governo coloniale fosse inviato da Dio, solo durante gli studi negli Stati Uniti ebbe modo di riflettere sulla sua condizione di indiano colonizzato. I docenti di economia e finanza della Columbia University, Herbert Davenport e Edwin Seligman fecero crescere in lui un'abilità critica che andava oltre il calcolo materiale, per valutare anche le esigenze politiche, morali, sociali e spirituali di un essere umano (Lindley 2007, pp. 11-19).

L'idea dell'inevitabilità del passaggio da nazione agricola a industriale, così come nella consueta visione dello sviluppo economico, una volta accarezzata da Kumarappa, fu subito abbandonata. Assegnatogli da Gandhi l'incarico di effettuare un sondaggio sullo stato di povertà dei villaggi indiani del distretto del Kaira, il

giovane economista vide con i propri occhi il reale stato di indigenza in cui languiva l'India rurale. Egli riportò l'esistenza di una rete di relazioni sociali ed economiche che un tempo garantivano la floridezza e l'autosufficienza dei villaggi. Capì che il sistema economico industriale peccava di intrinseca transitorietà (Kumarappa 1958a, p. 29; Id. 1960, pp. 8-16).

Vittima della civiltà moderna fu in particolare la donna. Gandhi e Kumarappa non tollerarono la profanazione del ruolo di madre, messo in secondo piano dalla presunta emancipazione della donna nel mondo del lavoro. Pur rimanendo ancorati alla cultura tradizionale indiana che vuole la donna dedita alle attività domestiche e alla cura della prole, espressero delle considerazioni molto acute sulla "schiavitù" di fabbrica; entrambi confermarono l'opinione di Tolstoj, secondo cui l'industrialismo era uno dei mali più grandi dell'umanità (Tolstoj 2010). Così anche l'inserimento della donna nella società dei consumi distrusse l'equilibrio della tradizionale vita di villaggio indiana recidendo i sacri legami di sussistenza che vincolavano l'essere umano a un comportamento rispettoso nei confronti degli altri esseri viventi.

La civiltà industriale ha tolto al principio Materno, così come alla Natura, l'aura di sacralità che ne facevano gli oggetti di devozione e ammirazione. Il tema della de-sacralizzazione della vita è al centro della riflessione ecofemminista. Maria Mies e Vandana Shiva, rifacendosi agli studi di Carolyn Merchant (1988) hanno affermato che la donna, al pari della Natura, è dominata, sfruttata e svalutata entro un'economia di mercato patriarcale (Mies 1986; Shiva 2002). Gli effetti nefasti del neoliberismo con l'abbattimento delle dogane, l'introduzione dei diritti di proprietà con i brevetti alle sementi, la svendita e la privatizzazione delle risorse, l'appropriazione delle terre incolte per le monoculture sono stati osservati e denunciati in India da Shiva: essi si ripercuotono pesantemente sul mondo rurale indiano, sui piccoli agricoltori e soprattutto sulla donna. Poiché la tradizione indù e le consuetudini culturali hanno a lungo negato – e ancora negano – molti diritti alla donna – come ad esempio la proprietà della terra (Agarwal 1992) – molte attiviste gandhiane, tra cui Sarala Behn, si sono battute per l'emancipazione del ruolo femminile. Sarala Behn formò molte giovani donne sensibili alla rivendicazione dei diritti di ogni essere vivente e alla tutela dell'ambiente naturale. È a lei, infatti, che si fa risalire la preistoria e la diffusione del movimento femminile *chipko* contro la deforestazione nelle colline dell'Himalaya (Heilemann 2010). Ed è al movimento *chipko* che risale uno dei primi approcci di Shiva alle questioni ambientali e l'India dei villaggi. Osservando da vicino le vitali connessioni che legavano le donne alle foreste e che le spingevano a proteggere gli alberi dall'abbattimento indiscriminato, così come avrebbero protetto i loro figli, frapponendo il loro corpo tra l'accetta e il tronco – *chipko* significa abbracciare – Shiva si è convinta della forza del principio femminile per la tutela della cultura e della biodiversità (Shiva 2002, pp. 58-59; 79-88).

Il principio materno per Kumarappa è innanzitutto un modello di spiritualità. Egli considerò la donna più ricettiva e intuitiva dell'uomo, perciò custode della cultura e della religione di un popolo.

Nella famiglia tradizionale del mondo rurale indiano la donna è impegnata nel lavoro agricolo, seminando, curando e mietendo il raccolto; dedita alla cura dei

figli, degli anziani, degli animali, è la donna a procurare giornalmente il foraggio, la legna e l'acqua per cucinare, lavare i figli e i panni; la donna conosce le proprietà delle piante presenti in natura, che arricchiscono la biodiversità delle foreste a lei vicine e tramanda tale sapere informale di madre in figlia (Shiva 2002, pp. 54-55).

Il legame che si intesse tra la Natura e la donna non è solo materiale, così come è stato ravvisato dall'economista Bina Agarwal, ma anche spirituale. Agarwal infatti propone, con l'“ambientalismo femminista”, un'interpretazione del ruolo della donna nella tutela dell'ambiente naturale in relazione a concreti legami materiali. L'economista femminista si pone in contrasto al pensiero ecofemminista statunitense e indiano, criticando il primo perché “meramente idealista”; il secondo, rappresentato da Shiva, perché tende a uniformare con il termine “donne”, le appartenenti a diverse caste e classi sociali (Agarwal 1992, pp. 119-159). Ma separare la sfera “spirituale” dal “naturale”, togliere l'aura di sacralità alla Natura e al femminile come fonti di creazione per un ragionamento meramente materialistico fa parte del dominante processo culturale, “maschilista” e “occidentale”, poiché divide e razionalizza, anziché comprendere e rispettare (Shiva 2002, pp. 3-9; 41-49; Shiva-Bandyopadhyay 1987, pp. 23-34).

Si rende necessario immaginare un nuovo valore, per una nuova economia: la spiritualità è il fondamento essenziale nell'economia della permanenza; con il principio materno, il pensiero di Kumarappa assume molta importanza in tale processo di “decolonizzazione dell'immaginario”: la reinterpretazione dei valori, da monetari a spirituali, la revisione dell'immaginario, da patriarcale a materno, la ricostruzione di una società sul ripristino del ruolo femminile e in armonia con l'intero mondo naturale hanno fulcro nell'amore materno, massima espressione dell'etica della relazione con l'altro. Qui di seguito la simbologia del principio materno, interpretata nelle sue forme divine, umane e animali, offre una strada per la ricostruzione della società, includendo le diversità biologiche e culturali, di sesso, di razza e di specie, per raggiungere l'armonia con l'intero mondo naturale.

### **La sacralità della Natura**

La Natura (quando non è termine sinonimo di Dio) è limitata dal Tempo e dallo Spazio. Essa è venuta a esistere un tempo nel passato remoto e cesserà di essere un giorno nel futuro. La vita umana raramente raggiunge anche un centinaio di anni, mentre l'unità per calcolare la vita della Natura si aggira entro cifre astronomiche. Pertanto la vita dell'uomo è detta Transitoria in confronto a quella della Natura, che è Permanente (Kumarappa, 1958a, pp. iv-v).

L'idea di permanenza, fulcro del sistema economico di Kumarappa, è messa in raffronto con la grandezza della Natura. Secondo la teologia indù la vita è ciclica così come nella visione cosmica di Kumarappa la Natura è caratterizzata da circolarità, dal perpetuo morire e rinnovarsi. Il permanere della vita è raffigurabile con il ciclo di una pianta che da seme si sviluppa in albero, i cui fiori, impollinati dalle api, producono dei frutti che, mangiati dagli uccelli, sono diffusi lungi dalla pianta madre per non soffocarla con la nascita di future piante: ogni essere vivente

collabora in Natura con un ruolo ben definito – o *dharma* – che garantisce, in delicato equilibrio, l'eterno rinnovamento della vita (Kumarappa 1958a, pp. 1-6).

Nulla esiste per se stesso e anche l'essere umano è semplice pedina, un tassello nel grande ordine cosmico. Egli dunque è chiamato ad agire propriamente e in armonia con l'universo, senza creare dissonanze nella dolce sinfonia di cui la Natura è artefice e compositrice. La direzione della permanenza è l'obiettivo verso cui la corale attività di tutti gli esseri viventi è rivolta, pur mai raggiungibile dal singolo, ma sempre proiezione infinita del Tutto, della Natura (Kumarappa 1958a, pp. 7-10). La Natura così intesa da Kumarappa coincide con la potenza suprema e creatrice che nella cosmologia indù governa il mondo nei suoi multiformi aspetti: *shakti* assume tradizionalmente l'aspetto della *Mahâdevi* o Grande Madre dell'Universo.

La parola *shakti* deriva dalla radice *shak*, che significa “avere potere”, “essere capace”. *Shakti* è il principio femminile, sovente raffigurato sotto forma di Kalì che, energica e in movimento, danza sul cadavere di Shiva, la Conoscenza Pura, personificazione del passivo principio maschile. Il principio femminile, invece, è attiva potenza cosmica, al contempo creatrice, preservatrice e distruttrice: da essa, personificata nella dea Durga, scaturisce il mondo, la ricchezza e la prosperità della vita, detta *prakriti*. *Shakti* prende dapprima forma mentale, poi si sviluppa nel sensibile e nella materia, in quintuplice forma – o *tattva* – etere, aria, fuoco, acqua e terra. Una volta che *shakti* è entrata nell'ultimo *tattva*, grossolano e solido, cioè la terra, riposa nella forma dormiente del serpente arrotolato: essa è *kundalî shakti*. Ma *shakti* detiene anche il potere di richiamare il mondo a sé, sotto la forma vendicatrice e spietata di Kalì (Avalon 1980, pp. 34-35).<sup>1</sup>

Quando l'uomo fa della propria capacità intellettuiva un'arbitraria prerogativa di supremazia sugli altri esseri viventi, considerandoli inferiori perché appartenenti a razze, culture, genere e specie diverse, rompe la ciclicità della vita, causando violenza alla Natura (Shiva 2002, pp. 26-33; Kumarappa 1958a, pp. 11-14); introducendo concimi chimici, sfruttando gli animali e le foreste, manipolando i fiumi e privando le donne dei villaggi del ruolo di amministratrici di vita, l'uomo, che desidera trarre il massimo e immediato beneficio con il sistema economico del profitto, offende la Natura ed essa, vendicatrice come Kalì, lo minaccia con l'impoverimento del suolo e dei cibi, l'avvelenamento dell'aria e dell'acqua, la siccità e le carestie, sfalda la società con l'egoismo e l'individualismo, infine portando la vita dell'essere umano lunghi dall'ideale di permanenza, entro la sfera della transitorietà (Kumarappa 1958b, p. 40).

Un modello economico transitorio, osserva Kumarappa, corrisponde al comportamento, in Natura, di certi parassiti come l'edera, che sottrae la linfa agli altri alberi, o come la tigre che si nutre del sangue della sua preda; così l'Inghilterra fondava il proprio benessere economico sullo sfruttamento delle proprie colonie. Tale sistema economico si dice transitorio perché è privo di lungimiranza e misura la propria esistenza sul beneficio immediato e personale, tratto dallo sfruttamento del prossimo e sul suo conseguente deperimento e, a lungo andare, sulla sua morte (Kumarappa 1958a, p. 29).

Il modello economico “permanente” di Kumarappa si ispira al principio materno, che rappresenta l'amore assoluto per un'economia virtuosa, esempio di

proiezione delle azioni non al presente, per un interesse personale e contingente, ma al beneficio futuro e altrui. Quando l'agricoltore semina la pianta del cui frutto non potrà goderne, ma di cui godranno le generazioni future, opera secondo il principio materno, in direzione della permanenza (Kumarappa 1958b, pp. 7-9). L'emblema del principio materno può riportare quel cordone ombelicale che è stato reciso dalla violenza del dualismo dell'artificiosità sulla Natura, del possesso e sfruttamento sulla reciprocità e cura, della divisione sull'armonia.

Kumarappa rappresentò la Natura come forza soggettiva e superiore all'uomo attingendo dalla fertile cosmologia indù. Dalla stessa fonte Shiva ha rievocato la potenza cosmica, in quanto principio femminile, come vessillo per riscattare la Natura e la Donna dallo stato di dominate. Ne deriva, in entrambi gli autori, l'esigenza di rispetto e di riconoscimento della soggettività di ogni forma vivente, di ogni forma di *prakriti*. Tale visione mette in crisi l'immagine baconiana dell'uomo che manipola la Natura, relazionando l'essere umano alla Natura in un binomio di unità: elementi complementari e interconnessi a tutti gli altri esseri viventi, per una continuità tra Umano e Non Umano.

Il principio femminile, dipinto nella sua potenziale attività e creatività, smentisce i consueti attributi di passività e nullità ad esso dati nel sistema economico del profitto, dimostrando al contrario la potenzialità creatrice di vita e diversità intimamente radicata nella Natura e nelle Donne (Shiva 2002, pp. 26-33). Recuperarne il significato, per ripristinare il ruolo delle Donne nella creazione di una società armonica con la Natura, è un'esplicita sfida, politica e ideologica in Shiva (2002, p. 25); radice di permanenza, rappresentata dal principio materno, nel modello economico di Kumarappa (1958b, p. 9).

### **La chioccia e l'economia materna**

Un'immagine in particolare, che incarnava il principio materno, colpì l'immaginazione di Kumarappa bambino. Egli restò molto impressionato dall'affetto profondo e dall'attenta cura che una chioccia, regalatagli dalla madre, aveva nei confronti dei suoi pulcini. La madre instaura con i pulcini un legame fisico infondendo ad essi il calore-amore con il proprio corpo: uno spettacolo di affetto e tenerezza che solleva ammirazione e stupore per il mistero magico dello spazio inesauribile sotto la massa di piume e amore. Così fu inesauribile l'amore di Gesù per i figli di Gerusalemme, pronto ad accoglierli sotto le sue ali come faceva la chioccia con i pulcini (Mt. 23, 37).

Kumarappa, indiano cristiano, fu il primo, secondo Victus, ad avere una risposta reattiva alla stessa religione dei colonizzatori, inculcata per soggiogare l'immaginario dei dominati (Victus 2007). Egli non rinnegò la propria religione, ma elaborò, sul modello di Tolstoj, un'interpretazione del Vangelo che definì "letterale" (Tolstoj 1989; Corazza 2011). Kumarappa riconobbe che le Scritture furono adoperate allo scopo di assoggettare il popolo indiano e ridurlo alla mercé degli inglesi e intravide una forte contraddizione tra chi professava gli insegnamenti di Gesù e al contempo adoperava la violenza per inculcarli con lo scopo del dominio (Kumarappa 1945a).

L'economia della permanenza nacque in concomitanza con uno studio delle scritture evangeliche, intitolato *Practice and Precepts of Jesus*, che possiamo accostare a *La mia Fede* di Tolstoj (1989). In esso Kumarappa aderiva all'esempio storico di Gesù, contro la creazione dell'istituzione della Chiesa che lo trasfigurò nel Cristo, e propose gli insegnamenti semplici del Sermone sulla Montagna come linee guida per poter attuare il Regno di Dio in Terra (Kumarappa 1945b, pp. vi-vii).

Gesù, con il proprio sacrificio sulla Croce, fu il massimo esempio di devozione e, incarnando il principio materno, rinunciò al proprio interesse per il bene degli altri; il suo stesso insegnamento è sovente paragonato all'amore di una madre. Per Tolstoj il ricordo del latte sunto dal seno materno è fisica e ventrale assunzione dell'esemplarità dell'amore, insegnamento evangelico più puro, incarnato dalla madre (Tolstoj 1989, p. 70). Kumarappa interiorizzò questa spiritualità non tanto dai volumi di teologia, quanto dalle azioni che sua madre, donna pia e devota, spendeva sempre in virtù dei più bisognosi (Kumarappa 1945b, p. iv).

La teologa Gabriele Dietrich sostiene che nella riflessione ecologica e femminista debba esserci dello spazio per una critica a Mammona e al modello consumista e al contempo sia necessario discutere della sicurezza del cibo, della condivisione dei beni comuni come l'acqua, della terra come dono di Dio e non come proprietà privata (Dietrich 1996, pp. 163-164): un tassello mancante, nell'immaginario teologico indiano cristiano, che può essere ricoperto dal pensiero di Kumarappa e dall'economia materna di Gesù.

### **La sacra economia della vacca**

L'economia della permanenza presenta una forte sensibilità ecologica, tanto che, secondo Ramachandra Guha, è con essa che si dovrebbe considerare la nascita del pensiero ambientalista indiano. Dal punto di vista gandhiano, l'economia è da considerarsi in stretta relazione con la politica, la cultura, la società, la religione e anche con l'ambiente. Secondo Gandhi l'interdipendenza di ogni aspetto della natura non può essere ignorata, in quanto la vita dell'essere umano non è divisibile in comportamenti stagni. Perciò l'economia implica un atteggiamento etico non solo nei confronti dell'essere umano, ma anche di ogni altro essere vivente (Guha 1992, pp. 57-65).

Nessun tipo di economia, sostiene Gandhi, può garantire l'armonia dell'uomo con la natura, se non l'agricoltura di sussistenza (Gandhi 1982, pp. 77-80). L'agricoltura è simboleggiata dalla vacca, la protettrice e la nutrice dell'India, poiché ne è il cardine essenziale. La vacca infatti, madre dei tori, deputati al traino dell'aratro, offre il latte come principale proteina per una dieta vegetariana. La vacca inoltre fornisce il concime necessario per fertilizzare naturalmente il terreno. "Il contadino – dice Kumarappa – dipende dalla vacca e se potessimo estendere questa dipendenza alla sfera economica, potremo dire che la vacca, essendo responsabile della produzione del cibo, assuma il centro dell'organizzazione economica dell'uomo, specialmente in un paese agricolo come l'India" (Kumarappa 1958b, p. 13).

L'India è una nazione agricola e l'attività del contadino è una professione secolare. La devozione della vacca scaturisce proprio dalla sua centralità nella sopravvivenza dell'essere umano. Gandhi avviò dunque un'associazione, chiamata *Go Seva Sangh*, destinata alla protezione e cura dei bovini (Gandhi 1982, p. 79). La sua collaboratrice Mira Behn devolvette parte del suo impegno alla causa della vacca e fondò tra Hardwar e Risikesh un centro di allevamento del bestiame ai piedi dell'Himalaya chiamato *Pashulok*, "il mondo degli animali" (Slade 1960, pp. 258-263). Anche Shiva ha ammesso l'importanza fondamentale della vacca per l'economia rurale indiana: agricoltura e allevamento sono due attività interdipendenti, perlopiù condotte dalle donne dei villaggi (Shiva 2002, pp. 166-167).

Il principio materno nel mondo animale è reso sacro dall'immagine vacca: essa, anziché produrre profitto, è produttrice di vita. Nel mondo industrializzato, al contrario, il principio materno animale, se non abbattuto in formule triviali e di insulto o sostituito mediante avvilenti soluzioni meccaniche – come le lampade per i pulcini – è fonte di guadagno venale ed è tradotto con l'asettico termine di produttività. Il sacro legame tra madre e figli è rotto dalla catena del consumo. L'animale diventa quindi mera fonte di guadagno, la sua personalità gli è tolta e nei grandi allevamenti non è che un numero. La gravidanza gli è imposta, anche artificialmente, ai fini della maggiore produttività. L'esigenza del mercato assurge a divinità suprema che richiede la programmazione dell'animale umano e non umano per un guadagno venale sempre maggiore (Kumarappa 1958b, pp. 62-63; Shiva 2002, pp. 166-179).

L'industrializzazione ha penalizzato e declassato il lavoro agricolo di sussistenza. Kumarappa in *The Cow in Our Economy* denunciò gli effetti negativi della distruzione dell'agricoltura; la rapida evoluzione dell'*agrobusiness*, di cui Shiva offre testimonianza recente, cominciò negli anni Cinquanta con la rivoluzione verde, con l'introduzione delle sementi ad alto rendimento, dei concimi chimici, dei pesticidi, delle macchine agricole a petrolio e delle grandi monoculture (Shiva 2002, pp. 174-179).

La terra vive, respira e ha bisogno di nutrimento, come ogni altro essere vivente: l'introduzione dei nuovi concimi chimici, osservò Kumarappa, significava la transitorietà dell'agricoltura, fornendo un immediato risultato ottimale, ma presto impoverendo il terreno, rendendolo sempre più dipendente dalle sostanze chimiche, le piante sempre più deboli e facili vittime dei parassiti e delle malattie. Così facendo si garantiscono grandi profitti all'industria chimica, ma non solo si uccidono gli animali che contribuiscono alla vita e alla fertilità della terra, come gli insetti e i lombrichi, ma anche le secolari conoscenze informali degli agricoltori, come gli accorgimenti nell'accostamento delle piante per sconfiggere i parassiti o aiutare la natura ad essere più fruttuosa, senza incidere dannosamente su di essa.

Kumarappa vide nei nuovi trattori e macchinari per l'agricoltura il presagio della povertà. Il trattore infatti rese inutile il bestiame, perciò destinato al macello; anche la manodopera rurale restava senza lavoro ed essa stessa moriva e continua a morire di fame e miseria (Kumarappa 1958b, pp. 50; 16-17): questo era ed è il destino delle donne dell'India rurale, le quali, da produttrici di vita, nel moderno sistema industriale divengono un peso, poiché il loro lavoro di agricoltura,

silvicoltura e allevamento è svalutato e al contempo penalizzato dall'istituzione dei brevetti delle sementi, dalla rivoluzione verde e dalla rivoluzione bianca (Shiva 2002, pp. 172-173).

Gli animali, in un sistema sempre più industrializzato e spersonalizzato, vivono in condizioni miserabili, costretti in gabbie e sottoposti alla terribile tortura di essere spremuti come macchine per raggiungere il massimo della produttività e infine muoiono precocemente a causa dello sfruttamento estremo. Ma una grande produzione è una magra vincita, osserva Kumarappa, poiché la Natura è sempre pronta a vendicare le sue vittime. Infatti le uova e il latte ricavati con questo genere di sfruttamento perdono il loro reale valore nutritivo:

La massiccia produzione industriale sta ottenendo da un lato persone spezzate, famiglie e comunità disintegrate e suoli, piante e animali indeboliti; dall'altro causa una moltitudine di malattie e un aumento esponenziale dell'assunzione di prodotti chimici per combatterle. Il suolo e la terra sono fattori indispensabili nello studio del decadimento e della ricostruzione della civiltà occidentale. Un'ingente produzione industriale a costo della diversità e della qualità, della personalità umana e, in agricoltura, al costo della qualità e della salute della terra e dell'essere umano, nell'interesse del profitto e dell'economia del lavoro, è la più grande tentazione dei nostri tempi. Ma è una politica dalla vista corta che si concluderà con la fine della civiltà occidentale alla stregua di molte altre civiltà morte del passato (Kumarappa 1958b, p. 63).

L'adesione al vegetarianismo da parte di Kumarappa fu prima di tutto una scelta di semplicità. Egli riconobbe in una dieta non carnea la possibilità di sfamare più persone e, per quanto non ne imponesse l'adozione, la consigliò molto vivamente. La scelta degli alimenti, il calcolo della quantità consumata e l'attenzione per assimilare al completo gli elementi nutritivi offerti da un pasto sono accorgimenti finalizzati a contrastare la diffusa opinione che il pianeta non possa fornire adeguata sussistenza alla popolazione in esponenziale aumento (Victus 2003, pp. 125-126). Kumarappa aderì a questa scelta alimentare anche nel rispetto dell'animale non umano, risentendo dell'influenza tolstoiana e jainista gandhiana, riconoscendo la parità di tutti gli esseri viventi, intimamente interdipendenti tra loro nella ricerca di un equilibrio cosmico e in tensione verso la permanenza.

### **Il principio materno e la saggezza**

Il principio materno è fonte di saggezza: la madre, osserva Kumarappa, prendendosi cura dei figli, dimostra il valore più alto e più vicino all'idea della permanenza, quindi più in linea con l'armonia naturale. Kumarappa dipinge la donna madre secondo una consueta iconografia: dotata di intuizione, è naturalmente più conservativa e convenzionale dell'uomo. Mentre l'uomo è oggettivo, la donna è soggettiva, lavora più facilmente in cooperazione, percepisce più profondamente dell'uomo la spiritualità religiosa e i costumi sociali (Kumarappa 1960, pp. 74-75; Id. 1958a, p. 97). Nelle società primitive la donna regolava il consumo per la sussistenza della famiglia: essa dettava all'uomo quanto era necessario e a questi spettava il compito del soddisfacimento di tali bisogni. Kumarappa tradusse in linguaggio economico il ruolo della donna come "creatrice della domanda" e dell'uomo come "fornitore dell'offerta". Ma tale visione, secondo Victus, è riduttiva e non realistica (Victus 2003, p. 133).

### Alla donna Kumarappa attribuì il potere di cambiare la società:

Oggi – scrive – possiamo parlare di uguaglianza dei sessi e sebbene abbia come risultato la concessione del diritto di voto alle donne nella sfera politica, esse rimangono un mercato eccellente per il consumo di beni industriali. Le donne hanno dimostrato di essere una facile preda delle suggestioni psicologiche prodotte dalla pubblicità. Se le donne si imponessero e diventassero sagge acquirenti, anche se non facessero nient'altro che questo, verificheremo un cambiamento nella varietà dei beni prodotti (Kumarappa, 1960, pp. 76-77).

L’assegnazione alla donna della caratteristica di fragilità (fisica e/o psicologica) è consueta nella costruzione di un immaginario sessista, secondo cui la differenza di genere si riflette anche nella diversità dei ruoli sociali. A parere di Kumarappa la donna, in un contesto sociale distorto dalle esigenze del mercato, era facile preda del consumismo.

Ma qui si intende suggerire una lettura più attenta di quanto espresso dall’economista. Egli osservò un fenomeno sociale avviato con la diffusione dell’atteggiamento consumista: non solo la donna, ma il contadino, il tribale, le antiche comunità di villaggio sono stati sradicati da uno stile di vita armonico con la natura in una nuova società in cui il consumo è prima di tutto indice di status. Se si considera la donna un soggetto “debole”, tali lo sono stati anche i tribali, i contadini, il cosiddetto mondo “in via di sviluppo” che ha abdicato alle antiche culture e tradizioni per trovare collocamento nel miraggio di una società del benessere, non per fisica e naturale predisposizione, ma perché solamente trovando posto nella “società della crescita” avrebbero potuto ottenere riscatto dallo status di “dominati”. (Kumarappa 1951; Id. 1958a, pp. 62-67).

Sottolineando il potere del consumatore nella logica del mercato, Kumarappa sostenne che l’acquisto consapevole di beni prodotti in condizioni di non-sfruttamento, possibilmente realizzati artigianalmente e localmente, era un importante (ma non esclusivo) compito femminile: alla donna è dunque dato il potenziale di modificare la società e le dinamiche economiche (Kumarappa 1960, p. 77). La perdita di significato del principio femminile e materno nella società è causata dalla svalutazione del sapere e del ruolo della donna. Come la Natura è stata smembrata in particelle inerti, prive di anima e manipolabili dallo scienziato, così la prerogativa del sapere è stato strappato alle donne da un’élite di tecnici e scienziati (Shiva 2002, pp. 72-78).

La saggezza e il sapere informale delle donne dei villaggi indiani è definito da Shiva *aranya samskrti*, “cultura della foresta”, poiché dalle foreste esse hanno da sempre tratto i principali mezzi di sostentamento: aria pura, acqua, legname, foraggio per gli animali. La Natura è educatrice della donna, proprio per lo stretto contatto che si instaura tra di esse. La Terra è personificata nella Madre poiché ad essa la donna è legata come il feto al ventre materno (Shiva 2002, pp. 67-70)

L’intimo rapporto di parentela che lega la donna alla Terra e alla Natura è dettato da un vincolo di sussistenza e sacralità: Gaura Devi, difendendo la foresta di Reni dai taglialegna, la definì “la casa materna”. Le donne del movimento *chipko* protessero gli alberi come fratelli o figli, abbracciandoli e frapponendo il proprio corpo tra la lama dell’accetta e il tronco, così come in passato fece Amirta Devi e la popolazione dei *Bishnois*. La forte interdipendenza delle attività svolte dalle donne dei villaggi le dota di un’intuizione ecologica, fa sì che esse

percepiscano un legame vitale con gli alberi e la Natura, riconoscendo in essa non solo fonte della propria sussistenza, ma della vita nella sua totalità. Uno slogan molto ricorrente del movimento *chipko* definì le foreste produttrici di “suolo, aria e acqua pura”, le basi principali della vita (Weber 1987, pp. 39-48; 80-96).

Il potenziale della donna non si arresta all’azione individuale, poiché la sua saggezza è trasmessa con l’esempio alle future generazioni. Kumarappa, ricordando l’esemplarità dell’abnegazione di sua madre, conclude come il principio materno debba costituire un pilastro fondamentale dell’educazione. Il principio femminile è dunque la chiave di volta per la realizzazione del modello economico da egli proposto: non solo si riferisce al principio materno come esempio supremo, ma fa di esso il tramite attraverso cui essere attuato. La donna è custode della cultura di una civiltà, artefice del comportamento dei futuri esseri umani, responsabile della diffusione di una sensibilità spirituale (Kumarappa, 1951, pp. 1-10). Si ricorda ancora come il potenziale riposto nell’educazione delle donne fu valorizzato dal lavoro di una collaboratrice di Kumarappa, l’attivista gandiana Sarala Behn, la quale nel Lakshmi Ashram formò molte giovani donne che divennero poi importanti attiviste *chipko*, tra cui Bimla Behn (Heilemann 2010, pp. 83-98).

### **Navdanja: una strada per la permanenza**

Kumarappa e Shiva condividono la critica allo sviluppo che Shiva ha definito patriarcale, perché mette in ordine gerarchico l’uomo bianco al di sopra dell’uomo di colore, della donna e della Natura. Kumarappa, indiano cristiano, ha dato una contro-risposta alla dominazione culturale e religiosa, proponendo una teologia alternativa in cui Gesù incarna lo spirito più alto della Maternità nella critica a Mammona.

Si è visto che nella costruzione di una sensibilità ambientale in ambito indiano è molto forte l’influenza del retroterra gandiano, per diretto contatto in Kumarappa e per ricorrente riferimento in Shiva. Nella ricostruzione di una spiritualità che è stata tolta all’India in nome dei nuovi culti della civiltà moderna, quali il profitto e la crescita economica, sia Kumarappa che Shiva attingono dalla fertile *imagerie* induista.

In contrasto con l’individualismo e la concorrenzialità tipici di una società fondata sul libero mercato, il principio materno sotto la forma di potenza creativa, di maternità animale e umana, di saggezza e luogo di conservazione e trasmissione della cultura della permanenza, assume il ruolo guida per una nuova concezione del mondo, della società e dell’economia e può rappresentare, con il proprio modello, una soluzione di pace e prosperità.

La costruzione di un universo simbolico alternativo che fa perno sul principio materno è il punto di partenza per rovesciare i “valori” attuali. Tale ricostruzione dell’immaginario è operata dall’ecofemminismo: Vandana Shiva ha scelto di portare *navdanja*, i nove semi, a vessillo della battaglia contro la distruzione del mondo agricolo indiano e contro il conseguente declassamento del ruolo femminile. Dal 1987 il programma di *navdanja* sostiene la biodiversità, promuovendo la raccolta e conservazione di migliaia di semi di specie diverse,

educa il mondo rurale a proteggere l'agricoltura di sussistenza, priva di concimi chimici od ogm, difende il diritto alla vita contro l'istituzione dei brevetti delle sementi e la privatizzazione dell'acqua. *Navdanya* è un movimento condotto da donne e sensibile alle questioni di genere, nel cui ambito Shiva ha fondato l'associazione *Diverse Women for Diversity* (Shiva 2012).

Il seme è il simbolo di potenzialità di vita e di inizio, il punto di partenza su cui riporre le aspettative per il futuro. Dare voce e riconoscere le potenzialità del ruolo della donna in quanto creatrice di vita e di futuro è per Kumarappa il seme della permanenza. L'economia materna di Kumarappa, affiancata al pensiero ecofemminista di Shiva, svolge un compito chiave nella reinterpretazione e riscrittura della società per attribuire alla donna il compito di amministratrice di vita per un dialogo armonico con il cosmo. Non solo, ma propone a tutta l'umanità il principio materno come ideale di amore, cura e mutualità da seguire per la creazione di una società in cui possa essere soddisfatto il *sarvodaya*, il “bene di tutti”. Il passo successivo, così come afferma Dietrich, sarà il superamento del “romanticismo della Maternità in favore di una lotta per un'Economia in cui la Vita e la Sussistenza debbano costituirne il nucleo, e non la Produzione per il Profitto” (Victus 2007, p. ix).

### Bibliografia

Agarwal B., *The Gender and the Environment Debate: Lessons from India*, in “Feminist Studies”, Spring 1992, pp. 119-159.

Avalon A., *Il Potere del Serpente*, trad. F. Pintore, Edizioni Mediterranee, Roma 1980.

Basso P., *Razze schiave e razze signore*, Franco Angeli, Milano 2000.

Corazza C., *La semplicità, il servizio, il villaggio. Riflessioni sull'economia di Tolstoj, Gandhi, Kumarappa*, in “Fa' quel che devi, accada quel che può”. Arte, pensiero, influenza di Lev Tolstoj, a cura di I. Adinolfi, B. Bianchi, Orothes, Napoli 2011, pp. 271-286.

Dietrich D., *Il femminismo in Asia Meridionale e la sua incidenza sulla teologia femminista*, trad. M. A. Sozzi, “Concilium: Rivista Internazionale di Teologia”, 32, n.1, 1996, pp. 155-176.

Gandhi M.K., *Villaggio e autonomia. La non violenza come potere del popolo*, trad. F. della Monica-G. Pucci-C. Vuturo, Quaderni d'Ontignano, Firenze 1982.

Gandhi M.K., *Antiche come le Montagne*, trad. L. P. Maccia, Edizioni Comunità, Milano 1983.

Ghua R., *Prehistory of Indian Environmentalism*, in “Economic and Political Weekly”, n. 1&2, 1992, pp. 57-65.

Heilemann C.M., (Sarala Behn), *A life in two worlds. Autobiography of Mahatma Gandhi's English Disciple*, trans. D. Hopkins, Lakshmi Ashram&Pahar Pothi, Kausani 2010.

Kumarappa J.C., *Public Finance and Our Poverty. The Contribution of Public Finance to the Present Economic State of India*, Navajivan Press, Delhi 1930.

Kumarappa J.C., *Christianity. Its economy and way of life*, Navajivan Publishing House, Delhi 1945a.

Kumarappa J.C., *Practice and Precepts of Jesus*, Navajivan Publishing House, Ahmedabad 1945b.

Kumarappa J.C., *Women and Village Industries*, Wardha, Maganvadi 1951.

Kumarappa J.C., *Economy of Permanence. A quest for a social order based on non-violence*, Akhil Bharat Sarva Seva Sangh, Wardha 1958a.

Kumarappa J.C., *The Cow in Our Economy*, Akhil Bharat Sarva Seva Sangh, Wardha 1958b.

Kumarappa J.C., *Why the village movement? A plea for a village centered economic order in India*, Akhil Bharat Sarva Seva Sangh, Kashi 1960.

Lindley M., J.C. Kumarappa, *Mahatma Gandhi's Economist*, Popular Prakashan, Mumbai 2007.

Merchant C., *La morte della natura*, trad. L. Sosio, Garzanti, Milano 1988.

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

Panikkar K., *Storia della dominazione europea in Asia dal Cinquecento ai nostri giorni*, trad. V. R. di Marmorito, Einaudi, Torino 1958.

Shiva V.-Bandyopadhyay J., *Chipko: Rekindling India's Forest Culture*, "The Ecologist", 17, n. 1, 1987, pp. 23-34.

Shiva V., *Terra Madre. Sopravvivere allo sviluppo*, trad. Marinella Correggia, Utet, Torino 2002.

Shiva V., *Navdanya. Two decades of service to the Earth and Small Farmers*, in *Navdanya brochure* [Website, Navdanya (2012)] disponibile su <http://www.navdanya.org/attachments/Navdanya.pdf>.

Slade M., (Mira Behn), *Dans l'intimité de Gandhi*, trad. F. Didier, Editions Denoël, Paris 1960.

Tolstoj L., *La mia fede*, trad. O. Reggio, Mondadori, Milano 1989.

Tolstoj L., *La Schiavitù del nostro tempo. Scritti sul lavoro e proprietà*, trad. B. Bianchi, Pisa, Biblioteca Franco Serantini 2010.

Torri M., *Storia dell'India*, Laterza, Milano 2010.

*Victus S., Religion and Eco-Economics of Dr. J.C. Kumarappa: Gandhism Redefined*, ISPCK, Delhi 2003.

*Victus S., Jesus and Mother Economy. An Introduction to the Theology of J.C. Kumarappa*, ISPCK, Delhi 2007.

Weber T., *Hugging the Trees: the Story of the Chipko Movement*, Viking, Calcutta 1987.

---

# Le donne, le lotte per la terra e la ricostruzione dei “commons”<sup>1</sup>

---

*di*

*Silvia Federici\**

**Abstract:** This article examines the question of communal land property in Africa and its implications for women's land rights. Among the themes discussed are: the reforms of communal land tenure attempted by the World Bank in the 1990s, the critique of communal land relations that feminist organizations have made on account of their patriarchal discrimination against women, and the simultaneous efforts by landless rural and urban women to appropriate unused plots of public land for subsistence farming. While warning that the feminist attack on communal land ownership may strengthen the neo-liberal drive towards the privatization of land, the article looks at women's reclamation of unused public land for subsistence farming as the path to the constitution of new “commons”.

...quando [nel 1956] i cacciatori uccisero l'ultimo elefante libero nel territorio di Gusii...e, per l'ultima volta, la gente dei dintorni si è servita della carne disponibile, l'evento è stato immortalato in un canto popolare. “la madre delle merci gratuite” è morta a Gesabakwa”. Da allora, le merci hanno iniziato ad essere vendute per denaro così che a chiunque si aspettasse il contrario gli si sarebbe stato ricordato in modo retorico: “non hai sentito che ‘la madre delle merci gratuite’ è morta a Gesabakwa?” (Ogembo 2006, p. VIII).

La questione dei ‘beni comuni’ (*commons*) è oggi un tema importante nella letteratura dei movimenti internazionali per la giustizia sociale, dimostrandosi molto utile per estendere il terreno dell'analisi politica al di là dei confini della lotta salariale. Situata a metà strada tra “pubblico” e “privato”, ma irriducibile ad entrambe le categorie, l'idea dei “commons” esprime una concezione più ampia di proprietà, facente riferimento ai beni sociali - terre, foreste, prati o spazi

---

<sup>1</sup> Il presente saggio è già apparso con il titolo *Women, Land Struggles, and the Reconstruction of the “commons”* in “WorkingUSA. The Journal of Labor and Society”, vol. 14, 3, 2011, pp. 41-46. La traduzione è di Annalisa Zabonati.

\*Silvia Federici è professoressa emerita di Filosofia politica e studi internazionali all'Università Hofstra e un'attivista femminista di lunga data, oltre che una scrittrice. È autrice di molti saggi sulla teoria femminista, le donne e la globalizzazione e i movimenti femministi. Tra i suoi lavori pubblicati: *Revolution at Point Zero. Housework, Reproduction and Feminist Struggle*; *Caliban and the Witch: Women, the Body, and Primitive Accumulation*; *A Thousand Flowers: Social Struggles against Structural Adjustment in African Universities* (coeditor); *Enduring Western Civilization: The Construction of the Concept of the West and its “Others”* (editor).

comunicativi – che una comunità, non lo stato o un privato, possiede, gestisce e controlla collettivamente. Al contrario del “pubblico,” che presuppone l’esistenza dell’economia di mercato e della proprietà privata ed è “tipicamente amministrato dallo stato (Anton 2000, p. 4), l’idea dei “commons” evoca immagini di intensa cooperazione sociale. Inoltre, questo concetto ci permette di ripensare la storia della lotta di classe in modo che la resistenza delle popolazioni indigene all’espropriazione coloniale nelle Americhe può essere associata alla resistenza contadina alle recinzioni in Inghilterra, e le odierne lotte dei contadini in India possono essere collegate alle lotte per i programmi contro la proprietà intellettuale da parte del movimento per i sistemi informatici liberi. Perché, dopo tutto, tutti sono “commoners” (Caffentzis 1995; De Angelis 2007; Linebaugh 2008).

Tuttavia, come per veri “commons”, il concetto in sé è stato oggetto di molte manipolazioni e appropriazioni, soprattutto da parte di quelle istituzioni che hanno fatto dell’abolizione della proprietà comune la loro missione. Per esempio, la definizione da parte della Banca mondiale di mari, risorse idriche e foreste come ‘beni comuni globali’ (*global commons*) è servita a legittimare una nuova ondata di recinzioni, presumibilmente attuate nell’interesse della “conservazione” che però hanno cacciato le popolazioni aborigene dalle loro terre, limitandone l’accesso a chi poteva pagare. Allo stesso modo, la Banca mondiale in Africa ha promosso una serie di riforme dei sistemi di proprietà terriera a base comunitaria che sembrano voler garantire un’allocazione più equa delle terre comuni, ma in realtà promuovono interessi commerciali e riducono le risorse che la popolazione può utilizzare. Un ulteriore problema è rappresentato dal fatto che con l’espandersi dei rapporti capitalistici, i “commons” esistenti sono diventati motivo di molte delle divisioni e disparità che troviamo anche nel resto della società. Perciò, non solo i “commons” non devono essere visti come realtà non problematiche, come suggerisce l’epigrafe all’inizio di questo paragrafo, ma è necessario riconoscere che specialmente quando coinvolgono la gestione condivisa delle risorse naturali, essi possono diventare un terreno di conflitto che le istituzioni finanziarie internazionali sfruttano per i loro fini. Quali sono questi conflitti e cosa ci dicono sulla realtà dei “commons”?

In risposta a queste domande, analizzo due forme di lotta che le donne in Africa stanno conducendo e che hanno un impatto diretto sul futuro delle terre comuni. La prima è quella del movimento delle donne per il diritto alla terra, che si è sviluppato negli anni ‘90 e ha dichiarato la sua opposizione al possesso consuetudinario delle terre perché di stampo patriarcale e discriminatorio nei confronti delle donne. La seconda, è quella delle donne che, in aree urbane, in contrasto con la tendenza alla privatizzazione, si appropriano di appezzamenti di terreno pubblico per coltivarli e garantire la sussistenza alle loro famiglie.

Cito queste lotte perché da esse possiamo apprendere molte cose riguardo agli interessi che oggi determinano i rapporti della popolazioni Africane con i beni comuni e sul ruolo che le questioni di genere svolgono in questo processo. Esse dimostrano che l’egalitarismo è per i “commons” una questione di sopravvivenza, poiché l’esistenza di rapporti di potere ineguali spianano la via ad interventi esterni e all’esproprio. In particolare esse dimostrano che le disparità di genere producono dinamiche che consolidano il dominio del mercato sui rapporti agrari, poiché esse

indeboliscono la solidarietà tra donne e uomini di fronte dell'attacco di cui i "commons" sono oggetto da parte delle imprese, dello stato, e delle istituzioni internazionali. Esse inoltre inducono molte donne a chiedere un rafforzamento dei meccanismi legislativi che regolamentano la privatizzazione delle terre (Adoko and Levine 2005; Tripp 2004; Wanyeki 2003). Questa è una lezione a cui i movimenti di giustizia sociale devono fare attenzione, se i "commons" non devono rimanere puri ideali, ma diventare un obiettivo per cui lottare. Questi stessi movimenti possono imparare dall'esempio delle molte donne che, invece di rivolgersi alla legge, optano per l'azione diretta, e si appropriano e coltivano terre di proprietà pubblica, sovvertendo così il tentativo neoliberista di erigere una barriera monetaria attorno alle risorse naturali e riaffermando invece il principio che la Terra è il nostro bene comune.

### **L'Africa, tuttora la terra dei "commons"**

L'Africa è un caso paradigmatico per un discorso sulla proprietà comunale delle terre, che è il fondamento materiale di ogni altro bene comune (boschi, foreste, acque), in quanto è la regione in cui questa forma di proprietà è sopravvissuta più a lungo che in ogni altra parte del mondo, nonostante i ripetuti tentativi di mettere fine a questo "scandalo". Come scrive Liz Alden Wily, un' "esperta in materia di proprietà terriera e sviluppo rurale" a Nairobi:

...nonostante un secolo di decisa penetrazione dell'ideologia e della legislazione promuoventi il possesso non consuetudinario [delle terre]...il possesso non registrato e consuetudinario non solo persiste, ma è di gran lunga la più estesa forma di proprietà nella regione. Nessuna delle strategie adottate per ignorarlo o diminuirlo ha avuto successo (Wily 2001, 85).

Infatti, la maggior parte della popolazione rurale dell'Africa vive nell'ambito di sistemi di proprietà terriera su basi comunali<sup>2</sup>, benché possano anche avere diritti individuali alla terra ai sensi delle leggi vigenti, poiché molti paesi africani hanno regimi legali duali o plurimi (Cotula; Camilla-Ced 2004, p. 2).

Tuttavia, i "commons" africani contemporanei assomigliano poco ai modelli "tradizionali", per quanto possiamo ricostruirli dalle testimonianze orali e da ciò che sappiamo delle società africane precoloniali<sup>3</sup>. Come è documentato da un'ampia letteratura, il passaggio da una coltivazione di sussistenza a colture destinate al mercato e l'introduzione coloniale di regimi di proprietà privata, basati sull'intestazione e la recinzione di patrimoni individuali, hanno minato in misura

---

<sup>2</sup> Il diritto consuetudinario è il complesso delle tradizioni che hanno governato la vita, la gestione e la distribuzione della terra nelle società dell'Africa precoloniale. Nella maggior parte dei paesi africani è ancora parte del sistema legale e coesiste con le leggi vigenti e spesso con la legge britannica e con la legge della Sharia.

<sup>3</sup> Un esempio di come i diritti consuetudinari sono stati ricostruiti è quello della G.S. Snell's Nandi Customary Law (Snell 1986). Un antropologo britannico, Snell, condusse delle ampie interviste con i capi locali, cercando di accettare come fossero cambiate le leggi sotto il dominio coloniale britannico. Egli ha evidenziato che nel tempo il diritto consuetudinario è evoluto verso codificazioni statiche. Data l'abbondanza di terre e di altre risorse le prescrizioni originarie erano molto flessibili e non c'era bisogno di particolari dettagli.

crescente quello che era stato “un modello egalitario di organizzazione sociale” (Laesthaeghe 1989b, p. 51; Snell 1986, pp. 108,112–3). La decolonizzazione non ha invertito questa tendenza. Che l’obiettivo fosse lo sviluppo capitalistico o socialista, le nazioni africane indipendenti contribuirono a scardinare il sistema delle terre comuni, facendo di tutta la terra una proprietà dello stato, e stabilendo il suo diritto ad appropriarsi della terra per progetti pubblici. Il risultato di queste tendenze è stato, già a partire dalla fine degli anni ‘70, un aumento dei senza-terra nelle aree rurali e un’accentuazione delle differenze di classe.

Che siano state le donne a subire i danni maggiori conseguenti a questi sviluppi, tutti lo riconoscono. Nella misura in cui la terra ha acquistato più valore ed è diventata più scarsa, si sono adottate nuove regole per limitare l’accesso ad essa, cosa che era sempre stata garantita nei sistemi tradizionali. Tornerò in seguito su questo punto. Qui voglio sottolineare che la “crisi del debito” degli anni ‘80 e la conseguente liberalizzazione delle economie politiche africane rappresentarono un punto di svolta per i rapporti di proprietà. La Banca mondiale e altre istituzioni capitalistiche internazionali hanno visto nella crisi un’occasione storica per mettere fine ai sistemi africani di proprietà comunitaria della terra, ai loro occhi l’ostacolo principale allo sviluppo delle relazioni capitalistiche nella regione (World Bank 1989).

Le terre in Africa “devono essere recintate e i diritti tradizionali di uso, accesso e pascolo deve estinguersi”, così scriveva il “London Economist” nel *Nigeria Survey* del 3 maggio 1986. Attualmente, lamentava l’“Economist”, gli investitori devono negoziare con le comunità “per ogni albero, per il diritto alla legna da ardere, per il pascolo delle capre delle donne, per la tombe degli antenati” (Federici 1992, p. 304). Non sorprende quindi che la privatizzazione delle terre sia stato il primo obiettivo dei Programmi di Aggiustamento Strutturale imposti ai paesi africani dal Fondo Monetario Internazionale e dalla Banca mondiale (Caffentzis 1995, p. 28). La premessa principale di tutte le ‘condizioni’ imposte da questi programmi – il passaggio da un’agricoltura finalizzata alla produzione di cibo a quella orientata all’exportazione, l’apertura agli investimenti stranieri delle terre africane, la priorità accordata alle coltivazioni a scopo commerciale a scapito dell’agricoltura di sussistenza – era l’attuazione di un grosso processo di privatizzazione, che avrebbe dovuto formalizzare i rapporti di proprietà terriera mediante l’intestazione e la registrazione individuali.

Tuttavia, questa aspettativa si è realizzata solo in parte. Si è verificata una nuova “spartizione dell’Africa” e una corsa all’accaparramento delle terre, tutt’ora in corso, che ha espropriato i migliori “commons” africani, i più fertili, i più ricchi di minerali, trasferendoli alle imprese commerciali. Tuttavia, ancora negli anni ‘90, solo una piccola percentuale delle terre a regime comunitario africane erano state registrate (in alcune aree, meno dell’1%), poiché i piccoli coltivatori non ne vedevano il bisogno, presumendo di possedere già la terra e non essendo disposti a pagare le commissioni e le tasse elevate necessarie per le registrazioni e le assegnazioni dei titoli individuali (Juireman 2006, p. 7). Sembra inoltre che la popolazione abbia opposto resistenza al “conferimento di tutti i diritti [alla terra] ad un’unica persona” (Adoko-Levie 2005, p. 6). Peggio ancora, dal punto di vista degli investitori, anche in quelle aree in cui la terra era stata registrata, gli abitanti

hanno continuato a osservare le regole consuetudinarie perché non potevano convincersi che la terra non fosse un bene collettivo (Ogolla and Mugabe 1996, pp.102-103).

In seguito a questi esiti, e consapevoli di una crescente mobilitazione contadina, dentro e fuori l'Africa, diretta all'occupazione delle terre, i governi africani e la Banca mondiale, a partire dagli anni '90, hanno adottato una via meno conflittuale alla privatizzazione. Confidando che il compito della privatizzazione fondiaria potesse essere lasciato in gran parte al mercato, hanno adottato un modello di riforma che riconosce il diritto alla proprietà comunitaria, ma allo stesso tempo garantisce che il processo di alienazione della terra e la formazione di un mercato fondiario possano continuare e in effetti espandersi, specialmente nel caso dei terreni di migliore qualità (Tripp 2005, p. 11; Yoshida 2005, p. 141).

Già realizzata in varie forme in diversi paesi africani e promossa nel modo consueto della Banca mondiale come una "politica di sviluppo rurale a favore dei poveri", la nuova riforma si basa su quattro innovazioni. Essa decentralizza l'amministrazione e la gestione delle terre comuni, collocandole nelle mani di "commissioni" nominate per via politica o elette dai "consigli di villaggio", dipendenti comunque dal governo centrale. Si è poi introdotta la "proprietà di gruppo", così che la terra può essere registrata sia a nome delle associazioni fondiarie che dei singoli individui. Ciò rende possibile agli enti o alle associazioni di gestione locale di vendere le terre a soggetti esterni per progetti commerciali, a condizione che ciò avvenga nella forma di "joint ventures" (Alden Wily 2001, p. 88; Cotula; Camilla-Ced 2004, p. 5). In sostanza è stato ideato un sistema a doppio binario che evita uno scontro frontale con i piccoli coltivatori e consente all'élite capitalistica locale di perseguire i propri interessi e di aprire la via agli investimenti stranieri.

Le nuove riforme agrarie contengono anche disposizioni contro la discriminazione di genere, per esempio attraverso l'estensione del diritto di proprietà ad entrambi i coniugi (Alden Wily 2001, pp. 92-93). L'egualanza di genere è un tema chiave nella promozione ideologica della riforma. Tuttavia, le disposizioni adottate non sono state accolte con favore dalle numerose organizzazioni femminili che si sono formate negli anni '90 per promuovere il diritto delle donne alla terra. Queste organizzazioni lamentano il fatto che ponendo il potere decisionale riguardo alla gestione delle terre nelle mani di gruppi locali e convalidando le usanze locali, queste riforme espongono le donne ad abusi. Ciò che queste organizzazioni chiedono invece è che il possesso consuetudinario sia sradicato e che si adotti un sistema di diritti basato su riforme giuridiche e legislative in modo che le donne possano acquistare, possedere, vendere e ottenere la proprietà della terra, tutti diritti questi, esse sostengono, che nei regimi consuetudinari le donne possono ottenere solo guadagnandosi la benevolenza degli uomini (Tripp 2005, p. 2).

In un dettagliato articolo su questo tema, la femminista ugandese Aili Mary Tripp difende questa strategia, sostenendo che essa rispecchia la posizione prevalente nelle organizzazioni femminili, specialmente in Africa orientale, e che ha ottenuto anche il sostegno di alcuni gruppi dediti alla pastorizia. Tripp ammette che i gruppi che si mobilitano per il diritto delle donne alla terra sono accusati di

essere strumentalizzati per promuovere i progetti degli investitori stranieri (Tripp 2005, p. 13). Infatti, attualmente in Africa, l'idea che il consolidamento della proprietà privata possa beneficiare le donne e che la proprietà consuetudinaria possa essere abolita senza serie conseguenze per la sussistenza delle popolazioni rurali e urbane è una questione ampiamente dibattuta (Manji 2006; Yoshida 2005, p. 148).

Nonostante le differenze, comunque, c'è consenso sul fatto che la discriminazione che le donne subiscono nei regimi consuetudinari ha meno a che fare con la "tradizione" che con le pressioni esercitate dalla commercializzazione dell'agricoltura e la conseguente perdita delle terre comuni.

### **Donne, diritto consuetudinario e la mascolinizzazione dei "commons"**

Così come accade oggi, anche nel periodo precoloniale il diritto consuetudinario ha privilegiato gli uomini riguardo alla proprietà e alla gestione della terra, in base all'assunto che le donne si sarebbero sposate, avrebbero lasciato la comunità, e che la terra della comunità doveva essere protetta (Tripp 2004, p. 2, 10; Wanyeki 2003). Così, nonostante le diversità delle situazioni, sia che vigesse il sistema matrilineare o patrilineare, o fossero presenti altri fattori storici e culturali, anche in epoca precoloniale l'accesso alla terra da parte delle donne si dava tramite le loro relazioni matrimoniali e di parentela.

La "proprietà", comunque, aveva un significato molto diverso da quello che ha nei sistemi legali odierni, poiché il diritto consuetudinario si basava "su un principio di inclusione" piuttosto che di esclusione (Barrow 1996, p. 264). Il proprietario aveva il diritto di tenere la terra in custodia per gli altri componenti della famiglia, incluse le generazioni a venire. La proprietà non conferiva la titolarità assoluta o il diritto di vendita. Perciò le donne, o attraverso le proprie famiglie o i propri mariti, avevano sempre campi propri, coltivazioni proprie, e controllavano i proventi delle vendite dei loro prodotti agricoli (Wanyeki 2003, pp. 187-188).

Le cose sono cambiate con la commercializzazione dell'agricoltura e l'avvio della produzione per il mercato internazionale. Di regola, più la domanda di terra è aumentata, più stringenti si sono fatti i "vincoli [posti] all'accesso delle donne ad essa" (Tripp 2005, p. 2). Diverse strategie sono state messe in atto a questo scopo. In alcune parti dell'Africa orientale gli uomini si sono rifiutati di pagare il "prezzo della sposa", optando per matrimoni attuati mediante la "fuga d'amore" che facilita lo scioglimento delle relazioni con le mogli, negando loro il consueto trasferimento o dono di terra. Uno studio condotto a Gusii (Kenia sud-occidentale) ha dimostrato che, a partire dagli anni '80, l'80% dei matrimoni sono stati contratti in seguito a "fughe d'amore" e la conseguente formazione di "un'intera categoria di donne senza terra", cosa che mai era accaduta prima nella regione (Gray and Kevane 1999; Hakansson 1986, 1988). Uno studio simile ha verificato che in un villaggio ruandese, alla fine degli anni '90, due terzi delle coppie si erano sposate senza il pagamento del prezzo della sposa, poiché senza di esso le mogli non avevano il diritto di rivendicare la terra e in ogni momento si poteva chiedere loro di lasciare la casa dei mariti (Gray-Kevane 1999, p. 21).

Un'altra tattica usata per negare alle donne il diritto alla terra è stata la ridefinizione di ciò che costituisce la parentela e di chi perciò "appartiene" al clan e chi no. Come ha dimostrato il recente conflitto nella Rift Valley in Kenia, la politica dell' "alterità" e "appartenenza" sono state usate per espellere differenti gruppi etnici o religiosi dalle terre. La stessa politica è stata usata per limitare l'accesso delle donne alle terre, definendo le mogli componenti estranei e non-membri della famiglia. Accuse di stregoneria – l'estrema strategia dell' "alterità" – sono servite a questo scopo (Federici 2008). In Mozambico, in anni recenti, le donne che hanno insistito nel rivendicare la terra dei loro mariti defunti o la loro parte dei raccolti, sono state accusate di essere streghe e di aver ucciso i mariti per ereditarne le proprietà (Bonate 2003, pp.115; 122).

Le terre e le coltivazioni sono state riclassificate – con conseguente aumento del loro valore monetario – per dimostrare che gli uomini erano gli unici a poterle possedere (Gray and Kevane 1999, p. 22). Tuttavia, a parte questi espedienti, l'accesso delle donne alla terra è sempre più precario perché il sistema legale binario permette agli uomini di spogliare le donne dei loro diritti. Come spiegano Judy Adoko e Simone Levine del Land and Equity Movement in Uganda:

...il fatto che tradizionalmente una donna si guadagni l'accesso alla terra attraverso il marito è ora (deliberatamente) confuso con la nozione di proprietà individuale. Perciò "gli uomini reclamano ora un diritto che non hanno mai avuto con le norme consuetudinarie", come vendere la terra senza consultare la famiglia o anche le mogli (Adoko-Levine 2005, p. 11).

Le vedove, le divorziate e le donne senza figli maschi sono state particolarmente penalizzate. In molti casi le vedove non possono mantenere nemmeno la proprietà che avevano acquisito insieme i mariti (Gray-Kevane 1999, p. 18) poiché sono minacciate di espropriazione dai parenti del marito i quali possono rivendicare ciò che egli possedeva, facendo qualche concessione solo nel caso la vedova abbia figli maschi e conservi la proprietà a loro nome (Programma della Rete di Genere della Tanzania 1997; Tripp 2004, Wanyeki 2003, p. 267).

La letteratura sui "diritti alla terra" delle donne è piena di casi di vedove private delle loro proprietà e costrette a lasciare le loro case dai parenti del deceduto. In un caso tipico, una vedova aveva appena sepolto il marito quando dovette lottare con i parenti che cercavano di raccogliere le patate nel campo del fratello morto, nonostante chiedesse che gliene lasciassero un po' per i figli. In un altro caso, una vedova ugandiana scoprì che i parenti del marito avevano venduto la sua terra solo quando il nuovo acquirente andò a sfrattarla (Kimani 2008, p. 10). Mary Kimani riferisce che in Tanzania più di un terzo delle vedove perdono l'accesso alla terra di famiglia quando il marito muore. Anche le donne nelle famiglie poligamiche sono penalizzate perché gli uomini normalmente registrano solo una moglie, così che in caso di divorzio o morte le altre mogli non hanno diritti.

Non c'è dubbio quindi, che il diritto consuetudinario, come definito attualmente, discriminò contro le donne, nonostante rappresentino la maggioranza di coloro che in Africa si dedicano alla coltivazione, siano le maggiori produttrici di cibo – in molti paesi provvedono il 70% del cibo consumato dalle popolazioni – e che svolgono la maggioranza dei compiti agricoli: semina, diserbo, raccolta, conservazione, preparazione e vendita (Snyder-Tadesse 1995, p. 17).

A causa di queste contraddizioni, la posizione delle donne nei regimi comunitari africani è stata paragonata a quella dei “serve” o “schiave”, poiché da loro ci si aspetta che svolgano vari lavori non pagati per gli uomini della famiglia, senza avere il controllo sulle terre che coltivano né garanzia di accesso ad esse (Bikaabo and Ssenkumba 2003, p. 262; Palmer 2002).

La mancanza di controllo sulla terra implica per le donne anche la mancanza di controllo sulla propria sessualità e funzioni riproduttive. L'accesso alla terra è spesso condizionato a un comportamento sessuale irreprensibile e, allo stesso tempo, alla disponibilità ad accettare le relazioni extraconiugali del marito e, cosa più importante, è condizionata alla capacità di avere dei figli maschi (Palmer 2002, p. 263). Alcune donne hanno più figli di quanti ne desiderino nella speranza di avere un accesso più sicuro alla terra. Più in generale, la mancanza di controllo sulla terra impedisce alle contadine di essere autonome e diminuisce la loro forza contrattuale in famiglia, rendendole più vulnerabili alle molestie sessuali e alla violenza domestica (Palmer 2002, p. 246). Ha inoltre gravi implicazioni per la sicurezza alimentare. Le donne sono quelle che maggiormente provvedono alla sussistenza. In un ambiente economico in cui il cibo è esportato, la terra è sottratta all'agricoltura dall'industria mineraria e altre imprese commerciali o è destinata a coltivazioni non edibili, e le istituzioni internazionali premono sui governi africani per indurli ad importare i prodotti principali, le loro attività agricole sono essenziali per la sopravvivenza della gente.

### **La terra è un diritto delle donne: il Movimento delle Donne per la privatizzazione della terra**

In questa situazione, non sorprende che la questione del rapporto tra le donne, la terra e la sua gestione collettiva sia diventata un tema centrale della politica femminista africana. Ma è stata la campagna delle Nazioni Unite per i diritti delle donne ad aver posto la questione della terra nell'agenda femminista, non solo in Africa (Tripp 2004; Wanyeki 2003). Movimenti simili a quelli che si sono formati in Africa negli anni '90 si sono sviluppati anche in America Latina, con strategie e rivendicazioni simili (Deere-León 2001). A cominciare dagli anni '90, i responsabili politici dei piani di sviluppo a livello internazionale hanno concluso che molti schemi di sviluppo rurale destinati a incrementare la produzione agricola per il mercato erano falliti perché avevano “ignorato il contributo delle donne”.

Avevano dato per scontato che i contadini maschi avrebbero potuto facilmente reclutare le proprie mogli come lavoratrici non pagate, trascurando il fatto che le donne africane hanno sempre svolto le proprie attività economiche, separate da quelle dei mariti e che la mancanza di accesso sicuro alla terra e alle altre risorse le rendeva ancor più riluttanti a lavorare gratuitamente per i loro mariti. Indubbiamente, la campagna delle Nazioni Unite per i diritti delle donne si proponeva di rimediare a questa situazione; unendo i suoi sforzi a quelli della Banca mondiale, che negli stessi anni stava scoprendo le donne e la necessità di includere la questione del genere nei suoi progetti. Pertanto, l'importanza data al tema della terra alla Conferenza di Pechino del 1995 è stata come una scintilla per i movimenti dei diritti delle donne alla terra in tutto il pianeta.

Anche in Africa è stato grazie al sostegno delle organizzazioni delle Nazioni Unite e delle organizzazioni non governative (ONG) che il movimento dei diritti delle donne alla terra ha ricevuto un notevole impulso nell'ultimo decennio. Si sono formate numerose organizzazioni, si sono tenute conferenze, seminari e sono apparse pubblicazioni sui diritti delle donne alla terra. Al tempo stesso le donne che se lo potevano permettere hanno raccolto risorse per acquistare terre – spesso usando i sistemi informali di risparmio femminili– non volendo trovarsi espropriate in caso di morte dei propri mariti.

Finora, nonostante il sostegno istituzionale, il movimento ha ottenuto scarsi successi, che sono stati “più declamati che reali” (Alden Wily 2001, p. 85). Solo in Etiopia e in Eritrea le donne sono diventate “proprietarie della terra che coltivano” (Alden Wily 2001). Tuttavia, anche qui il movimento ha dovuto affrontare una dura battaglia. Infatti, anche quando le leggi statali rafforzano i diritti delle donne, ci sono resistenze alla loro attuazione. Quanto radicata sia l'opposizione alla concessione del diritto alla terra alle donne lo rivela il fatto che una mobilitazione di associazioni di donne in Uganda non è riuscita a introdurre una clausola, riguardante la comproprietà della terra tra marito e moglie nella Legge sulla Terra del 1998. Questa sconfitta, in cui il presidente Museveni ha svolto un ruolo cruciale, può spiegare perché molte donne insistono con determinazione sulla necessità di norme giuridiche e costituzionali più stringenti (Tripp 2005, p. 9).

Il problema, tuttavia, è che sostenendo leggi che consolidano la proprietà privata e sopprimono quella comune, le organizzazioni per il diritto delle donne alla terra rafforzano quello stesso programma di liberalizzazione economica che è servito a trasferire migliaia di acri di terra africana agli investitori stranieri, privandone milioni di contadini, molti dei quali sono donne.

Come scrive Ambreena Manji, in *The Politics of Land Reform in Africa* (2006), cercando il cambiamento sociale attraverso la riforma giuridica della proprietà fondiaria, il movimento per i diritti delle donne alla terra ha accolto il linguaggio delle istituzioni finanziarie internazionali e ha contribuito a far dimenticare la questione della redistribuzione delle terre – la rivendicazione più importante da parte degli africani dalla fine del colonialismo. Ha anche sottoscritto l'uso che le istituzioni finanziarie internazionali stanno facendo della legge come strumento della globalizzazione delle relazioni capitalistiche e l'assoggettamento delle comunità africane al controllo di una struttura di potere transnazionale (Manji 2006, pp. 99 ss.).

Ciò che suggerisce Manji è che le donne africane dovrebbero lottare per avere più terra piuttosto che per avere più leggi; perché rafforzare la proprietà individuale della terra è di scarsa utilità quando la mancanza di terra diventa una condizione generale. Manji non è isolata nella sua critica. È diffusa la sensazione che la campagna per i diritti delle donne alla terra rappresenti gli interessi e il punto di vista di un gruppo limitato di donne istruite, benestanti, urbanizzate, appartenenti alla classe media, che hanno il denaro per comperare la terra, pagare le tasse per acquisire il titolo legale alla proprietà, e magari investire in qualche attività commerciale agricola (Moyo 2007; Palmer 2002).

Vi è inoltre la preoccupazione giustificata che eliminare ciò che rimane della gestione comune delle terre possa lacerare le società africane e intensificare le

dispute riguardanti terra. Per la maggioranza delle popolazioni africane, specialmente per le donne, la terra è il mezzo di produzione e sussistenza principale. È il “sistema di sicurezza sociale” dell’Africa, più importante di quanto lo siano il denaro e i salari per gli americani e gli europei, che si sono abituati a relazioni monetarie precarie e astratte. Avere della terra al villaggio o la prospettiva di averne alla fine di una vita lavorativa, spesso spesa lontano dal villaggio, per molti rappresenta la differenza tra la vita e la morte o, in misura crescente, tra la vita in Africa e l’emigrazione. Non sorprende, dunque, che i conflitti per la terra siano tra i più accesi, i più feroci, spesso simili a vere guerre. In questo contesto, una questione cruciale è se una riforma giuridica che promuova la privatizzazione non possa peggiorare la posizione sociale/economica delle contadine, che rappresentano quella parte della popolazione che è più direttamente toccata. Si tratta di una questione importante, anche perché il possesso delle terre comuni in molti casi comporta l’accesso ad una ampia gamma di risorse, come gli alberi – la “cassa di risparmio” della pastorizia – i pascoli, le foreste, i laghi, gli stagni (Barrow 1996, p. 267).

È significativo che, sia individualmente sia attraverso le loro organizzazioni, le donne delle zone rurali abbiano dimostrato scarso interesse per la proprietà formale della terra, in gran parte per le stesse ragioni per cui i contadini maschi non hanno dato importanza ai titoli legali e alla registrazione. Le donne rurali sanno che la terra è scarsa, che appartiene alla comunità, e che solo le persone facoltose possono comprarla e non vogliono né possono pagare le tasse che comporta la proprietà formale. Perciò, sebbene siano essenzialmente interessate ad avere più terra e maggiore sicurezza, non pensano alla titolarità individuale come un mezzo per ottenerla. Alcune donne, inoltre, temono che i propri mariti si sentano minacciati da un loro eventuale acquisto di terra, considerandolo un attacco al loro potere.

Alla luce di queste resistenze, alcune organizzazioni femminili pensano di poter negoziare molto di più lavorando all’ “interno” del sistema delle leggi consuetudinarie e fuori dal sistema dei “diritti”, allo stesso tempo impegnandosi in campagne educative per cambiare le relazioni di potere alla base. Come hanno affermato le teoriche politiche Bikaako e Ssenkumba: “La soluzione sembra risiedere in un compromesso – lunghi dall’abolizione completa del diritto e dalle pratiche consuetudinarie e lunghi dal lasciare la terra al mercato” (2003, p. 276).

Presumibilmente, aumentando la partecipazione delle donne nei comitati rurali e nei processi decisionali, si puo’ ottenere molto senza ricorrere a politiche che rischiano di espropriare la maggior parte delle agricoltrici. Tuttavia, se avanza il processo di commercializzazione della terra e la sua redistribuzione rimane lettera morta, è improbabile che negoziati portati avanti a livello comunitario possano dare una maggiore sicurezza alle donne riguardo all’uso e al possesso della terra. Il problema di fondo, infatti, è che i “commons” diminuiscono mentre la premessa per una via pacifica all’egalitarismo comunitario è avere a disposizione più terra.

### **Le donne contro le recinzioni: l’appropriazione della terra e la coltivazione urbana in Africa**

Quale è dunque il destino delle terre comunitarie in Africa dal punto di vista delle donne? La continua privatizzazione e mascolinizzazione dei beni comuni

sono da considerarsi inevitabili dati gli attuali rapporti di forza nelle aree rurali? Indubbiamente, come i recenti massacri in Kenya e in Sud Africa hanno dimostrato, il quadro non è ottimistico. Come dice un proverbio africano: “Quando gli elefanti combattono, l’erba viene calpestata”, il che significa: come possono le donne acquisire della terra se le loro comunità sono distrutte perché la competizione per la terra porta la popolazione alla disperazione? Le dispute sulla terra e le espropriazioni sono anche le ragioni delle caccie alle streghe che hanno avuto luogo in Africa negli anni ‘80 e ‘90, in concomitanza con l’“aggiustamento” delle economie africane (Federici 2008; Heinfelaar 2007; Ogumbo 2006).

In questa situazione, è chiaro da un punto vista femminista che è necessaria anzitutto un’ampia mobilitazione per affermare il potere delle donne in ogni sfera della vita: salute, istruzione, lavoro di riproduzione, e per assicurare loro l’accesso alla terra. In sua assenza, ogni conquista sarebbe temporanea e molto difficile da ottenere. Nel frattempo un diverso tipo di lotta si è manifestato che è stato ignorato sia dalla letteratura che dalle iniziative che si muovono su questo terreno, che per lo più è dominato da Ong che hanno appoggi istituzionali e lavorano in una cornice neoliberale.

Mentre le organizzazioni che rivendicano il diritto delle donne alla terra hanno cercato di ottenere leggi più stringenti in appoggio alla proprietà privata, dei movimenti rurali si sono sviluppati in Africa che si oppongono agli espropri e alla privatizzazione della terra con le occupazioni. Un esempio è il Movimento dei Senzaterra in Sud Africa che si è sviluppato negli ultimi sei anni e la cui spina dorsale è costituita da donne e giovani. Mentre negoziava con il governo perché si realizzasse una riforma redistributiva delle terre, il movimento ha favorito l’occupazione delle terre, come è previsto nel suo Programma del 2004, che include una “Campagna per Riprendersi la Terra” (Xezwi 2005, pp.185-7). Movimenti rurali che usano la tattica dell’azione diretta sono sorti anche in altre parti dell’Africa meridionale, come ad esempio in Zimbabwe (Moyo 2007, pp. 16-18). Tuttavia, forse il movimento per la terra più significativo è uno che non assume questa denominazione, presentandosi come un insieme di iniziative spontanee e separate. Tale è il “movimento” delle donne senza terra che sono emigrate nelle città e con la tattica dell’azione diretta si appropriano e coltivano appezzamenti non usati di terra pubblica.

Non si tratta di una novità. La cultura comunitaria è così radicata nelle società africane che anche oggi, dopo decenni di commercializzazione, si accetta un uso dello spazio pubblico che sarebbe impensabile in Europa o negli Stati Uniti. Non solo la vendita sui cigli delle strade è la norma, ma anche la coltivazione nei campus universitari; in alcune università della Nigeria meridionale, per esempio, in certe parti dell’anno, si possono vedere mucche che pascolano nei campus prima di essere portate al mercato.

Le donne, che sono la maggioranza dei coltivatori di sussistenza, hanno sempre coltivato ogni appezzamento di terra disponibile e, a partire dagli anni ‘80, in seguito al deterioramento delle condizioni economiche, questa pratica si è ulteriormente diffusa, in particolare nelle aree urbane in cui molte sono emigrate. La coltivazione urbana è diventata un’attività economica importante per le donne senza terra e anche per alcuni uomini. Ad Accra (Ghana), gli orti urbani forniscono

il 90% delle verdure. A Dar Es Salaam (Tanzania), un adulto su cinque produce frutta o verdura. In Guinea Bissau, nella capitale e in altre città, le donne agli inizi degli anni '80 hanno incominciato a circondare le loro case con orti, piantando manioca e alberi da frutta, preferendo rinunciare in tempi di scarsità ai guadagni che potevano ottenere con la vendita, per assicurare cibo sufficiente alla propria famiglia (Galli e Funk 1995, pp. 20-21). Anche nella Repubblica Democratica del Congo c'è stata un'esplosione di "rurbanizzazione". Come lo descrive Theodore Trefon, "la manioca si pianta dovunque in città, mentre le capre pascolano lungo uno dei viali principali, considerato gli Champs Elysées di Kinshasa" (Trefon 2002, p. 490). Questa immagine è confermata anche da Christa Wichterich. Definendo la coltivazione di sussistenza e gli orti urbani come l' "economia della pentola", Wichterich scrive:

C'erano cipolle e alberi di papaya al posto di bordi fioriti di fronte alle abitazioni dei dipendenti pubblici sottopagati a Dar Es Salaam; polli e banani nei cortili di Lusaka; verdure sulle ampie corsie centrali delle arterie principali di Kampala, e specialmente di Kinshasa, dove il sistema di approvvigionamento alimentare è ampiamente colllassato.... [Anche] nelle città [keniane] le parti verdi delle strade, davanti ai giardini e ai siti abbandonati erano immediatamente occupate con mais, piante, sukum wikki, il tipo di cavolo più comune [che letteralmente significa "superba la settimana"] (Wichterich 2000, p. 73).

La maggior parte delle terre che le donne coltivano è pubblica, oppure si tratta di terreni privati di cui si sono appropriate, lungo le strade, i binari, nei parchi senza chiedere a nessuno il permesso o senza pagare un affitto. In questo senso, possiamo dire che questa terra è l'inizio di un "common", in quanto la sua appropriazione produce una relazione differente di quella che usualmente si ha con lo spazio pubblico. È una relazione di gestione e responsabilità dirette che ripristina la simbiosi degli abitanti con l'ambiente naturale.

Tenere i terreni puliti e coltivati è un aggravio di lavoro per le donne, particolarmente quando gli appezzamenti sono lontani dalle loro abitazioni. Esse corrono anche molti rischi: ruberie o distruzione dei terreni, maltrattamenti da parte della polizia e naturalmente i rischi derivanti dall'inquinamento urbano. Come scrive D.B. Freeman, sulla base delle interviste che ha condotto con le coltivatrici di Nairobi nei primi anni '90, le donne ricorrono a molti espedienti per affrontare questi problemi e nascondere le loro coltivazioni. Tuttavia, le difficoltà che incontrano sono compensate dalla soddisfazione che ricavano dall'essere in grado di garantire alle loro famiglie cibo supplementare e una dieta più varia, oltre che essere più economicamente indipendenti. La coltivazione urbana per le donne è anche una affermazione di autonomia perché consente loro una maggiore indipendenza dalle famiglie e dal mercato (Freeman 1993, p. 14). Alcune si dedicano ad attività sussidiarie, come preparare e vendere i prodotti che coltivano. Non sorprende che Freeman abbia scoperto che la coltivazione urbana è un'attività che molte donne continuano anche quando hanno un lavoro, a riprova del fatto che è in gioco qualcosa di più della pura sopravvivenza.

Fantu Cheru ben illustra quale sia la posta in gioco in queste forme di resistenza quando parla di una "rivoluzione silenziosa dei poveri" (Cheru 2005, p. 78). Con ciò si riferisce alla pratica del "far da se" che sempre più si diffonde tra contadini e cittadini poveri, per i quali lo stato "sta diventando irrilevante", e che stanno

rivendicando “la fiducia in sé stessi che avevano prima dell'avvento dello stato moderno”. È una rivoluzione non organizzata, ma che richiede un'accurata riflessione e pianificazione e la disponibilità a mobilitarsi per difendere la terra e i raccolti. Essa si presenta più come un proliferare di iniziative individuali che un processo collettivo. Tuttavia, questa immagine è fuorviante. Le coltivatrici urbane imparano una dall'altra, traggono dall'esempio reciproco il coraggio per diventare più autonome. Esistono inoltre regole tacite che stabiliscono quali terre si possono occupare e chi ha la precedenza su di esse, e c'è anche una trasformazione collettiva della realtà sociale e fisica delle città. Disobbedendo alle leggi comunali, e con il disappunto degli urbanisti, che dall'epoca coloniale hanno cercato di riservare le città africane per le élites, le coltivatrici urbane stanno abbattendo la separazione tra città e campagna e trasformando le città africane in giardini (Freeman 1993, pp. 19-20). Esse inoltre stanno ponendo limiti alle pianificazioni di sviluppo urbano e agli insediamenti commerciali quando questi distruggono le comunità e la capacità degli abitanti di sostenersi con la coltivazione.

Ne è un esempio la lotta che le donne hanno condotto a Kawaala, un sobborgo di Kampala (Uganda) dove la Banca mondiale, insieme al Consiglio comunale, nel 1992-1993 ha sostenuto il progetto di un vasto insediamento che avrebbe distrutto molte terre coltivate per la sussistenza attorno o vicino alle abitazioni. Le donne si sono organizzate nel Comitato dei residenti e si sono opposte con determinazione, costringendo la Banca mondiale a ritirare il progetto. Come ha affermato una delle leader:

Le donne avevano più voce [rispetto agli uomini] perché erano toccate direttamente. È molto difficile per le donne non avere alcun reddito...la maggior parte di esse sono persone che fondamentalmente mantengono i propri figli e senza alcun reddito e cibo non possono farlo...Se vieni a portar via la loro pace e il loro reddito, iniziano a lottare, non perché lo vogliono, ma perché sono state oppresse e reppresse (citato in Tripp 2000, p. 183).

La lotta nel sobborgo di Kawaala non è unica. Conflitti simili sono stati riportati in varie parti dell'Africa e dell'Asia, dove organizzazioni di contadine si sono opposte allo sviluppo di zone industriali che minacciavano di dislocare le loro famiglie e/o di contaminare l'ambiente.

Queste lotte dimostrano che difendendo le terre dagli attacchi degli interessi commerciali e affermando il principio che “la terra e la vita non sono in vendita”, le donne difendono anche la loro storia e la loro cultura. Nel caso di Kawaala, i residenti hanno vissuto per generazioni sulla terra contestata e vi hanno seppellito i loro morti – per molti ugandesi la prova ultima dell'appartenenza della terra. Riflettendo su questo, Tripp commenta:

Gli abitanti, specialmente le donne, stavano cercando di istituzionalizzare nuove regole per la mobilitazione comunitaria, non solo a Kawaala... fornendo un modello per altri progetti comunitari. Si prospettavano uno sforzo più collaborativo che tenesse conto dei bisogni delle donne, delle vedove, dei bambini, e degli anziani come un punto di partenza e riconoscesse la loro dipendenza dalla terra per la sopravvivenza (Tripp 2000, p. 194).

È questa visione implicita che conferisce un importante significato all'occupazione delle terre da parte delle donne africane. Appropriandosi della terra stanno di fatto votando a favore di una diversa “economia morale” da quella promossa dalla Banca mondiale e da altri organismi internazionali che, per anni,

hanno cercato di sradicare l'agricoltura di sussistenza affermando che la terra è produttiva solo quando è usata come collaterale per ottenere credito bancario. È un'economia costruita su un modello di vita non competitivo, centrato sulla solidarietà. Veronika Bennholdt-Thomsen e Maria Mies la chiamano l'"altra" economia, sostenendo che essa "pone tutto ciò che è necessario per produrre e mantenere la vita su questo pianeta al centro delle attività economiche e sociali e non l'accumulazione infinita di denaro morto" (Mies e Benholt-Thomsen 1999, p. 5).

La battaglia delle donne africane per i "commons" ha preso anche la forma di una mobilitazione contro la distruzione delle risorse naturali. L'iniziativa più nota è quella del "Green Belt Movement" che, sotto la guida di Wangari Maathai, dal 1977 ha creato una cintura verde attorno alle maggiori città keniane, piantando molti milioni di alberi per prevenire la deforestazione, l'erosione del suolo, la desertificazione e la scarsità della legna da ardere (Maathai 2008). Ma la lotta più eclatante per la sopravvivenza delle foreste ha avuto luogo sul Delta del Niger, dove le paludi di mangrovie erano minacciate dalla produzione di petrolio. L'opposizione si è estesa e protratta per 20 anni e ha avuto inizio a Ogharefe dove, nel 1984, alcune migliaia di donne hanno assediato la Stazione di Produzione della Pan Ocean, esigendo una compensazione per la distruzione di acqua, alberi e terre. Per dimostrare la loro determinazione, le donne hanno minacciato di denudarsi se le loro richieste non fossero state accolte, una minaccia che hanno poi messo in atto. Al suo arrivo il direttore della compagnia si trovò così circondato da migliaia di donne nude –una grossa maledizione agli occhi delle comunità del Delta del Niger, che lo convinse ad accettare le loro richieste di compensazione. (Turner and Oshare 1994, pp. 140-1).

### Conclusioni

Mentre è in corso una nuova spartizione dell'Africa è evidente che le donne africane non sono osservatrici passive dell'espropriazione delle loro comunità, e che la loro lotta per avere più terra e più sicurezza svolgerà un ruolo strategico nel futuro dei "commons" africani. Tuttavia, le loro strategie sembrano muoversi in due direzioni opposte. Così, una conclusione importante che si può trarre dall'analisi di queste lotte è che i regimi comunitari in Africa sono in crisi, indeboliti non solo da forze esterne, ma anche dalle divisioni tra i 'commoners', a cominciare dalle divisioni tra donne e uomini e da quelle tra le stesse donne.

Allo stesso tempo, si stanno creando nuovi "commons" e possiamo essere certi che gli sforzi per de-privatizzare le terre continueranno ad aumentare. Questo perché, come lo dimostrano la "crisi alimentare" e le continue catastrofi ecologiche, la riappropriazione delle terre e la creazione di alternative all'economia monetaria e di mercato sono oggi la condizione non solo per l'autonomia personale e collettiva, ma per la sopravvivenza fisica di milioni di persone in tutto il pianeta.

## Bibliografia

Adoko J., Levine S., *Land rights: Where we are and where we need to go*, LEMU-Land and Equity Movement in Uganda, Kampala 2005.

Alden Wily L., *Reconstructing the African “commons”*, in “Africa Today”, 48, 2001, pp. 77-99.

Amoore L., *The global resistance reader*, Routledge, New York 2005.

Anton A., *Public goods as “commons” tock: Notes on the receding “commons”*, in *Not for sale: In defense of public goods*, ed. A. Anton, M. Fisk, and N. Holmstrom, Westview Press, Boulder, CO 2000, pp. 3-40.

Barrow E. G. C., *Customary tree tenure in pastoral land*, in *Land we trust. Environment, private property and constitutional change*, ed. J. Calestous and J. B. Ojwang, Zed Books, London 1996, pp. 259-78.

Bikaabo W., Ssenkumba J., *Gender, land and rights: Contemporary contestations in law, policy and practice in Uganda*, in *Women and land in Africa. Culture, religion and realizing women’s rights*, ed. M. L. Wanyeki., Zed Books, London 2003, pp. 232-77.

Bonate L., *Women’s land rights in Mozambique: Cultural, legal and social contexts*, in *Women and land in Africa. Culture, religion and realizing women’s rights*, ed. M. L. Wanyeki, Zed Books, London 2003, pp. 96-131.

Caffentzis G. C., *The fundamental implications of the debt crisis for social reproduction in Africa*, in *Paying the price: Women and the politics of international economic strategy*, ed. M. Dalla Costa and G. Dalla Costa, Zed Books, London 1995, pp. 15-41.

Cheru F., *The silent revolution and the weapons of the weak: transformation and innovation from below*, in *The global resistance reader*, ed. L. Amoore, Routledge, New York 2005, pp. 74-85.

Cotula L., Camilla T., Hesse C., *Land tenure and administration in Africa: Lessons of experiences and emerging issues*, International Institute for Environment and Development, London 2004.

De Angelis M., *The beginning of history. Value struggles and global capital*, Pluto Press, London 2007.

Deere C. D., León M., *Empowering women. Land and property rights in Latin America*, University of Pittsburgh Press, Pittsburgh, PA 2001.

Emeagwali G. T. (ed.), *Women pay the price, structural adjustment in Africa and the Caribbean*, Africa World Press, Trenton, NJ 1995, pp. 13-30.

Federici S., *The debt crisis, Africa and the new enclosures*, in *Midnight oil: Work, energy, war 1973-1992*, ed. Midnight Notes Collective, Autonomedia, Brooklyn, NY 1992, pp. 303-16.

Federici S., *Witch-hunting and Feminist Solidarity in Africa Today* in "Journal of International Women's Studies" 10, n.1, 2008, pp. 21-35.

Freeman D. B., *Survival strategy or business training ground? The significance of urban agriculture for the advance of women in African cities*, in "African Studies Review" 36, n. 3, 1993, pp. 1-22.

Fullerton Joireman S., *Applying property rights theory to Africa. The consequences of formalizing informal land rights*, prepared for the 2006 meeting of the International Society for New Institutional Economics, Boulder, CO 2006.

Gally R. E., Funk U., *Structural adjustment and gender in Guinea-Bissau*, in *Women pay the price, structural adjustment in Africa and the Caribbean*, ed. G. T. Emeagwali, Africa World Press Trenton, NJ 1995, pp. 13-30.

Gray L., Kevane M., *Women and land tenure in Sub-Saharan Africa*, in "African Studies Review", 42, n. 2, 1999, pp. 15-39.

Hakansson T., *Landless Gusii women: A result of customary land law and modern marriage pattern*, Working Papers in African Studies, African Studies Programme, Department of Cultural Anthropology, University of Uppsala 1986.

Hakansson T., *Bridewealth, women and land. Social change among the Gusii of Kenya*, in "Uppsala studies in cultural anthropology", Almquist and Wiksell International, Stockholm 1988, n. 9.

Heinfelaar H. F., *Witch-hunting in Zambia and International Trade*, in *Imagining Evil. Witchcraft Beliefs and Accusations In Contemporary Africa*, ed. G. Ter Haar, Africa World Press, Trenton, NJ 2007, pp. 229-46.

Juma C., Ojwang J. B. (eds), *In land we trust. Environment, private property and constitutional change*, Zed Books, London 1996.

Kimani M., *Women struggle to secure land rights. Hard fight for access and decision-making power*, in "Africa Renewal", 22, n. 1, April 2008, pp. 10-13.

Laesthaeghe R. J. (ed), *Reproduction and social organization in Sub-Saharan Africa*, University of California Press, Berkeley 1989.

Laesthaeghe R. J., *Production and reproduction in Sub-Saharan Africa: An overview of organizing principles*, in *Reproduction and social organization in Sub-Saharan Africa*, ed. R. J. Laesthaeghe, University of California Press, Berkeley 1989, pp. 13-59.

Linebaugh P., *The Magna Carta manifesto. Liberties and "commons" for all*, University of California Press, Berkeley 2008.

Manji A., *The politics of land reform in Africa*, Zed Books, London 2006.

- Mathai W., *Unbowed. One woman's story*, Arrow Books, London 2008.
- Midnight Notes Collective, *Midnight oil. Work, energy, war, 1973–1992*, Brooklyn, NY 1992, pp. 303-316.
- Mies M., Benholdt-Thomsen V., *The subsistence perspective*, Zed Books, London 1999.
- Moyo S., *Land in the political economy of African development: Alternative strategies for reform*, in "Africa Development" 32, n. 4, 2007, pp.1-20.
- Ogembo J. M., *Contemporary witch-hunting in Gusii, Southwestern Kenya*, The Edwin Mellen Press, Lewiston, NY 2006.
- Ogolla B.D.-Mugabe J., *Land tenure systems and natural resource management*, in *Land we trust. Environment, private property and constitutional change*, ed. C. Juma and J. B. Ojwang, Zed Books, London 1996, pp.85-116.
- Palmer R., *Gendered land rights - Process, struggle, or lost c(l)ause?*, in "Oxfam", 28, November 2002, available from HYPERLINK "[http://www.oxfam.org.uk/what\\_we\\_do/issues/livelihoods/landrights/Africa\\_gen.htm](http://www.oxfam.org.uk/what_we_do/issues/livelihoods/landrights/Africa_gen.htm)"
- Snell G. S., *Nandi Customary Law*, Kenya Literature Bureau, First edition 1954, Nairobi 1986.
- Snyder M. C., Tadesse M., *African women and development: A history*, Zed Books, London 1995.
- Tanzania Gender Networking Programme (TGNP), *Beyond inequalities. Women in Tanzania*, Southern Africa Research and Documentation Centre, Harare 1997.
- The London Economist, *Nigeria survey*, The Economist Group, London, 3<sup>rd</sup> May 1986.
- Trefon T., *The political economy of sacrifice, kinois and the state*, in "Review of African Political Economy", 93/94, 2002, pp. 481-98.
- Trill A. M., *Women and Politics in Uganda*, Wisconsin University Press, Madison 2000.
- Tripp A. M., *Women's movements, customary law, and land rights in Africa: The case of Uganda*, 2004 [Accessed January 2011], available at: <http://www.africa.ufl.edu/asq/v7/v7i4a1.htm>
- Turner T. E., Oshare M. O., *Women's uprising against the Nigerian oil industry in the 1980s*, in *Gender, Class and Race in Popular Struggles*, ed. T. E. Turner with B. J. Ferguson, Africa World Press, Trenton, NJ 1994, pp. 140-1.
- Wanyeki M. L. (ed.), *Women and land in Africa. Culture, religion and realizing women's rights*, Zed Books, London 2003.

Wichterich C., *The globalized woman. Reports from a future of inequality*, Zed Books, London 2000.

World Bank, *Sub-Saharan Africa: From crisis to sustainable growth*, The World Bank, Washington, D.C. 1989.

Xezwi B. *The Landless People Movement. Research Report No. 10*, in “Center For Civil Society, RASSP Research Reports”, 1, 2005, pp. 179-203.

Yoshida M., *Land tenure reform under the economic liberalization regime: Observation from the Tanzanian experience*, in “African Development”, 30, n. 4, 2005, pp. 139-149

---

# Ecofeminism at the Crossroads in India: A Review

---

by

*Manisha Rao*<sup>\*</sup>

**Abstract:** A large and growing body of literature on ecofeminism in the West relates gender and environment mainly in ideological terms. In India however, growing protests against environmental destruction and struggles for survival and subsistence point to the fact that caste, class and gender issues are deeply interlinked. In this paper, I will look at the main tenets of ecofeminism and the critiques that have been leveled against them. Then I will try to contextualize this debate within the Indian environmental movement and highlight the interconnections of caste, class and gender issues in it. Further I would attempt to see whether the issue of environment has been taken up by the Indian women's movement. If not, whether the women's movement would benefit and become more broad-based by taking up the issues that concern women of different caste and class. At the same time, whether the Indian environment movement would benefit by taking up a feminist perspective.

## Introduction

A large and growing body of literature on ecofeminism in the West relates gender and environment mainly in ideological terms. In India however, growing protests against environmental destruction and struggles for survival and subsistence point to the fact that caste, class and gender issues are deeply interlinked. In this paper, I will look at the main tenets of "ecofeminism", and the critiques that have been leveled against them. Then I will try and contextualize this debate within the Indian environmental movement and highlight the interconnections of caste, class and gender issues in it. Further, I will attempt to see whether the issue of environment has been taken up by the Indian women's movement. If not, how the Indian women's movement would benefit and become more broad based by taking up issues that concern women of different caste and

---

\* Dr. Manisha Rao is an Assistant Professor at the University Department of Sociology, S.N.D.T. Women's University, Mumbai, India. After completing a Master in Sociology at University of Pune and an M. Phil. from Dept. of Sociology, Delhi School of Economics, University of Delhi, India, she went on to complete her Ph. D. in Sociology from the University of Pune. Her research was on the study of an Environmental Movement –*Appiko* Movement in Southern India, which is forthcoming as a book. Her areas of interest include Environment, Gender & Development Studies. She has presented papers at national and International conferences & published articles in various journals and books. She lives in Mumbai, India with her family. Contact Information: Dr. Manisha Rao, Assistant Professor, University Dept. of Sociology, S.N.D.T. Women's University 1, N.T. Road, New Marine Lines, Mumbai, India- 400020 [manisharao008@gmail.com](mailto:manisharao008@gmail.com)

class, and simultaneously to gauge how the environment movement would benefit by taking up a feminist perspective.

### **Emergence of Ecofeminism**

Movements all over the world that are dedicated to the continuation of life on earth, like the Chipko movement in India, Anti-Militarist movement in Europe and the US, movement against dumping of hazardous wastes in the US, and Green Belt movement in Kenya, are all labeled as “ecofeminist” movements. These movements attempt to demonstrate the “resistance politics” (Quinby 1990) working at the micro-levels of power and point to the connections between women and nature. They also claim to contribute to an understanding of the interconnections between the domination of persons and nature by sex, race and class. Ecofeminism emerged in the West as a product of the peace, feminist and ecology movements of the late 1970s and the early 1980s. The term “Ecofeminism” was coined by the French writer Francoise d’Eaubonne in 1974. It was further developed by Ynestra King in about 1976 and became a movement in 1980, with the organization, in the same year, of the first ecofeminist conference – “Women and Life on Earth: Ecofeminism in the 80s”, at Amherst, Massachusetts, US (Spretnak 1990).

The conference explored the connections between feminism, militarism, health and ecology. It was followed by the formation of the Women’s Pentagon Action, a feminist, anti-militarist, anti-nuclear war weapons group. According to ecofeminist Ynestra King: “Ecofeminism is about connectedness and wholeness of theory and practice... (it sees) the devastation of the earth and her beings by the corporate warriors, and the threat of nuclear annihilation by the military warriors as feminist concerns. It is the same masculinist mentality which would deny us our right to our own bodies and our own sexuality and which depends on multiple systems of dominance and state power to have its way”(King 1983).

Whenever women protested against ecological destruction, threat of atomic destruction of life on earth, new developments in biotechnology, genetic engineering and reproductive technology, they discovered the connections between patriarchal domination and violence against women, the colonized non-western, non-White peoples and nature. It led to the realization that the liberation of women cannot be achieved in isolation from the larger struggle for preserving nature and life on this earth. As philosopher Karen Warren (1987) puts it: “Ecofeminism builds on the multiple perspectives of those whose perspectives are typically omitted or undervalued in dominant discourses, for example – Chipko women – in developing a global perspective on the role of male domination in the exploitation of women and nature (Datar 2011). An ecofeminist perspective is thereby... structurally pluralistic, inclusivist and contextualist, emphasizing through concrete example the crucial role *context* plays in understanding sexist and naturist practice”.

### Nature of Ecofeminism

Recent works by feminists Susan Griffin (1978) and Mary Daly (1978), Carolyn Merchant (1980), Ynestra King (1981), Ariel Kay Salleh (1984), Karen Warren (1987, 1990), Val Plumwood (1993) and others, highlight the fact that ecology is a feminist issue. The connections between the oppression of women and the oppression of nature are highlighted in order to understand “why the environment is a feminist issue”, as well as “why feminist issues can be addressed in terms of environmental concerns” (Gaard 1993, p. 4). However, there are disagreements about the nature of these connections and whether they are “potentially liberating or simply a rationale for the continued subordination of women” (King 1981, p. 12). Thus, while many feminists agree that ecology is a feminist issue, they differ over the nature and desirability of “ecofeminism”. Hence, just as there are a variety of feminisms, so there are a variety of ecofeminisms, too. Ecofeminism is based on certain fundamental claims that point to the existence of important connections between the oppression of women and oppression of nature. It is essential to understand the nature of these connections in order to understand the oppression of women and nature, and finally, every feminist theory must include an ecological perspective and vice versa (Warren 1987).

Ecofeminism can be defined as a “value system, a social movement, and a practice... (which) also offers a political analysis that explores the links between androcentrism and environmental destruction. It is an “awareness” that begins with the realization that the exploitation of nature is intimately linked to Western Man’s attitude toward women and tribal cultures...” (Birkeland 1993, p. 18). Within the patriarchal conceptual framework, all those attributes associated with masculinity are given higher status or prestige than those associated with femininity, resulting in ‘hierarchical dualisms’ (Warren 1987, pp. 6-8). All ecofeminists are of the view that it is the “logic of domination”, in association with value-hierarchical thinking and value-dualisms that sustains and justifies the twin domination of women and nature (Warren 1990). For ecofeminists, therefore, the domination of women and nature is basically rooted in ideology. In order to overcome this, one needs to reconstruct and reconceptualize the underlying patriarchal values and structural relations of one’s culture and promote equality, non-violence, non-hierarchical forms of organization to bring about new social forms. According to the ecofeminists, one also needs to realize the inter-connectedness of all life processes and hence revere nature and all life forms. Humans should not try to control nature, but work along with it and must try to move beyond power-based relationships. This would mean integrating the dualisms on the polarization of the male and the female in one’s conception of reality. Importance should also be given, the ecofeminists argue, to the *process* rather than only to the goal. The personal is political, and hence the female private sphere is just as important and applicable to the male public sphere. One needs to change the patriarchal nature of the system by withdrawing power and energy from patriarchy (Gaard 1993, pp. 16-20). Ecofeminist theory has brought into sharp focus the links between development and gender. It has highlighted the fact that the violence against nature and against women is built into the dominant development model.

### Perspectives on Ecofeminism

The different configurations of ecofeminism reflect the different ways of analyzing the connections between women and nature, as well as the differences in the nature of women's oppression and solutions to them, the theory of human nature, and the notions of freedom, equality and epistemology on which depend various feminist theories.

Some feminist scholars like Carolyn Merchant (1992) have categorized ecofeminist theory into liberal, radical or socialist frameworks. However, leading versions of feminism have not, in fact, articulated their position on ecology or on the nature of the connection between the twin oppressions of women and nature. In the 1960s, the feminist movement demanded equity for women in the workplace and in education as a method to achieve a fulfilling life. At around the same time, Rachel Carson's book, *Silent Spring* (1962) focused attention on the effects of pollution on the human and non-human world, making the question of life on earth a public issue.

For the ecofeminists of the liberal mode (as for liberal feminists in general), environmental problems are a result of the rapid exploitation of natural resources accompanied by the lack of regulation of pesticides and other environmental pollutants. This can be overcome by a social production that is environmentally sound. For this, one requires better science, conservation and laws. With equal educational opportunities, women can become scientists, natural resource conservators, lawyers, and so on, like men. Thus, these ecofeminists attempt to change human relations with nature through the passage of new laws and regulations. However, just training women to be lawyers and environmental scientists will not solve the increasing problem of environmental degradation. Those ecofeminists fail to question the whole development process, which is the primary cause of environmental destruction.

As a rejoinder to the view that associated women with nature, both of which were devalued in western culture, ecofeminists with a radical bent analyzed environmental problems from within their critique of patriarchy and offered alternatives that could liberate both women and nature (Merchant 1990, p. 93). This perspective draws from the now famous article by Sherry Ortner, *Is Female to Male as Nature is to Culture?* (1974). The ecofeminists celebrate the relationship between women and nature through the popularization of ancient rituals centered on the Mother Goddess, the moon, animals and the female reproductive system. This prehistoric era, centered on goddess worship, was dethroned by an emerging patriarchal culture with male gods to whom the female deities were subservient. Nature was further degraded by the Scientific Revolution of the 17<sup>th</sup> century, that replaced the nurturing earth with the "metaphor of a machine to be controlled and repaired from outside...The earth is to be dominated by male developed and controlled technology, science and industry"(Merchant 1992, p. 191).

So these ecofeminists argue against the dominant view that women are restricted by being closer to nature, because of their ability to bear children. In fact, women's biology and nature are seen as sources of female power to be celebrated.

### Critiques of Ecofeminism

However, as various feminist scholars, such as Cecile Jackson (1993), Janet Biehl (1991), Meera Nanda (1991) and Bina Agarwal (1992) have pointed out, this ecofeminist perspective is “ethnocentric, essentialist, blind to class, ethnicity and other differentiating cleavages, ahistorical and neglects the material sphere” (Jackson 1993, p. 398).

Ecofeminist literature portrays the historical exploitation and domination of women and nature as going hand in hand, and both are seen as victims of development. It is taken as self-evident that any harm to nature harms women equally, since women are seen as closer to nature than men. None of the ecofeminist literature attempts to establish this linkage through concrete evidence or strong argument. It is very anecdotal and takes its position as self-evident. It locates the domination of women and nature mainly in ideology, thereby neglecting the “interrelated material sources of dominance based on economic advantage and political power” (Agarwal 1992, p. 122) as well as the gender division of labor and distribution of opportunity. These ecofeminist images of women, in fact “retain the patriarchal stereotypes of what men expect women to be. “(They)...freeze women as merely caring and nurturing beings instead of expanding the full range of women’s human potentialities and abilities” (Biehl 1991, p. 15). “The use of metaphors of women as ‘nurturing’ – like the earth, and of the earth as female abound are regressive rather than liberating women” (Biehl 1991, pp. 17-19). They only reinforce stereotypes.

What these arguments seem to overlook is that concepts of nature, culture and gender are “historically and socially constructed and vary across and within cultures and time periods” (Agarwal 1992, p. 123). This essentialism presents women as a homogeneous category, both within countries and across nations. It “fails to differentiate among women by class, race, ethnicity and so on” (Agarwal 1992, p. 122).

Ecofeminist essentialism fails to put forward any account of historical change in society. Critics like Susan Prentice (1998) argue that emphasizing the special relationship of women with nature and politics imply that what men do to the earth is bad, unlike women, thereby ignoring the fact that men too can develop an ethic of caring for nature. It also fails to analyse capitalism and its domination of nature. Hence, it cannot develop an effective strategy for change, since it ends in polarizing the worlds of men and women while essentializing the two categories. On the other hand, ecofeminists working within the socialist framework, look upon nature and human nature as “socially constructed, rooted in an analysis of race, class and gender” (Merchant 1992, p. 194). It has the potential for a more thorough critique of the domination issue. Going beyond the radicals, this ecofeminism puts forward a critique of capitalist patriarchy, focusing on the dialectical relationships between “production and reproduction, and between production and ecology” (Merchant 1992, pp. 195-197).

Historically, women’s intimate knowledge of nature has helped to sustain life. With colonial intervention and capitalist development, production in traditional

societies was disrupted. It resulted in a capitalistic economy dominated by men in charge of production of exchange commodities, while women were pushed increasingly into the domestic sphere, responsible mainly for reproducing the work-force and social relations. Under the capitalistic system, reproduction is subordinate to production, and the sustainability of nature is ignored. Under socialism, however, production is to satisfy people's need, not people's greed. According to this ecofeminist view, in the transition to socialist ecology, the priorities of capitalism would be reversed with emphasis on reproduction and nature, rather than production being central. Thus reproduction of life itself becomes the focus of these ecofeminists. This view deals mainly with environmental issues that affect working class women. However, these ecofeminists too tend to essentialize women and perceive them as being closer to nature. Furthermore, they tend to see women as one of the marginalized categories along with the different marginalized races and classes. But in doing so, they homogenize the category of women. They fail to see that the experiences of women differ on the basis of their caste, class, race, and ethnicity and so on. Despite these limitations, the ecofeminists working within the socialist framework have much more potential than the other two ecofeminist perspectives, in analyzing the link between gender and environment.

### Ecofeminism & Its Critics in India

In India, the most visible advocate of ecofeminism is Vandana Shiva. One would tend to categorize her work with the ecofeminists of the radical mode, but her critique of the entire development model and its effects on the environment, places her more among the ecofeminists of the socialist framework. Vandana Shiva (1988) critiques modern science and technology as a western, patriarchal and colonial project, which is inherently violent and perpetuates this violence against women and nature. Pursuing this model of development has meant a shift away from traditional Indian philosophy, which sees *prakriti* as a living and creative process, the "feminine principle", from which all life arises. Under the garb of development, nature has been exploited mercilessly and the feminine principle was no longer associated with activity, creativity and sanctity of life, but was considered passive and as a "resource". This has led to marginalization, devaluation, displacement and ultimately the dispensability of women. Women's special knowledge of nature and their dependence on it for "staying alive", were systematically marginalized under the onslaught of modern science. Shiva, however, notes that Third World women are not simply victims of the development process, but also possess the power for change. She points to the experiences of women in the Chipko movement of the 1970s in the Garhwal Himalayas – where women struggled for the protection and regeneration of the forests.

Through her analysis, Shiva points out the critical links between the different development perspectives, the process of change brought about by the development and its impact on the environment and the people dependent on it for their subsistence. Further, she argues with Maria Mies that whenever women have protested against ecological destruction or nuclear annihilation, they were "aware

of the connections between patriarchal violence against women, other people and nature" (Mies 1993, p. 14). These movements were informed by the ecofeminist principles of connectedness, wholeness, inter-dependence and spirituality, in opposition to capitalist patriarchal science that is engaged in disconnecting and dissecting. It is argued that the ecofeminist position, i.e., a subsistence perspective, is rooted in the material base of everyday subsistence production of women the world over. This struggle of women and men to conserve their subsistence base can become the common ground for women's liberation and preservation of life on earth.

However, some of the problems with Vandana Shiva's argument are as follows: Shiva's analysis (in *Staying Alive* 1988) relates to the study of rural women in Northwest India, but she tends to generalize her analysis to cover all Third World women. Gabriel Dietrich (1990, 1992) points out that Shiva seems to presuppose a society that is democratically organized, where people own sufficient land to survive on its produce. She seems to treat caste factors and political options as non-existent and neglects the realities of hierarchies, subordination, patriarchy and violence within traditional tribal and peasant communities. Like the western ecofeminists, she implicitly essentializes Third World women and sees them as being closer to nature. Besides, the notions of "Shakti" and "Prakriti" are posed as representative of Indian philosophy as a whole. However, the "feminine principle" is largely expressed in Hindu terms which are close to Sankhya philosophy, which is mainly popular in the North. Dietrich wonders what the "feminine principle" would imply for Dalits, tribals, Muslims, Christians, Sikhs and other minority communities. Furthermore, Shiva does not analyse religious controls over women, when she discusses the "shakti" aspects of religion.

Meera Nanda (1991) in a scathing attack on Vandana Shiva, brands her a typical neo-populist scholar, who has tried to portray the "West" as inherently vicious and the "Third World" as fundamentally virtuous. She rebukes Shiva for branding modern science as western, inherently masculine (therefore destructive) and just another social construct. Shiva attributes the degradation of nature and the subordination of women mainly to the country's colonial history and the imposition of a western model of development. She, however, ignores the pre-existing inequalities of caste, class, power, privilege and property relations that predate colonialism. In advocating the ecofeminist principles of women's special relationship with nature, connectedness, wholeness and so on, Shiva and Mies ignore the question of who acquires what knowledge and how or whether at all, it is articulated.

Property relations play a major role in the way in which women and men relate to their environments. In patrilineal societies, women do not have primary rights to land. Their rights to land are mediated through their male relatives. The gap between legal and actual land ownership rights, patrilocal marriages, the segregation of public space and social interaction by age, class and gender, female illiteracy, high fertility, as well as male control over agricultural technology and dissemination of information put women farmers at a disadvantage (Agarwal 1994, p. 475; Jackson 1993, p. 409). Thus women would probably not be inclined to undertake long-term conservation practices. In land cultivated by women as part of

family duties and as use of common property resources (CPR), the conservation practices adopted, do not necessarily reflect women's special knowledge of conservation, as they may be dictated by men. It is usually pointed out that women's relation to the environment is influenced by requirements of "sustenance", unlike men who exploit the environment for cash (Shiva 1988, pp. 86-87). However, studies show that this is questionable, since women also use the CPRs for fuelwood, fruits etc., for sale in the market. In fact, men use CPRs in more subsistence oriented ways. Govind Kelkar and Dev Nathan (1991), in their study of the Jharkhand region in Central India, point out that the division of labour between men and women is determined by culturally influenced gender roles rather than sex roles influenced by biology. Through their study they show that women, besides gathering, also took part in hunting. Men also take part in gathering of food in foraging societies.

### **Alternate Conceptions: Feminist Environmentalism**

In discussing the pros and cons of ecofeminism, one would like to advocate Bina Agarwal's "feminist environmental" perspective. The perspective is rooted in material reality and sees the relation between women and nature as structured by gender and class (caste/race) organization of production, reproduction and distribution. As Bina Agarwal points out (1992), women's relation to the environment is socially and historically variable. Women, particularly in poor rural households, are both victims of environmental degradation as well as active agents in movements for the protection and regeneration of the environment. They act in both positive and negative ways with the environment. The unquestioning acceptance of woman-nature link and the idea that, since women are most severely affected by environmental degradation, they have "naturally" positive attitudes towards environmental conservation is, therefore, unacceptable.

The forests and village commons provide a wide range of essential items such as food, fuel, fodder, manure, building material, medicinal herbs, resin, gum, honey and so on, for rural households in India as well as in much of Asia and Africa. For the poor, village commons (VC) are a vital source of fuel and fodder. Ninety-one percent of their firewood needs and more than 69 percent of their fodder needs are met by VCs (Agarwal 1992). Access to VCs reduces inequalities in income among poor and non-poor households. The forests are an important source of livelihood, particularly for tribal populations. Studies have shown that nearly 30 million people in India depend on forests and forest produce to a large extent (Kulkarni 1983). The dependence on forests is much more during lean agricultural seasons and famines or droughts. Class differences are once again highlighted in the dependency on and accessibility to water resources for irrigation and drinking. While for a large percentage of poorer households, water is used directly from rivers and streams, richer households sink deep wells and tube-wells, and tap groundwater for drinking and irrigation.

The growing degradation of natural resources, both qualitatively and quantitatively, the increasing appropriation by the state and by private individuals, as well as the decline in communally-owned property, have been primarily

responsible for the increased class-gender effect of environmental degradation. Besides, the decline in “community resource management systems, the increase in population and the mechanization of agriculture, resulting in the erosion of local knowledge systems, have aggravated the class-gender implications of the environmental degradation” (Agarwal 1992).

With the disappearance of forests, VCs, shortage of drinking water and so on, women have to spend more time and walk longer distances to get fuel, fodder, food and water. Drying up or pollution of wells accessible to lower-caste women have meant an increased dependence on upper-caste women to dole out water to them. This has increased the burden on women and young girls and has ever led to increasing cases of suicide among them. (Bahuguna 1984; Shiva 1988). The degradation of forests and the historical and ongoing malpractices and state policies and increasing privatization have restricted the access of villagers to forests and VCs. It has reduced the number of items that women could gather from forests and VCs which has directly resulted in reduced incomes. The extra time spent in gathering has reduced the time available to women for crop production, where they are the main cultivators, as in the hill regions due to high male outmigration (Agarwal 1992). The little women earn through selling firewood is also reduced due to deforestation. This has a direct impact on the diets of poor households. The decline in the availability of fruits, berries and so on, as well as firewood has forced people of poor households to shift to less nutritious food and eat half-cooked meals or even reduce the number of meals eaten per day. The existing gender biases within the family lead to women and female children getting secondary treatment with regard to food and health care. Given the kind of task a poor rural women do, such as working in the rice fields, fetching water, washing clothes, etc., they are more exposed to water-borne diseases and to polluted water bodies (Mencher-Sardamoni 1982). It is also women who are mainly responsible for the care of the sick within the family.

The displacement of people due to large dams, or large scale deforestation, etc., has led to the disruption of social support networks within and between villages. Women, particularly of poor, rural households, who depend to a large extent on such networks for economic and social support, are adversely affected (Sharma 1980). It has also eroded a whole way of life and has resulted in alienation and helplessness (Fernandes-Menon 1987). Old people and widows or deserted women are most neglected. The dominant forms of development have led to a devaluation and marginalization of women’s indigenous knowledge and skills which they have acquired through their everyday interaction with nature. Simultaneously, they are not trained to use the new technologies and are excluded from the planning process. With degradation and privatization of natural resources, the material base of women’s knowledge is declining.

Krishna (2009) points out that the gender perspective involves more than a “women’s angle” on environmental issues. Highlighting the Bankura project, she argues that if women obtain more control over the material basis and the processes of production as well as their own labour, they would be well prepared for changes under India’s new economic policies. She believes that women’s participation in environmental movements and activities will lead to their empowerment.

## Indian Environment Movement

I would now like to take a brief look at the Indian environmental movement, past and present. Through this brief history, I would like to show how caste, class and gender issues have been involved in these movements. The Indian environmental movement is kaleidoscopic in nature (Krishna 1996), representing various points of view. The different ideological streams identified by Ramachandra Guha (1988) are Crusading Gandhian, Ecological Marxist, Appropriate Technology and, more recently, Scientific Conservation and Wilderness Enthusiasts (Gadgil-Guha 1995). Common to all these streams is the acknowledgement of the failure of the present development model. But there is no consensus on possible alternatives. The Crusading Gandhians reject the modern way of life and invoke Gandhi's notion of "Ram Rajya", i.e., a return to the pre-colonial, pre-capitalist village society. They consider modern science responsible for all the country's problems. They advocate an alternative non-modernist philosophy rooted in Indian tradition.

The ecological Marxists, influenced by Marxist philosophy, see the unequal access to resources as the basic problem in society. They are most closely identified with the People's Science Movement and are now advocating environmental protection. They are against tradition, and emphasize the confrontational movements. For them, modern science is indispensable for building a new society. Falling between these two streams are the Appropriate Technologists. With regard to modern science, they are pragmatic, arguing for a synthesis of traditional and modern technological knowledge systems. Though they recognize the existence of socio-economic hierarchies, they do not clearly tackle them. The Scientific Conservationists draw attention to the increasing degradation of land and water. The Wilderness Enthusiasts highlight the decline of natural forests, plant and animal species and demand a total ban on human society in protected areas. Though neither of the above has a popular following, they have considerable influence on government policy. Both the streams look to the state for solutions to environmental problems. However, both groups overlook the socio-economic roots of environmental degradation. They are seen more as "élite" environmentalists.

The Indian environmental movement represents a wide spectrum of social conflicts over dwindling natural resources. It has grown rapidly over the past two decades and represents conflicts localized within villages or spread across large areas involving large number of people. The proliferation of voluntary groups working within the environmental movement, are mainly concerned with activities that destroy the environment and impoverish local communities: large dams on rivers, mining in hills, mechanized fishing in the coastal regions, commercial agriculture or destruction of forests. However, this vibrant environmental movement is more a "defensive" movement. It has not questioned the larger socio-political processes responsible for ecological deterioration and has failed to contribute to the major debates on development policy.

The environment movement in India has a very long history that goes well into India's past. In the first two decades after independence, environmental conflicts were muted. In the past two to three decades, however, there has been a sharpening of conflicts. They cut across caste, class and gender and pit the haves against the have-nots, the poor against the poor, as well as the rich against the rich. India has witnessed a number of popular movements to protect community rights over natural resources that began with the famous Chipko movement in the Garhwal Himalayas in the 1970s and got global publicity with the Narmada Bachao Andolan (Save the Narmada Movement).

Forest conflicts have a long history in India going back to British times. For the peasants, tribals, artisans, etc., free access to forest produce was vital for their economic survival. The largely commercial interests of the colonizers led to an intensification of social conflict between the State and its subjects. In the post-independence period, too, conflicts between the state and the people have persisted due to the lopsided development policies of the state.

The emergence of the Indian environmental movement can perhaps be dated to 1973, when the famous Chipko movement began in the central Himalayas. The Chipko movement emerged as a protest against granting of permission for access to the forests to commercial timber operators, while the local people were refused access to the forests for making agricultural implements. The movement which spread rapidly to other villages saw the active involvement of women. They worked jointly with the men of their community, and in some cases even against them, when they differed with them over the use of forest resources. Women were more concerned with the long-term gain of saving the forests and environment, and hence, subsistence and survival issues, rather than short-term gain through commercial projects like monoculture forests, potato-seed farms, etc. The scope of the movement broadened and involved issues of male alcoholism, domestic violence, women's representation in village councils, as well as against mining in the hills. It helped women recognize the inter-connections between nature and human sustenance. The movement was carried forward largely by women using Gandhian techniques of protest. Much has been written about the Chipko movement (Bandhyopadhyay-Shiva 1987), and women's involvement in it is celebrated by some feminist scholars (Shiva 1988) as an expression of women's special relation to nature. However, scholars like Shobhita Jain (1984), Ramachandra Guha (1989), Madhav Gadgil and Ramachandra Guha (1992), have argued that it should be seen in the context of the peasant struggle of the region.

The 1970s also witnessed a number of forest-based conflicts in the tribal areas of Bihar, Orissa, MP, Maharashtra and AP. There have also been local level struggles by village artisans faced with depleting forest resources. But they have yet to be politically organized (Gadgil-Guha 1995). Conflicts have arisen over the sharing of water resources, as over the use of the Cauvery waters between Karnataka and Tamil Nadu, pitting the rich against the rich. The overuse of groundwater resources has pitted the upper castes and classes as in Gujarat and Karnataka (Gadgil-Guha 1995).

In India, where 90 percent of the population is dependent on land, the decline of traditional crafts and failure to implement the reform policies have left the large

majority of the peasantry impoverished, and increased the pressure on land. With the Green Revolution, agricultural production has been boosted in limited areas, but it has also resulted in long-term environmental degradation. In these areas, a new class of large and medium sized landholders has been created, leaving the large majority of the rural poor impoverished. Simultaneously, lack of employment opportunities in the industrial sector, has pushed the rural poor to encroach on common lands, forests etc., leading to conflicts with landowners, forest administrators, etc. In the urban areas, the value of urban land has increased tremendously. The condition of the rural poor migrating to the cities is very dismal. The slums they live in become areas of contention as estate developers want to use the land for the expansion of the city.

Besides land, conflicts over water have been widespread. A small minority try to capture water resources through dams, leading to the large majority losing access to cultivable land. One of the little-known but important conflicts was the Mulshi Satyagraha in 1920s against the building of a dam on the Western Ghats near Mumbai. This dam led to the submergence of cultivable and grazing land of the farmers, for which they were paid no compensation. The debate that ensued between the proponents and opponents of the dam was a precursor to the debates now on over the feasibility and usefulness of large dams and other such projects. The root of the debate is the conflict of interests between subsistence-oriented peasants and tribals on the one hand, and urban centres and industry, on the other. In the 1950s, the river-valley projects like the Bhakra-Nangal in Punjab, Tungabhadra on Andhra Pradesh-Karnataka border, the Rihand in U.P etc., met with little opposition, as tribals and peasants were expected to make sacrifices in the larger interests of the nation. However, the dismal condition of the displaced persons who had become "ecological refugees" (Gadgil-Guha 1995) led to growing and organized opposition to such river-valley projects in the 1970s. The opposition to the Tehri Dam in the Garhwal Himalayas, the Koel-Karo and Subarnarkha Dams in Bihar, and the Bhopalptnam-Inchampalli project on the Maharashtra-M.P. border has been strong from the peasants and tribals who stand to lose. In the Bedthi project in Karnataka, however, opposition came from the influential Brahman landlords whose lands were at stake. The Silent Valley projects in Kerala were shelved to save the rain forests of the region and not because any human community was to be affected. More recently, popular opposition to the construction of the Sardar Sarovar Dam on the river Narmada has grown in intensity. Considered the largest planned environmental disaster in the world, it involves the construction of over 3000 major and minor dams at the expense of more than Rs.25,000 crores (Sethi 1993). While the major beneficiaries of the dam are in Gujarat, the greatest displacement will be in Madhya Pradesh, where 193 of the 243 villages to be submerged lie. Sixty percent of those to be displaced are tribals (Baviskar 1995).

Opposition to the dam has come from those directly affected such as the tribals and peasants. In the protests against the lack of proper rehabilitation and compensation facilities, however, the rights of women to land have been overlooked. Though women have actively participated in the meetings and *dharnas* (demonstrations), they have been incompletely empowered. The lack of feminist

perspective to the movement has meant that issues important to women have been sidelined (Krishna 1996). The movement has a wide supportive network of activist groups led by Medha Patkar, Baba Amte and others working in Gujarat, Maharashtra, Madhya Pradesh and elsewhere, as well as environmental groups overseas. They successfully campaigned to stop World Bank funding for the dam. However, there is a strong counter-movement of rich farmers, builders and others, who stand to gain most from the project. There is also growing State repression against anti-dam activists. The dam continued to be built. The Narmada movement petitioned the Supreme Court to stop the project. The Court ordered a temporary halt in the construction in 1995, but in 1999 allowed the raising of the height of the dam. The movement got a lot of support not only from the *adivasis* (indigenous people) directly affected by the dam but also from the “metropolitan causeratti” middle class, urban-based supporters like writers, journalists, filmmakers, academics and others (Baviskar 2005).

Another major focus of the environmental movement has been to check air and water pollution with the help of state legislation and enforcement agencies. However, in India, industrial pollution has largely gone unchecked because laws are not enforced and offenders bribe corrupt officials to look the other way. The worst industrial disaster was the Bhopal Gas tragedy of 1984 which killed nearly 3,000 people and maimed another 50,000. Conflicts over fishing between traditional fisherfolk and the modern trawlers are intensifying in Kerala and other coastal regions. The proposal to set up a shrimp farming project in Chilka Lake in Orissa by the industrial house of Tatas, has been widely opposed. Students have joined hands with the rural peasantry and fisherfolk to stop the project, as it would mean a decline in the availability of fish, increased danger of floods, waterlogging and disturbance of the ecological diversity. Conflicts have arisen over the consequences of mining on the environment and on subsistence agriculture, as in the Doon Valley in northwest India since 1947, in the Gandhamardan hills of Sambalpur district in Orissa since 1983, and so on. Another category of conflicts is over the protection of sacred groves, wildlife sanctuaries, etc. Here the conflict is mainly between the recreational, aesthetic and religious interests of one group against the economic interests of another. This brief review of struggle over environmental issues points to the fact that Indian environmentalism very much involves the poor, disadvantaged sections of the population, the lower castes and women. Caste, class and gender issues are the material base of the interaction between people and the environment. Without considering political-economy issues, ecofeminism would remain limited and partial. In order to see if the issue of environment has led to any kind of debate within the women's movement, I will review briefly the women's movement in India. The attempt is to show how the women's movement would become broader based if environment and development issues concerning women of different castes and classes were taken up.

### **Women's Movement in India**

In the first phase of their movement in the pre-Independence era, women were mainly involved with the national liberation struggle. Women's organizations

essentially focused on constitutional equality and amendments to Hindu laws. With the achievement of Independence, a period of lull ensued. The mid-1960s witnessed economic crisis, stagnation, inflation and increasing lawlessness. There was general discontent and displeasure in society, especially among the youth and the working class.

All over India, in the mid-sixties and the early seventies, there were student protests, anti-price rise *morchas*, tribal revolts, the Naxalbari movement and so on. Women participated in large numbers in these movements. As a result of the mid-sixties crisis, the 1970s witnessed a resurgence of the women's movement. A number of autonomous women's groups emerged that questioned the development plans and policies and put forward gender equality as an operative principle.

Some of the major debates that engaged the women's movement were issues of women's oppression, violence against women, the campaign for women's rights that challenged the dichotomy between public and private sphere and the social, cultural, economic and political manifestations of "gender". The debate over growth, development and equity issues from a woman's perspective have thrown new light on the dimensions and causes of gender inequality.

The women-and-development debate has highlighted the adverse impact of modernization and technological innovations on women's work and income, effects of migration, increase in female-headed households, exploitative conditions in the unorganized sector and in the free-trade zone industries (Bannerjee 1991; Kalpagam 1994), impact of environmental degradation, and so on. Issues of peripheral groups of tribals, poor, landless, rural and urban women also gained recognition. This led to an extended debate over what constituted "work" and "non-work". Whether housework was to be considered "productive" and whether women were exploited and oppressed within the household. Discussions have also begun over the origins and development of women's oppression.

Participation of women in the protest policies of the late 1970s and 1980s and the emergence of autonomous women's groups led to debates over issues of gender inequality, women's oppression and exploitation. The Mathura rape case led to the mobilization of women on a large scale against sexual oppression of women. Increasing dowry murders also led to debates over the issue of violence against women within the family and thus to the "questioning of the entire conceptualization of family and the ideological dimension of women's oppression" (Sharma 1992, p. 7).

Increasing fundamentalism and communalism and emerging ideologies on women in relation to religion are now issues of great concern. The Third National Conference on Women's Studies (1986) "stressed the need to look at relationship between religion and patriarchy" (Sharma 1992, p. 19). Communal violence on women has led to the examination of interlinkages between patriarchy, religion and politics as basis of women's oppression and subordination.

Since the 1980s the scope of "environmental activities" by Hindu communal forces has increased. The Hindutva political agenda is expressed by environmental issues being woven into the popular discourse (Sharma 2012).

### Conclusion

Issues of environment and ecology entered the mainstream discourse on development and social movements only after the Conference on Environment and Development, at Stockholm in 1972. It highlighted the differential rates of consumption of natural resources by the developed and Third World countries, i.e., issues of global political economy. There have been many struggles, as highlighted earlier, in the context of modernization of agriculture, indiscriminate exploitation of natural resources, against large, multi-purpose dams and river-valley schemes, against pollution of air and water and so on. Although women participated in these struggles, these were not seen as women's movements.

At the individual level, however, there has been much debate and discussion, especially with Vandana Shiva and Maria Mies, as discussed earlier. On the whole, environmental concerns have not been issues for theoretical debate within the Indian women's movement. The women's movement in India has to a large extent been preoccupied with issues of urban-based women. It would, in fact, become more broad-based if the category "women" was not treated as a homogeneous category and environmental issues relating to women of different regions, classes and castes were taken up.

Protest movements against environmental destruction and struggles for survival highlight the fact that caste, class and gender issues are deeply enmeshed in it. It is the poor, lower class and lower caste, and within them, the peasant and tribal women, who are worst affected and hence, they are the most active in the protests. Women, therefore, cannot be homogenized into the category (as the ecofeminists tend to do), either within the country or across the globe.

Women as women have a special relationship with nature as ecofeminists argue, is proved wrong when one analyses the various protest movements. Women's interaction with nature and their responses to environmental degradation must be analysed and located within the material reality of gender, caste class and race-based division of labour, property and power. Women are victims of environmental degradation as well as active agents in the regeneration and protection of the environment. The adverse class-gender effects of these processes are reflected in the erosion of indigenous knowledge systems and livelihood strategies on which poor, rural women depend.

The nature and impact of the processes of environmental degradation and the appropriation of natural resources by a small minority are based in the dominant ideas about development, gender division of labour, as well as on differentials of property, power and so on. Hence, there is growing opposition to such inequality and environmental degradation, as reflected in widespread grassroots resistance movements. The dominant development paradigm and short-term solutions to development problems are implicitly questioned by these movements. These movements highlight the interconnections of class, caste and gender issues in it. In fact, one would like to argue, that the women's movement must take up environmental issues that impinge on the survival strategies of a vast majority of women from different castes, classes and race backgrounds. This would help to broaden the base of the movement. On the whole, what is needed is a total change, relating

to development, redistribution and institutional structures. Environment and gender issues need to be taken together and the new social movements in India seem to provide the ray of hope for change.

## References

- Agarwal B., *The Gender and Environment Debate: Lessons from India*, in "Feminist Studies", 18, 1, Spring 1992, pp. 119-158.
- Agarwal B., *The Gender and Environment Debate: Lessons from India* in N. Rao - L. Rurup - R. Sudarshan (eds.), *Sites of Change: The Structural Context for Empowering Women in India*, EFS & UNDP, 1996, pp. 203-253.
- Agarwal B., *A Field of One's Own: Gender and Land Rights in South Asia*, Cambridge University Press, Cambridge 1994.
- Bahuguna S., *Women's Non-Violent Power in the Chipko Movement*, in M. Kishwar - R. Vanita (ed.), *In Search of Answers: Indian Women's Voices in Manushi*, Zed Books, London 1984.
- Bandhopadhyay J. - Shiva V., *Chipko*, in "Seminar", 330, February 1987.
- Banerjee N., *Indian Women in a Changing Industrial Scenario*, Oxford University Press, Delhi 1991.
- Baviskar A., *In The Belly of the River: Tribal Conflicts over Development in the Narmada Valley*, Oxford University Press, Delhi 1995.
- Baviskar A., *Red in Tooth and Claw? Looking for Class in Struggles over Nature*, in R. Ray-M. Fainsod Katzenstein (ed.), *Social Movements in India-Poverty, Power, and Politics*, Oxford University Press, Delhi 2005.
- Biehl J., *Rethinking Ecofeminist Politics*, South End Press, Boston 1991.
- Birkeland J., *Ecofeminism: Linking Theory and Practice*, in G. Gaard (ed.), *Ecofeminism: Women, Animals and Nature*, Temple University Press, Philadelphia 1993.
- Carson R., *Silent Spring*, Houghton Mifflin, Boston 1962.
- Daly M., *Gyn/Ecology: The Meta Ethics of Radical Feminism*, Beacon Press, Boston 1978.
- Datar C., *Ecofeminism Revisited: Introduction to the Discourse*, Rawat Publications, Jaipur 2011.
- Dietrich G., *Plea for Survival*, in "Economic and Political Weekly", February 18, 1990.

Dietrich G., *Reflections on the Women's Movement in India*, Horizon India Books, New Delhi 1992.

D'Eaubonne F., *Feminism or Death*, in E. Marks - I. de Courtivron (ed.), *New French Feminisms: An Anthology*, University of Massachusetts Press, Amherst. 1980, pp. 64-67.

Fernandes W. - Menon G., *Tribal Women and Forest Economy: Deforestation, Exploitation and Status Change*, Indian Social Institute, Delhi 1987.

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

Gadgil M. - Guha R., *This Fissured Land: An Ecological History of India*, Oxford University Press, Delhi 1992.

Gadgil M. - Guha R., *Ecology and Equity: The Use and Abuse of Nature in Contemporary India*, Penguin, India 1995.

Griffin S., *Women and Nature: The Roaring Inside Her*, Harper and Row, New York 1978.

Guha R., *Ideological Trends in Indian Environmentalism*, in "Economic and Political Weekly", 3 December 1988.

Guha R., *The Unquiet Woods: Ecological Change and Peasant Resistance in the Himalaya*, Oxford University Press, Delhi 1989.

Jackson C., *Women/Nature or Gender/History? A Critique of Ecofeminist Development*, in "The Journal of Peasant Studies", 20, 3, April 1993, pp. 384-419.

Jain S., *Women and People's Ecological Movement: A Case Study of Women's Role in the Chipko Movement in U.P.*, in "Economic and Political Weekly", 19, 41, 13 October 1984.

Kalpagam U., *Labour and Gender: Survival in Urban India*, Sage, New Delhi 1994.

Kelkar G. - Nathan D., *Gender & Tribe: Women, Land & Forests*, Kali for Women, New Delhi 1991.

King Y., *Feminism and the Revolt of Nature*, in "Heresis", 13, Feminism and Ecology, 4, 1981.

King Y., *The Ecology of Feminism and the Feminism of Ecology*, in J. Plant, *Healing the Wounds: The Promise of Ecofeminism*, New Society Publishers, Philadelphia, California 1983, pp. 18-28.

Krishna S., *Environmental Politics: People's Lives and Development Choices*. Sage, New Delhi 1996.

Krishna S., *The Environment Discourse in India: New Dimensions in Development*, in T. Sathyamurthy (ed.), *Class Formation and Political*

*Transformation in Post-Colonial India*, Vol. 4. Oxford University Press, Delhi 1996.

Krishna S., *Genderscapes: Revisioning Natural Resource Management*. Zubaan, New Delhi 2009.

Kulkarni S., *Towards a Social Forestry Policy*, in "Economic and Political Weekly", 5 February 1983, pp. 191-196.

Kumar R., *Contemporary Indian Feminism*, in M. Krishnaraj (ed.), *Feminism: Indian Debates*. Readings on Women's Studies Series: 1 Research Center for Women's Studies, S.N.D.T., Bombay 1990.

Mencher J. - Sardamoni K., *Muddy Feet and Dirty Hands: Rice Production and Female Agricultural Labour*, in "Economic and Political Weekly", 25, 1982, pp. A140-A167.

Merchant C., *The Death of Nature: Women, Ecology and the Scientific Revolution*, Harper and Row, San Francisco 1980.

Merchant C., *Ecofeminism and Feminist Theory*, in I. Diamond-G. Orenstein (ed.), *Reweaving the World: The Emergence of Ecofeminism*, Random House, California 1990.

Merchant C., *Radical Ecology: The Search for a Livable World. Revolutionary Thought/ Radical Movements*, Routledge, New York 1992.

Merchant C. - D'Souza C. K., et al. *Terra Femina*, CBAG, 1992.

Mies M. - Shiva V., *Ecofeminism*, Kali for Women, New Delhi 1993.

Nanda M., *Is Modern Science a Western Patriarchal Myth? A Critique of the Populist Orthodoxy*, in "South Asian Bulletin", Vol. 11, 1-2, 1991.

Ortner S., *Is Female to Male as Nature is to Culture?*, in M. Z. Rosaldo-I. Lamphere (ed.), *Women, Culture and Society*, Stanford University Press, California 1974, pp. 66-67.

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

Prentice S., *Taking Sides: What's Wrong with Ecofeminism?*, in "Women and Environments", Spring 1988, pp. 9-10.

Quinby L., *Ecofeminism and the Politics of Resistance*, in I. Diamond & G. Orenstein (ed.), *Reweaving the World: The Emergence of Ecofeminism*, Random House, California 1990.

Rao B., *Dominant Construction of Women and Nature in Social Science Literature*, in "CES/ CNS", Pamphlet 2, 1991, pp. 1-27.

Salleh A. K., *Deeper than Deep Ecology: The Ecofeminist Connection*, in "Environmental Ethics", 3, 1984, pp. 339-345.

Sethi H., *Survival and Democracy: Ecological Struggles in India*, in P. Wignaraja (ed.), *New Social Movements in the South: Empowering the People*, Sage, New Delhi 1993.

Sharma K., *Contemporary Women's Movement in India: Its Dialectics and Dilemmas*, in "The Indian Journal of Social Science", 5, 1, 1992, pp. 1-31.

Sharma M., *Green and Saffron: Hindu Nationalism and Indian Environmental Politics*, Permanent Black, Ranikhet 2012.

Sharma U., *Women, Work and Property in North-West India*, Tavistock, London 1980.

Shiva V., *Staying Alive: Women, Ecology and Survival in India*, Kali for Women, New Delhi 1988.

Spretnak C., *Ecofeminism: Our roots & Flowering*, in I. Diamond - G. Orenstein (ed.), *Reweaving the World: The Emergence of Ecofeminism*, Random House, California 1990.

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

Warren K., *Towards an Ecofeminist Ethic*, in "Studies in the Humanities", December 1988, pp. 140-156.

Warren K., *The Power and Promise of Ecological Feminism*, in "Environmental Ethics", 12, Summer 1990, pp. 125-146.

---

**An Institutional Analysis on Land Rights of Migrant Women  
In China from a Gender Perspective**  
苑仲达<sup>1</sup>

---

by

*Zhongda Yuan<sup>2</sup>*

**Abstract:** Using data and information from a social survey conducted by Beijing Cultural Development Center for Rural Women (BCDCRW)<sup>3</sup>, this paper presents the current situation and problems related to migrant women's land rights in China, with the purpose of providing new insights into how their land rights and interests can be more effectively protected. Adopting a gender perspective, it uses both quantitative and qualitative analysis methods, looking through the phenomena of violation of their land rights and interests, and then argues that the current status of migrant women's land rights results from a comprehensive set of laws and regulations, principles and policies, as well as village regulations and folk conventions.

In recent years, along with the reform and opening up and socio-economic transition, the People's Republic of China (PRC) is undergoing the largest-scale migration flow in its history and its urban population has now exceeded the rural population for the first time. As a result, China's *liudong renkou* (floating population) has become a very unique social group, within which the migrant women play a rather important part. Moreover, women's land rights and interests have also increasingly emerged as a prominent issue that cannot be ignored during the process of industrialization and urbanization. Based on a social survey conducted by BCDCRW, this paper will discuss the current status of migrant

---

<sup>1</sup>苑仲达，中国社会科学院研究生院社会学系博士研究生，研究方向为发展社会学，同时关注社会福利、社会政策和社会性别议题。他亲自参与了“中国流动妇女土地权益状况调查”的全部调查与报告过程。

<sup>2</sup>Zhongda Yuan is a Ph.D. candidate at the Department of Sociology, Graduate School of the Chinese Academy of Social Sciences. His research focuses on development sociology, as well as interest in social welfare, social policy and gender issues. He personally participated in the whole survey and reporting the process of the Investigation on Land Rights of Migrant Women in China.

<sup>3</sup>Beijing Nongjiany Wenhua Fazhan Zhongxin is a non-governmental organization aimed at promoting rural women's development which was established in Beijing in August 2001.

women's land rights in China, exploring from a gender perspective the institutional factors that brought about the current situations.

## 1. Introduction

### 1.1 China's Migrant Women

Since the establishment of PRC, urban and rural women have experienced six large-scale population movements<sup>4</sup>. In the last decade, migrant women have not only been growing sharply and rapidly, but have also enlarged the proportion of the floating population year by year. As the data provided by the National Bureau of Statistics show, by the end of 2011, China's total mainland population was 1,347.35 million, including 690.79 million urban residents, who account for 51.3% of the total population, while the floating population has reached 230 million<sup>5</sup>. It is also estimated that, at the beginning of October 2010, there were 221 million floating population altogether, including about 111 million men and 110 million women<sup>6</sup>. Taking Beijing as an example, the sex ratios of floating population was 173 in 1994, 195 in 1997, 128 in 2000, with a drop of 123 in 2006; the total population of Beijing in 2007 was 17 million, of which 5.1 million were floating population, with migrant women representing nearly a half<sup>7</sup>.

In general, the main directions of migrant women were from the interior areas to the coastal areas, from the less developed regions to the developed regions, and from the countryside to the cities and towns. Although they are living and working in the cities most of the time, the land is still a very important pillar for their livelihoods or health care and pension security. Since the rural women's land rights are originally at a disadvantage in the dominant structures of rural resources and power, and some of them have left their hometown for a long time floating in precarious conditions, which makes their legal rights and interests on land even more vulnerable to be violated, the phenomenon of landless migrant women is still common in China today. Over recent decades, the Communist Party of China (CPC) and the State have made great efforts to adopt a series of measures to improve the rural land systems and strengthen the public management of the floating population, and the protection of women's land rights has achieved particularly remarkable performance. In 2008, the "Decision of the CPC Central Committee concerning Some Major Issues about Advancing Rural Reform and Development" (*zhonggongzhongyang guanyu tuijin nongcun gaige fazhan ruogan zhongda wenti*

<sup>4</sup> Wen Xianliang and Yan Xiaoqin, *Funv Liudong dui Nongcun Shehui Jiegou de Yingxiang yu Duice* (The Measures to and Impacts on Rural Social Structure of Women's Migration), in *Zhonggong Sichuan Shengwei Jiguan Dangxiao Xuebao* (Journal of the Provincial Level Party School of CPC Sichuan Province Committee), 1996 (4), p. 46.

<sup>5</sup> [http://www.stats.gov.cn/tjgb/ndtjgb/qgndtjgb/t20120222\\_402786440.htm](http://www.stats.gov.cn/tjgb/ndtjgb/qgndtjgb/t20120222_402786440.htm)

<sup>6</sup> Department of Services and Management of Migrant Population of National Population and Family Planning Commission, *Zhongguo Liudong Renkou Fazhan Baogao 2011* (Report on China's Migrant Population Development 2011), Zhongguo Renkou Chubanshe, Beijing 2011, p. 235.

<sup>7</sup> Zhai Zhenwu, Duan Chengrong, and Bi Qiuling, *Diaocha: Beijing Henduo Liudong Renkou yi Cheng Shishishang de "Beijingren"* (Investigation: Many Rural Migrants in Beijing have become actual "Beijingers"), in *Beijing Ribao* (Beijing Daily), 8 September 2008.

*de jueing*) was reviewed and approved by the Seventeen of the Third Plenary Session of the CPC, which indicates that another round of rural land reform has been started, generating new opportunities to embody and protect the land rights of migrant women.

## 1.2 Literature Review

Recently, the discussion on the issue of migrant women's land rights are mostly covered by or embedded in the researches on the protection of the rights and interests of such social groups as women, rural women, floating population or migrant workers. On one hand, many studies focus on the issue of rural women's land rights in China. A study of the Department of Rights and Interests of All China Women's Federation suggests that, there are four aspects of rural women's legitimate land rights which are most likely to have been violated, including the allocation and adjustment of contracting responsibility cropland, land shares dividends, land acquisition compensations, and residential land lots allocation; unmarried rural women of marriageable age, *nongjiafei* (agricultural married to non-agricultural), divorced, and widowed women in such different marital status tend to be the very vulnerable group whose rights are most liable to be invaded<sup>8</sup>. Some scholars also pointed out that women's land rights are most likely to be lost due to marriages and funerals, and in the processes of land acquisition<sup>9</sup>; it is a very common phenomenon that many women cannot immediately get access to land because of the occurrence of marriage, so most of the newly-married women have to wait to obtain until the next round of land adjustments<sup>10</sup>. In addition, Zhao Ling argued that job aspirations between landless women and men have no significant differences, but the former's job-seeking process is usually more difficult, because their average education level is lower than that of men. Thus, landless women's employment problems are often more severe than those of men; however, women's dependence to land is higher than that of men, because there is relatively a lack of non-agricultural employment opportunities for them<sup>11</sup>.

On the other hand, the studies on the issues of migrant women often refer to characteristics of migrant women's groups, factors related to rural women's

<sup>8</sup> Women's Rights and Interests Department of All China Women's Federation, *Tudi Chengbao yu Funv Quanyi – Guanyu Nongcun Dierlun Tudi Chengbao Gongzuo zhong Funv Quanyi bei Qinhai Qingkuang de Diaocha* (Land Contract and Women's Rights and Interests – A Survey on Violation of Women's Rights and Interests During the Second Round of Rural Land Contracting), in *Zhongguo Fuyun* (Chinese Women's Movement), 2000 (3), pp. 30-33.

<sup>9</sup> Wang Jingxin, *Zhongguo Nongcun Funv Tudi Quanli – Yiyi, Xianzhuang, Qushi* (Land Rights of Chinese Rural Women: the Implications, Current Situation and Trends), in *Zhongguo Nongcun Jingji* (Chinese Rural Economy), 2003 (6), pp. 29-30.

<sup>10</sup> Zhang Linxiu and Liu Chengfang, *Cong Xingbie Shijiao Kan Zhongguo Nongcun Tudi Tiaozheng zhong de Gongping Wenti* (View on the Justice of China's Rural Land Adjusting from the Sex Angle), in *Xiandai Jingji Tantao* (Modern Economic Research), 2005 (10), p. 20.

<sup>11</sup> Zhao Ling, *Nongcun Funv Tudi Chengbaoquan Wenti de Zhidu Fenxi* (The Institutional Analysis on the Issue of Rural Women's Land Contract Rights), in *Zhongguo Fuyun* (Chinese Women's Movement), 2002 (7), p. 29.

migration, gender differences within population movements, living conditions of migrant women, impacts of migration on the lives and views of rural women, as well as conspicuous social problems faced by migrant women<sup>12</sup>. Due to the restrictions of the identity system (*shenfen zhidu*) and the household registration system – two of the most fundamental ones – the migrant rural women are disadvantageous not only in the urban-rural pattern, but also in the gender relations, namely they are experiencing the dual discrimination of identity and gender<sup>13</sup>, so the living conditions of the rural women who migrate to the cities are becoming marginalized<sup>14</sup>. As to the protection of migrant women's rights, it is suggested that due to the influences of the overall levels of women's rights protection, the traditional models of social division of labor, the household registration system (*huji zhidu*), and the lower levels of education of women themselves, their personal rights, labor rights, survival and development rights are all likely to be in greater infringement<sup>15</sup>.

### 1.3 Research Methods

Based on the above background and on human care for migrant women, BCDRW conducted the Investigation on Land Rights of Migrant Women in China during April 2009 and October 2010. Taking the migrant women in Beijing as a target group, this research project aims at exploring the problems of their land rights and interests and the underlying reasons, evaluating the situation of their rights' protection, promoting policy advocacy and enhancing their empowerment. Therefore, the significance of this research is to raise the attention of the whole society on the issue of migrant women's land rights as a common concern, and to improve the protection of their legal rights. Furthermore, it also contributes to deal with the *There Rural Issues* (concerning agriculture, farmers and rural areas), to push forward the united and harmonious development of urban and rural areas, as well as to promote gender equality and accelerate gender mainstreaming.

In the survey, the target group was specifically defined as follows: females aged from 16 to 60, married or unmarried, migrating across different counties (municipalities or autonomous regions) without registered permanent residence in

---

<sup>12</sup> Wu Zhiping, *Zhongguo Liudong Funv Tudi Quanyi Zhuangkuang Diaocha* (An Investigation on Land Rights of Migrant Women in China), Shehui Kexue Wenxian Chubanshe (Social Sciences Academic Press), Beijing 2010, pp. 14-18.

<sup>13</sup> Jiang Xiuhua, *Shehui Zhuanxingqi Nongcun Liudong Funv de Fazhan yu Xianzhi* (Rural Migrant Women's Development and Restrictions in the Period of Social Transition), in *Lilun Xuekan* (Theory Journal), 2003 (3), pp. 121-122.

<sup>14</sup> Lu Fuxing and Liu Ning, *Bianyuanhua Shengcun: Nongcun Nvxing Rongru Chengshi Mianlin de Kunjing* (Marginalized Surviving: The Difficulties encountered by Rural Women in Integrating into the Cities), in *Zhonggong Shanxi Shengwei Dangxiao Xuebao* (Academic Journal of Shanxi Provincial Committee Party School of CPC), 2007 (4), pp. 49-51.

<sup>15</sup> Zhang Jing, Ran Ye and Wang Meihong, *Lun Nongcun Liudong Funv de Quanli Baohu* (Discussion on Protecting the Rights of Migrating Women from Rural Area), in *Zhongguo Sifa* (Justice of China), 2003 (2), pp. 88-89.

Beijing, not belonging to the family of *danbianhu* (unilateral households)<sup>16</sup>; who have relatively fixed dwelling places (including collective living quarters) and live in the receiving place for over three months, no matter which *hukou* (registered permanent residence) they keep – rural or urban. The main contents of this survey include: the situation of migrant women's land ownership, land requisition and land transfer, their awareness of land policies and conditions of land rights protection, as well as village regulations and folk conventions about rural women's land rights and interests, etc.

The research methods comprised quantitative analysis and qualitative analysis, specifically including questionnaire survey and in-depth interviews. On the one hand, a questionnaire survey was conducted by BCDRW as an empirical study on the land right issue of migrant women in Beijing. Because it is difficult to standardize sampling due to the characteristics of the migrant women themselves, some communities inhabited by large amount of migrants have been firstly located and then subdivided into several smaller pieces as zonal samples; secondly, the eligible migrant women living in the sampled zones have been randomly selected as respondents. The total number of verified effective samples is 1.044. All the data collected from questionnaires are entered via Epidata software, and analyzed by the professional statistical software of Stata and SPSS.

On the other hand, qualitative research methods, such as in-depth interviews, are adopted to explore more deeply the migrant women's practical conditions and consciousness of subjectivity, especially of those women who have gone through divorce or are bereft of spouses. By the end of the investigation, 43 migrant women were interviewed, and large amounts of first-hand information were also collected. Meanwhile, many other text documents related to migrant women's land rights were collected, including laws, policies, regulations village regulations and folk conventions, as well as civil suit cases.

#### **1.4 Overview of the Respondents<sup>17</sup>**

All the respondents are from 30 provinces (municipalities or autonomous regions) of China, and the migrant women from Hebei, Henan, Shandong, and Gansu provinces accounted for a bigger proportion; 95.9% of them possess agricultural registered permanent residence, while the non-agricultural ones accounted for 3.4%. They are mainly between 20 and 49 years old, with the average age of 32.6. Most of them have attended junior high school, accounting for 47.9%; while those with primary school and senior high school grades make up 19.2% and 16.1% respectively. 24.3% of the migrant women are unmarried, 71.7% are in their first marriage, and the rest of 4.0% are in other kinds of marital status.

---

<sup>16</sup> *Danbianhu* refers to the women whose husband possesses the registered permanent residence of Beijing.

<sup>17</sup> Wu Zhiping, *Zhongguo Liudong Funv Tudi Quanyi Zhuangkuang Diaocha* (An Investigation on Land Rights of Migrant Women in China), Shehui Kexue Wenxian Chubanshe, Beijing 2010, pp. 20-23.

Most of the migrant women moved into cities to work after 2000. Before working outside, 45% of them were engaged in agriculture in their domiciles. Followed by that, another proportion of 31.5% went to school. This certainly has something to do with their age. For instance, the proportion of those who attended school before working outside is higher among the migrant women who are younger than 35 years old. As for their current careers, a larger ratio of them are engaged in commercial wholesale and retailing, domestic work, nursing, as well as servicing in restaurants, travelling and entertainment venues. As shown by the questionnaire survey, the main reason for most migrant women working outside is that the labor incomes are more than the land revenue. Using the “Push-pull Theory”, lower land revenue could be regarded as the pushing force, while higher labor income by working outside as the pulling force.

## 2. Main Findings

### 2.1 General Situations<sup>18</sup>

In the survey, 18.8% of all the migrant women said they had no land in rural areas, 13.5% said they had never been distributed any land in either their parents' families or their husbands' families; while among those landless migrant women, 49.6% indicated they lost their land when they got married, 31.8% confessed that marital change had made them lose their land, 9.1% said that their lands had been expropriated, while 3.0% indicated their land was seized by others. Thus, it is very obvious that one of the main reasons for the migrant women to lose land is change in marital status.

Among the unmarried migrant women, 67.3% said they had land in their villages, and 20.0% indicated they did not, while another 12.7% said they were not sure. The migrant women who owned land, mostly under their fathers' name, accounted for 73.1%, and 6.9% under their mother's name, while only 15.4% held land under their own name.

Among the unmarried migrant women, 81.8% said that their land was equally distributed between men and women. While among married women, in their parents' villages, the proportion was 88.0%, and the ones who thought it was unequal and unclear accounted for 2.1% and 9.9% respectively; in their husbands' villages, the proportion was 89.1%, and the ones who thought it was unequal and unclear accounted for 1.7% and 9.2% respectively.

By contrast, the situation of residential land lots also presents a similar trend. 44.8% of the unmarried migrant women said they had residential land lots in their domiciles, but mainly under their fathers' name (a ratio of 80.8%).

While among the married women, 51.2% said they had land in their husbands' villages (except when their parent's families and husband's families were in the same village), 43.1% indicated that they did not, and another 5.7% were not sure.

---

<sup>18</sup> Wu Zhiping, *Zhongguo Liudong Funv Tudi Quanyi Zhuangkuang Diaocha* (An Investigation on Land Rights of Migrant Women in China), Shehui Kexue Wenxian Chubanshe, Beijing 2010, pp. 23-25.

Among the migrant women who owned land, 36.3% said that the land was under their own name, lower than the proportion of 43.4% that of who indicated that it belonged to their spouses.

Among the married women, 65.8% said that they had residential land lots in their husband's families, while 28.4% indicated they did not, and another 5.9% said they were not sure. As for its ownership, 54.8% of married women said the residential land lots was under their spouses' name, while 26.0% indicated that it was under their father-in-laws' name, compared to just 12.6% under their own name.

## 2.2 Recognition on the Importance of Land

As the results of survey shown, although most of the migrant women temporarily left their land to work outside, this does not mean that land is not important to them. The proportion of those who thought that land was important or very important to them is 62.3%.

**Table1 Migrant Women's Views on the Importance of Land<sup>19</sup>**

Views	Frequency	Proportion (%)	Accumulation (%)
Very unimportant	4	0.39	0.39
Unimportant	156	15.13	15.52
Does not matter	229	22.21	37.73
Important	495	48.01	85.74
Very important	147	14.26	100.00
<b>Total</b>	1,031	100.00	

## 2. 3 Awareness of the Land Policies

In spite of the fact that most migrant women had recognized the great importance of land, they still had very little awareness of the national land policies. For example, only a few migrant women knew the second round of land contracting. Among the unmarried migrant women, only 6.3% said they were

<sup>19</sup> Wu Zhiping, *Zhongguo Liudong Funv Tudi Quanyi Zhuangkuang Diaocha* (An Investigation on Land Rights of Migrant Women in China), Shehui Kexue Wenxian Chubanshe, Beijing 2010, p. 33.

aware of this. When asked about the most recent land adjustment time in their villages, 67.6% answered that they were unclear.

Among the married migrant women, 19.7% knew the second round of land contracting. To the question of whether their land had been adjusted in their husbands' villages after marriage, 56.7% said they were not sure, and 21.6% indicated it had been adjusted, while the other 21.7% had not. In their parents' villages, to the question of the last time of land adjustments, 60.0% said they were unclear, and 19.6% indicated it had been adjusted, while the other 20.4% said it had not.

#### **2.4 Attitudes to the Disposition of Land in Hometown**

Although most of the migrant women believed that the land was very important, there were 32.8% migrant women willing to transfer their land out, because they could not only increase their income, but also could get rid of worries; and another 40.7% of migrant women not willing to transfer their land out, while 26.5% had hesitations. For example, to the question "if you are required to give up the right to contract land, and completely break off relations with the land", 59.2% expressed anxiety about that, while only 17.8% said that they could abandon the land if the conditions are eligible.

#### **2.5 Participation on the Transfer of Family's Land**

In the survey, due to working outside, lack of labor in family and other reasons, 69.6% of the migrant women had disposed their land of their domiciles in various forms, including: 49.7% of contract farming, 28.2% of rental, 9.4% of subcontracting. However, 54.4% of the migrant women actually did not participate in their family land transfer decision-making (if we exclude unmarried women, the proportion is 52.6%).

During the land transfer process, most of the transfer did not take place via formal procedures; 83.4% of the land was transferred by a verbal agreement or neither verbal agreement nor written agreements, because 95.5% migrant women did not know how to handle the procedures of land transfer. As for the incomes before or after the land transfer, 39.8% of the migrant women indicated that it had not been changed, while the incomes that had been reduced and increased accounted for 33.5% and 11.9% respectively. As to the frequency of land transfer, 17.9% of migrant women's families had experienced land transfer, including 93.1% for once, and less than 7.0% for twice or above.

#### **2.6 Main Problems of Land Rights and Interests**

The investigation shows that the land problems encountered by migrant women are mainly about never owned land, never being distributed with residential land lots, land acquisition with free or low land-use compensation fees, land

adjustments within the contract period. The proportions were 33.2%, 36.2%, 17.8% and 13.35% respectively.

**Table 2 Migrant women's self-identified Land Rights and Interests<sup>20</sup>**

Self-identification	Frequency	Proportion (%) (No. of responses)	Proportion (%) (No. of samples)
Never owned land	112	24.89	33.23
Allocated less in land adjustments	36	8.00	10.68
Land adjustments within the contract period	45	10.00	13.35
Forced to transfer land or transfer being impeded	11	2.44	3.26
Land transfer incomes being intercepted or withheld unauthorized	11	2.44	3.26
Production and management autonomy being interfered	13	2.89	3.86
Never being allocated with residential land lots	122	27.11	36.20
Residential land lots being withdrawn	6	1.33	1.78
Land occupation with free or low land-use compensation fees	33	7.33	9.79
Land acquisition with free or low land-use compensation fees	60	13.33	17.80
Others	1	0.22	0.30
<b>Total</b>	<b>450</b>	<b>100.00</b>	<b>133.51</b>

## 2.7 Awareness and Effects on the Vindication of Land Rights

In the survey, most migrant women chose to remain tolerant in the above-mentioned land infringements. For instance, to the option of “never owned land”, 87.3% chose “let matters slide”, 6.7% requested the mediation of village committees, 3.7% sought resolutions from competent government authorities, and less than 1.0% turned to legal aid.

Among the migrant women who had taken certain actions to safeguard their rights, 96.5% thought those actions were not effective. This not only manifested their poor awareness of preserving rights, but also reflected the difficult conditions for them to defend their own rights to some extent.

<sup>20</sup> Wu Zhiping, *Zhongguo Liudong Funv Tudi Quanyi Zhuangkuang Diaocha* (An Investigation on Land Rights of Migrant Women in China), Shehui Kexue Wenxian Chubanshe, Beijing 2010, p. 40.

**Table 3 Migrant women's Land Rights Protection<sup>21</sup>**

<b>Land rights protection</b>	<b>Frequency</b>	<b>Proportion (%) (No. of responses)</b>	<b>Proportion (%) (No. of samples)</b>
Let matters slide	117	86.67	87.31
Require bilateral negotiation	1	0.74	0.75
Request the mediation of village committees	9	6.67	6.72
Seek for resolutions from administrative departments	5	3.70	3.73
Apply for arbitration	0	0.00	0.00
Administrative reconsideration	0	0.00	0.00
Submit a lawsuit to court	1	0.74	0.75
Petition	0	0.00	0.00
Look for connections or pass through the "back door"	1	0.74	0.75
Turn to legal aids	1	0.74	0.75
Others	0	0.00	0.00
<b>Total</b>	135	100.00	100.76

## 2.8 Plans for the Future

When being asked about plans for the future, 33.4% of migrant women intended to take live and work in Beijing long-term, and 22.3% did not want to remain in Beijing, while 44.4% had not make any future plans. However, 60.0% of the migrant women indicated that they were willing to return home and engage in farming for a living, if they could not find ideal jobs in the cities. In addition, 56% said that if there were preferential policies on choosing occupations or entrepreneurial incentives for the migrants who return to their home town, they would consider taking advantage of these policies.

## 3. Institutional Factors

---

<sup>21</sup> Wu Zhiping, *Zhongguo Liudong Funv Tudi Quanyi Zhuangkuang Diaocha* (An Investigation on Land Rights of Migrant Women in China), Shehui Kexue Wenxian Chubanshe, Beijing 2010, p. 40.

Some scholars believed that the abuse of women's land rights was mainly due to the defects of the State's legislation, contradictions and conflicts between national laws and village regulations and folk conventions, and the lack of effective administrative and judicial remedies as well<sup>22</sup>. While Wang Jingxin pointed out that the essence of the issue of women's land is legally equal but actually unequal, fair on starting point but unfair in process<sup>23</sup>. This paper argues that the current status of migrant women's land rights is a comprehensive consequence of laws and regulations, principles and policies, as well as village regulations and folk conventions, and that some of the institutions lack gender sensitivity is the hidden cultural roots of such status.

### 3.1 Laws and Regulations

Since its founding, the PRC has enacted and promulgated many laws and regulations related to the issue of rural land, such as land-contracting, management, acquisition, transfer, etc., which have protected the land rights of many farmers and women to a large extent. For example, the *Constitution* has repeatedly and clearly stipulated that "All citizens of the People's Republic of China are equal before the law" establishing the fundamental basis of legal protection on migrant women's land rights and interests. In addition, many articles and provisions have also referred to women's land rights, such as the *Marriage Law*, the *Land Administration Law*, the *Law on the Protection of Rights and Interests of Women*, the *Rural Land Contract Law*, the *Property Law* and the *Land Contract Disputes Mediation and Arbitration Law*, etc. However, the rural land is assigned to the village collective in the current legal framework of public ownership, which actually causes a decline in the protection of individual rights in the collective economic organizations. When coupled with no specialized norms for land rights and interests of migrant women and under the circumstance that the right and interest protection of women originally lagged behind, this results in the weakening of the legal protection on migrant women's land rights.

Firstly, despite the existing *Land Administration Law* and *Property Law* both specify the collective land ownership is "farmers' collective", exercised by the "villagers' committees" or "collective economic organizations" on behalf of it, the latter's rights have often been transgressed or replaced by the former, namely the legal arrangements of collective land ownership have resulted in the "ownership blur", whereas making the villagers (including migrant women) as a part of owners who have lost their voices on the matters related to land.

Secondly, although the *Rural Land Contract Law* guaranteed to a large extent the household land contract and management rights, it neither protects the

---

<sup>22</sup> Dong Jiangai and Chen Xiaoyan, *Weihu Nongcun Funv Tudi Quanyi de Falv Sikao* (Reflections on the Law to Protect Women's Rights to Land), in *Funv Yanjiu Luncong* (zengkan) [Collection of Women's Studies (supplementary issue)], 2006 (12), pp. 47-50; p. 67.

<sup>23</sup> Wang Jingxin, *Zhongguo Nongcun Funv Tudi Quanli – Yiyi, Xianzhuang, Qushi* (Land Rights of Chinese Rural Women: the Implications, Current Situation and Trends), in *Zhongguo Nongcun Jingji* (Chinese Rural Economy), 2003 (6), p. 27.

individual's rights of land disposition nor pays attention to the differences based on gender interest relations<sup>24</sup>. Moreover, it ignores the increase in population within the contract period, especially the large number of migrant women due to marriage and career shift or other reasons. In a situation characterized by women's rights to contract land often immersed in the male-centered families, the vast majority of families still take men as their rightful heads of household<sup>25</sup>. As a result, the land contract and management rights and interests of families are continually enhancing, while the individual's rights, especially women's rights are gradually weakening, and therefore it cannot play an effectively protective role for land contract and management rights of migrant women.

Thirdly, although the *Rural Land Contract Law* provides that only the "members of the rural collective economic organizations" have the right to contract the rural land by the collective economic organizations, and the *General Principles of Civil Law* has also made similar provisions on the qualification of ownership for farmers' household to contract and manage land, migrant women have no legal credentials yet for access to land rights according to the household registration, often causing the loss of their land due to household registration shift linked with marital change.

Fourthly, the *Organic Law of Villagers' Committees* stipulates: "A villagers' assembly shall be convened with the participation of at least half of the villagers at or above the age of 18 or at least 2/3 of households in the village, and every decision made by the villagers' assembly shall be adopted by a majority vote of the villagers present". However, when the villagers' assembly discusses and decides the public affairs related to land rights in the village, the migrant women who are generally in a relatively small number usually cannot get back to the communities of their domiciles to participate in the discussion, so that their land rights are often ignored or rejected by most of the villagers.

And finally, there are certain protective provisions for the land rights of women in the laws such as the *Law on the Protection of Rights and Interests of Women* and the *Land Administration Law*, but these provisions still do not take into account specific protective measures. For example, when the migrant women submit a lawsuit to court against the village committee for the violations on their land rights, since "the village committee and its members do not have equal qualifications of civil subject or the village committee has no qualifications of administrative subject", the lawsuit of villagers against the village committee is generally inadmissible, because it does not apply to administrative or civil proceedings in the

---

<sup>24</sup> Yuan Minshu and Han Zhicai, *Nongcun Funv Tudi Quanyi Xianzhuang Yanjiu* (Research of Current Situation of Village Women Land Rights), in *Anhui Nongye Daxue Xuebao (Shehuikexueban)* [Journal of Anhui Agricultural University (Social Science Edition)], 2007 (4), p.14.

<sup>25</sup> Guo Jiangping, *Lun Hunjia Funv Tudi Chengbaquan Liushi de Yuanyin ji Falv Baohu* (Discussion of the Reasons and Legal Protection of Married Women's Loss of Land Contract Right), edited by Jiang Xiuhua, in *Shehui Xingbie Pingdeng yu Falv: Yanjiu he Duice* (Gender Equality and Law: Research and Solutions), Shehui Kexue Wenxian Chubanshe, Beijing 2007, p. 144.

administrative adjudication procedures of the primary court<sup>26</sup>. This results in the lack of effective judicial or administrative remedies for the protection of migrant women's land rights and interests.

### 3.2 Principles and Policies

Since the establishment of the PRC, the principles and policies on rural land of the CPC and the State have experienced four transitions: the Land Reform in the early years after liberation (1949-1953), the Socialist Transformation of Agriculture (1953-1956), the People's Commune System (1958-1984), and the Household Contracted Management Responsibility System (1978 till today)<sup>27</sup>. Taking 1978 as a turning point, China's rural land system has been gradually changed from "collective owned, unified management" into a "two-level management system characterized by the combination of centralized operation with decentralized operation on the basis of household contract management", which not only guarantees the production and management autonomy of the farmers on the premise of maintaining rural land collective ownership, but also creates the institutional conditions for rural-urban women's migration and non-agricultural industry movements. In the "Notice on Rural Work in 1984" (*guanyu yi jiu ba si nian nongcun gongzuo de tongzhi*), the CPC Central Committee stipulated that land contracts "would last 15 years" and formulated the principle "big stability, small adjustments" (*da wending, xiao tiaozheng*) on which the contract system should be based. In the 1993 document "Some Policy Measures on the Current Agriculture and Rural Economic Development" (*guanyu dangqian nongye he nongcun jingji fazhan de ruogan zhengce cuoshi*), the CPC Central Committee and State Council further extended the land contract period to another 30 years, and promoted the implementation of the method "not increasing land with population growth, not decreasing land with population reduction" (*zeng ren bu zeng di, jian ren bu jian di*) within the contract period. Lastly, in 2008 the CPC Central Committee further pointed out in the "Decision of the CPC Central Committee on Some Major Issues about Advancing Rural Reform and Development" (*zhonggongzhongyang guanyu tuijin nongcun gaige fazhan ruogan zhongda wenti de jueding*) the need to give farmers more fully secure land contracts and management rights, and to maintain the existing land contract relationships stable and "unchanged for a long time" (*changjiu bu bian*). These principles and policies have played a very important role in stabilizing the land contract relations in the first and second round of land contract periods, and in motivating the farming enthusiasm of farmers, but at the same time they have ignored the rights and interests of individuals in the family and the movements and changes (increase or decrease) of its members, resulting in

<sup>26</sup> Dong Jiangai and Chen Xiaoyan, *Weihu Nongcun Funv Tudi Quanyi de Falv Sikao* (Reflections on the Law to Protect Women's Rights to Land), in *Funv Yanjiu Luncong* (*zengkan*) [Collection of Women's Studies (supplementary issue)], 2006 (12), p. 50.

<sup>27</sup> Wu Zhiping, *Zhongguo Liudong Funv Tudi Quanyi Zhuangkuang Diaocha* (An Investigation on Land Rights of Migrant Women in China), Shehui Kexue Wenxian Chubanshe, Beijing 2010, pp. 111-113.

the daughters-in-law (or sons-in-law), divorced or widowed, and *nongjiafei* women, as well as new-born children, losing their contract land and management rights as well as losing the relative economic interests after land acquisition under the “stable” and “changeless” provisions<sup>28</sup>. Yet migrant women are only one part of them. In addition, the land rights of migrant women are also affected by the undeveloped rural land transfer market, shortcomings in compensation and resettlement after rural land expropriation or requisition, the lack of regulated and ordered administration on the land use right of rural construction land and residential land lots<sup>29</sup>, and the damages to the continuity of rural women's land contract rights because of the inconstancy and inconformity of land policies.

However, the land rights of migrant women are not only related to the above-mentioned transition of rural land system, but also constrained by China's urban-rural dual social security system and provision of basic public services in China. For a long time, the land and family mode of social security has prevailed in China's rural areas. Although the new rural cooperative healthcare system, the rural pension insurance and social assistance and other new social security systems cover the vast majority of the rural population, the investigation shows that only about 10% of the migrant women who work in Beijing enjoy some kind of social insurance<sup>30</sup>. This indicates that even today land is still an important source of income and social security for migrant women who have been working outside for many years. In recent years, the central and local governments have attached great importance to the basic public services for the floating population, and have adopted a series of policies and regulations to help migrant workers solve problems related to employment, healthcare, children's education and social security, etc. However, due to the features of urban-rural “dualization” and regional “fragmentation” of the public service system, there are still notable regional, hierarchical and occupational segregations and differences in the public service provision and access between urban and rural residents<sup>31</sup>. The consequence is that many migrant women are unable to obtain the same opportunities and treatments regarding social security that urban residents enjoy, and are excluded from the

<sup>28</sup> Women's Rights and Interests Department of All China Women's Federation, *Shidi Funv Tudi Quanyi ji Shenghuo Zhuangkuang Baogao* (The Lost Land: Women's Land Rights and Their Life Status), edited by Han Xiangjing, in *2009-2010 Nian: Zhongguo Nvxing Shenghuo Zhuangkuang Baogao* [Annual Report on Chinese Women's State of Life No. 4 (2009-2010)], Shehui Kexue Wenxian Chubanshe, Beijing 2010, p. 108.

<sup>29</sup> Qian Wenrong and Mao Yingchun, *Zhongguo Nongcun Funv Tudi Quanli Wenti de Shizheng Yanjiu* (An Empirical Study of Land Rights of Rural Women in China), in *Zhejiang Daxue Xuebao (renwen shehukexueban)* [Journal of Zhejiang University (Humanities and Social Sciences)], 2005 (9), pp. 23-24.

<sup>30</sup> Wu Zhiping, *Zhongguo Liudong Funv Tudi Quanyi Zhuangkuang Diaocha* (An Investigation on Land Rights of Migrant Women in China), Shehui Kexue Wenxian Chubanshe, Beijing 2010, p. 42.

<sup>31</sup> China Institute for Reform and Development (Hainan), *Jiben Gonggong Fuwu yu Zhongguo Renlei Fazhan* (Basic Public Services and Human Development in China), Zhongguo Jingji Chubanshe, Beijing: 2008, p. 250; Research Group of Development Research Center of the State Council, *Nongmingong Shiminhua: Zhidu Chuangxin yu Dingceng Sheji* (Civilianizing the Rural Migrants), Zhongguo Fazhan Chubanshe, Beijing 2011, p. 49.

urban public service system, which in turn is another institutional factor that makes the migrant women lose their land.

In fact, the deeper reason that affects migrant women's land rights is the dual urban-rural socio-economic structure, which is generated by the special urban-rural dually split "household registration system" that has lasted since the era of planned economy. This system registers China's urban and rural residents in accordance with two categories of registration – "agriculture household" and "non-agricultural household", and determines access to social security, public services and welfare systems and so on. Some scholars have pointed out that such a system embodies the identity discrimination of civil rights in politics, and hinders the rights of citizen's free settlement and migration<sup>32</sup>. The main part of the existing household registration system is the management of household transfer for rural-urban migration, with a very complex transfer procedure. Since the reform and opening up, China's household registration system has gone through many reforms, but it has not yet made a fundamental breakthrough. Indeed, not only is the household registration system of large and medium-sized cities not yet really open, but also the cross-provincial household registration reform is still in severe difficulties<sup>33</sup>. This means that, due to entry restrictions such as economic and educational barriers, most of the migrant women and their family members find it very difficult to gain citizenship and settle permanently in the cities. Thus they are often vulnerable to discriminatory treatment when it comes to employment, social security system and public services, etc. While the issue of their land rights and interests is usually immersed and marginalized under the constraints of identity system and household registration system.

### 3.3 Village Regulations and Folk Conventions

Village regulations and folk conventions are the rules and regulations formulated by the villagers in accordance with the practical conditions of the village according to the laws, regulations, principles and policies of the CPC and the State in the initial stage of villagers' autonomy. They aim to maintain the village's social order, social and public morality, the folk of the village's atmosphere, and the construction of spiritual civilization by constraining villagers' behaviors. It is also an important basis of villagers' autonomy developed by villagers' assemblies based on the *Organic Law of Villagers' Committees*. Some of the existing studies argue that the source of the violation of women's land rights is represented by village regulations and folk conventions as well as the traditional marriage culture that still play an important role in the rural communities, rather

---

<sup>32</sup> This point of view is drawn from a paper written by Wei Wanqing. *Huji Zhidu Gaige dui Liudong Renkou Shouru de Yingxiang Yanjiu* (A Study on the Income Effects of Hukou Reform on the Floating Population), in *Shehuixue Yanjiu* (Sociological Studies), 2012 (1), pp. 152-153., but the original ideas are from Solinger, Dorothy J.; Alexander, Peter & Anita Chan; Wang Xiaozhang.

<sup>33</sup> Li Qiang, *Zhongguo Shehui Bianqian 30 Nian:1978-2008* (Social Changes in China), 1978-2008, Shehui Kexue Wenxian Chubanshe, Beijing 2008, p.130.

than the legal system and policies of China<sup>34</sup>. The long-standing patriarchal social structure imposed on women's dependent gender roles and the *congfuju* (patrilocal residence) marriage customs still weaken the functions of the statutory institutions<sup>35</sup>, while the village regulations and folk conventions that are contrary to the relevant laws often cause deprivation of rural women's land rights mainly through the different definitions of "member of rural collective economic organizations"<sup>36</sup>.

This survey shows that some village regulations and folk conventions, coupled with the traditional Chinese *congfuju* marriage customs, have caused to a certain degree damages to migrant women's land rights. For instance, the provisions of Village M. in Huangzhong County, Qinghai Province stipulates that the land of unmarried women who are at least 18 years old will be withdrawn in every land adjustments; the Village S. in Suizhou City of Hubei Province regulates that, no matter how long the married women have been living in the village, the compensation for land requisition can only be allocated according to the standards of *banqianhu* (relocated households). In addition, there are village regulations requiring a married woman to transfer her *hukou* out of the village after marriage; even if they have been married into the same village, their *hukou* will be maintained in the village only as *konghua* (empty link), and they cannot enjoy the corresponding treatments of the villagers. In particular, other provisions stipulate that the original home villages will withdraw the *nongjiafei* women's land, regardless of whether their *hukou* are relocated<sup>37</sup>. Such village regulations and folk conventions not only have exacerbated the inherent contradictions between the marital changes of migrant women and the fixed land, ignoring the legitimate rights and interests of migrant women, but have also emphasized the rights of the male villagers, and some villages even take the village regulations and folk conventions as a means against women, brazenly depriving them of their land rights and interests of the older unmarried, married, *nongjiafei* and divorced women. If the provisions conflicting with laws and policies are incessantly implemented and replicated, the traditional concept of "son preference" in the urban and rural communities will be further enhanced, and even migrant women's position in the collective economy of their sending villages will be reduced.

<sup>34</sup> Guo Zhenglin, *Nongcun Funv de Tudi Quanli yu Zhidu Baozhang* (Land Rights and Institutional Security of Rural Women), in *Zhonggong Ningbo Dangxiao Xuebao* (Journal of the Party School of CPC Ningbo Municipal Committee), 2004 (1), pp. 64-65.

<sup>35</sup> Wang Jingxin, *Zhongguo Nongcun Funv Tudi Quanli – Yiyi, Xianzhuang, Qushi* (Land Rights of Chinese Rural Women: the Implications, Current Situation and Trends), in *Zhongguo Nongcun Jingji* (Chinese Rural Economy), 2003 (6), pp. 26-27.

<sup>36</sup> Wang Zhuqing, *Shehuixingbie Shijiao xia de Nongcun Funv Tudi Quanyi Baohu* (The Protection of Rural Women's Land Rights under a Gender Perspective), in *Nongcun Jingji* (Rural Economy), 2007 (3), p. 37; Shi Guoqing and Wu Xiaofang, *Shehuixingbie Shijiao xia de Nongcun Funv Tudi Baozhang Zhuangkuang* (The Situation of Rural Women's Land Security from a Gender Perspective), in *Zhejiang Xuekan* (Zhejiang Academic Journal), 2008 (6), p. 205.

<sup>37</sup> Wu Zhiping, *Zhongguo Liudong Funv Tudi Quanyi Zhuangkuang Diaocha* (An Investigation on Land Rights of Migrant Women in China), Shehui Kexue Wenxian Chubanshe, Beijing 2010, p. 25; p. 27; pp. 30-31.

However, it is fortunate that such conflicts might be alleviated following the enactment and implementation of the newly-amended *Organic Law of Villagers' Committees* in 2010. It stipulates that "The villagers' charter of self-government, village regulations, folk conventions and decisions made by the villagers' assembly or the villagers' representatives assembly may not conflict with the Constitution, laws, regulations and state policies and may not contain any information infringing upon the personal rights, democratic rights and lawful property rights of villagers"; "If the villagers' charter of self-government, a village regulation or folk convention, or a decision made by the villagers' assembly or the villagers' representatives' assembly violates the preceding provision, the people's government of the township, ethnic township or town shall order it to be corrected"; and "Where a villagers' committee or any member thereof makes a decision infringing upon the legitimate rights and interests of any villager, the villager may apply to the people's court to rescind the decision and subject the liable person to legal responsibility". It not only reaffirms the relationship between the "civil laws" (*minjianfa*) and the "national laws" (*guojiafa*), specifies the legitimacy of the ethnic township or town to review the village regulations and folk conventions, but also provides the legal remedies for the aggrieved villagers, so it is more beneficial in terms of protection of migrant women's land right and interests.

### 3.4 Gender Analysis

Gender theory emphasizes gender equality between men and women, enabling them to equally participate in, contribute to the benefits of social development<sup>38</sup>. Gender mainstreaming has recognized the actual differences between sexes, but it not only falls back on helping women adapt to the social status quo, "but trying to change the social system and social structure according to the gender differences between men and women"<sup>39</sup>. Seen from a gender perspective, due to the limitations of social identity and the household registration system, migrant women are in a disadvantageous position in both the urban-rural differential pattern and gender power relations. They also experience double discrimination on identity and gender in the process of marital changes and spatial migration. As for their land rights, the following institutional factors are worthy of reflection.

On the one hand, some existing laws and regulations, principles and policies, as well as village regulations and folk conventions of China lack gender sensitivity. Although the vast majority of current institutional texts are gender-neutral and fair on the surface (namely equality between men and women or even the right protection for women is far higher than that of men), in practice they do not take into account the reality of gender relations and gender culture, whereas gender bias

---

<sup>38</sup> Wang Zhuqing, *Shehuixingbie Shijiao xia de Nongcun Funv Tudi Quanyi Baohu* (The Protection of Rural Women's Land Rights under a Gender Perspective), in *Nongcun Jingji* (Rural Economy), 2007 (3), p. 37.

<sup>39</sup> T. Rees, *Pingdeng Jihui Moxing: Xiubuxing Zhengce, Shiyingxing Zhengce ji Gaizaoxing Zhengce* (Model of Equal Opportunities: Reparative Policy, Adaptive Policy and Reformatory Policy), in *Funv Yanjiu Luncong* (Collection of Women's Studies), 2000 (2), p. 4.

or discrimination implied in the institutional texts often result in damages to migrant women's land rights and interests during the implementation process. For example, both the rural land system regarding the household as a contract and management unit and the above-mentioned measure "not increasing land with population growth, not decreasing land with population reduction" have apparent gender-blind spots, because they have ignored the "patriarchal" family patterns and the *congfuju* marriage customs. As a result, they have given the land rights of distribution and redistribution to the men, and then bring the disadvantageous consequences to migrant women in the implementation processes.

On the other hand, the existing institutions related to the migrant women's land rights system appear from abstract to specific, followed by the orientation from the central to the grassroots level. While their localization and operability shows an increasing trend, their legally binding and legitimacy takes a decreasing trend. At the same time, there are still many contradictions and conflicts among the laws, regulations, principles, policies, village regulations and folk conventions, making it difficult to reconcile with and support each other in practice, and likely causing distortion and deformation of the policies and regulations during implementation. For instance, there is a lack of inherently consonant relations between the *Law on the Protection of Rights and Interests of Women* and the "not increase land with population growth, not decrease land with population reduction" policy<sup>40</sup>, and there are also conflicts between the *Organic Law of Villagers' Committees* and many village regulations and folk conventions. However, the much deeper reason why it is difficult to get effective protection of migrant women's land rights is often not represented by inadequate or partially implemented policies and regulations, but by the inherently or even gradually enhanced traditional concept of gender in the rural society. Once the unequal concept of gender is normalized or institutionalized, the migrant women's land rights are likely to face greater risks.

#### 4. Suggestions

According to the above discussed status and issues of migrant women in China, this paper proposes the following recommendations to further safeguard and defend their land rights.

##### **4.1 Formulate and improve the related policies and regulations, uphold and safeguard the long-term stability of rural land system of the CPC and the State**

---

<sup>40</sup> Zhu Ling, *Nongdi Fenpei zhong de Xingbie Pingdeng Wenti* (Gender Inequality in China's Land Tenure System), in *Jingji Yanjiu* (Economic Research Journal), 2000 (9), p. 35; Dong Jiangai, *Nongcun Funv Tudi Quanyi ji qi Baozhang* (The Study Of The Law/policy Performance Condition About Guarantee Village Women's Land Rights), in *Huazhong Shifan Daxue Xuebao (renwen shehuikexueban)* [Journal of Huazhong Normal University (Humanities and Social Sciences)], 2006 (1), pp. 8-15.

At the present stage, the crucial point for adhering to the basic rural management system is to give farmers more fully secure land contract and management rights, and to maintain the existing land contract relations stable and unchanged for a long time. First, the subject qualification for members of “collective economic organizations” should be legally defined, and the relevant rights and interests in land contracted management of the members should be clearly entitled. Second, the right to registration of certification of rural land should be well organized, and the administration on land contract enhanced through policies. Third, the transfer of land use rights should occur on a compensated, voluntary basis and be conducted in accordance with the law. Finally, the relevant laws and policies should be revised and improved to widen the channels to legal and administrative remedies on migrant women's land rights.

#### **4.2 Gradually deepen the reform of household registration system, accelerate the establishment of urban and rural integrated social security and public service system**

First, take the reform of household registration system as the entry point to break the division of the urban-rural dual system as soon as possible; relax the settled-in conditions and lower the thresholds into the cities; implement the residence permit system steadily and establish a sound unified urban and rural population registration and administration system; guide the ordered population migration and movements; and phase out all the other additional functions attached to the existing household registration system. Second, explore the establishment of the social security system connected with both urban and rural areas; continue to improve various measures for the migrants to participate in the social insurance programmes; expand the coverage and promote the overall planning level of social security, paying particular attention to meeting the special security needs of migrant women and landless farmers. Third, incorporate the floating population into the urban social development plans, improve the public service system with coverage of the floating population, help migrant women enjoy the same benefits such as employment, health care, housing, children's education, family planning equally to the urban residents, and make great efforts to realize the equalization of basic public services.

#### **4.3 Standardize the formulation and implementation of village regulations and folk conventions by law, and strive to build the mechanisms of interest expression and realization for migrant women**

On the one hand, conduct the legal clean-up of the villagers' charter of self-government, the provisions relating to land contract management, village regulations, folk conventions, decisions made by the villagers' assembly or the villagers' representatives assembly, village regulations and folk conventions in accordance with the law, revoke the village regulations and folk conventions conflicting with state laws and policies, and abolish the contents implying gender discrimination against migrant women or damaging their legitimate rights and

interests. Meanwhile, establish the correction mechanism or judicial review mechanism of the decisions made by the villagers' assembly as soon as possible. On the other hand, promote migrant women's participation in the public affairs of both the sending and receiving places, and enhance the convenience services for migrant women to preserve their rights in urban and rural communities, so as to ensure that their legitimate interests can be effectively embodied and expressed.

#### **4.4 Incorporate a gender perspective into laws and policies, and actively promote the process of gender mainstreaming**

On the one hand, all the legislative and administrative activities should stick to the basic state policy of "gender equality", and the gender perspective should be introduced into the whole process of formulation and implementation of laws and policies. In particular, pay more attention to enhance the gender sensitivity of institutional texts related to migrant women's land rights, so that they can equally participate in socio-economic development and share the achievements by reform and opening up. On the other hand, men and women's experiences, knowledge and interests should be applied to the development agenda, avoid the gender-based standardized and institutionalized discrimination as far as possible, eliminate the negative impacts on migrant women's land rights gradually resulted from the concepts and culture of "patriarchy" and "patrilocal", and push forward the process of gender mainstreaming steadily all over China.

### **5. Conclusions**

Migrant women are an important component of China's large floating population, and the current status of their land rights and interests is only a miniature of the whole rural women's land issues. In China's specific institutional arrangements and unique social structure, they have temporarily left their rural land, but cannot be fully integrated into the city life; they are eager to take roots in the cities, but cannot get rid of dependence on the land. They have been trapped in a long-term wandering state, mainly because their land rights and interests are embedded in the dominant patriarchal power structures. Therefore, this paper hopes that the migrant women's land issues can attract wider attention, so that their legitimate rights and interests can be more effectively protected. This is not only the objective requirements to further promote the process of China's industrialization and urbanization, but also an important prerequisite to ensure social harmony and stability.

---

## Jane Addams, i miti della “madre nutrice” e la pace (1922)

---

*a cura di*

*Bruna Bianchi*

Riformatrice e femminista, premio Nobel per la pace nel 1931, fondatrice del più importante *social settlement* degli Stati Uniti (Hull House a Chicago) e, a partire dalla Grande guerra, una delle figure maggior rilievo del pacifismo internazionale, Jane Addams (1860-1935) ha anticipato molti temi dell’ecofeminismo contemporaneo<sup>1</sup>. L’idea dell’interdipendenza di tutti gli esseri umani, il rispetto per le differenze, l’enfasi sulla cooperazione, l’opposizione verso ogni comportamento che sostenesse la divisione, lo sfruttamento, la competizione, la preoccupazione per il degrado ambientale urbano avvicinano Jane Addams alla visione ecofemminista contemporanea.

Nei suoi scritti non troviamo un esplicito riferimento alla connessione tra oppressione delle donne e dominio sulla natura, ma in numerose opere vi è la consapevolezza che l’avvento del patriarcato aveva rotto un equilibrio antico tra le donne e la natura, tra le donne, la terra e il lavoro del pane. Spinte dall’impulso a nutrire e proteggere i figli, infatti, erano state le donne ad inventare le tecniche agricole e tutte le arti pacifiche. Se le attività tradizionali delle donne erano state loro sottratte, l’impulso a conservare la vita era ancora vivo.

Già nel 1880, in un discorso tenuto al College, il *Rockford Female Seminary*, dove conseguirà il diploma l’anno successivo, ricordando la rapida crescita dei movimenti femminili, Jane Addams, allora ventenne, aveva affermato:

Così abbiamo deciso di essere *bread givers* nel corso della nostra vita; nella convinzione che solo nel lavoro risiede la felicità e che la sola vita vera e onorevole è una vita fatta di occupazioni utili e di oneste fatiche, abbiamo deciso di idealizzare il nostro lavoro e adempiere in questo modo alla Missione più Nobile della Donna<sup>2</sup>.

Il valore delle attività tradizionali delle donne volte a produrre e porgere il nutrimento rivestirà sempre un ruolo centrale nel pensiero sociale e pacifista di Jane Addams fino a diventare l’aspetto fondamentale della sua elaborazione

<sup>1</sup> A. M. Pois, *Foreshadowings. Jane Addams, Emily Greene Balch, and the Ecofeminism/Pacifist Feminism of the 1980s*, in “Peace & Change”, vol. 20, 4, 1995, pp. 439-465. Sul pensiero e la vita di Jane Addams (1860-1935), la bibliografia è vastissima. Per un’introduzione generale rimando a J. Addams, *Donne, immigrati, governo della città. Scritti sull’etica sociale*, a cura e con introduzione di Bruna Bianchi, Spartaco, Santa Maria Capua a Vetere 2004. Sul pacifismo di Jane Addams e sul tema della violenza alle donne in guerra si veda il n.10 di questa rivista.

<sup>2</sup> Il testo del discorso dal titolo *Bread Givers* è riportato in J. Bethke Elshain, *The Jane Addams Reader*, Basic Books, New York 2002, pp. 8-9.

teorica, il sistema di valori che permeava l'attività del *settlement*. Come molte altre femministe, Jane Addams attribuiva alla domesticità un ampio significato sociale e morale ed in essa individuò il modo specifico delle donne di realizzare la cittadinanza.

Negli anni Novanta la lettura dell'opera di Otis Tufton Mason: *Woman's Share in Primitive Culture*<sup>3</sup> rafforzò le sue convinzioni sul ruolo delle donne nell'evoluzione umana. Sulla base di studi antropologici, delle opere di esploratori e viaggiatori, della documentazione archeologica e artistica, il responsabile della sezione etnografica dei musei americani aveva individuato nella casa il luogo della civiltà. Mason attribuiva all'attività e alla creatività femminile le tecniche agricole e gran parte delle innovazioni nel campo dell'arte e dell'artigianato. Alle donne si doveva lo sviluppo del linguaggio, delle credenze religiose e dei miti, la nascita dell'organizzazione sociale. "Tutte le strutture sociali sono costruite attorno alle donne. La prima società stabile è stata costituita dalla madre e dal figlio"<sup>4</sup>. Dall'affermazione del patriarcato l'autorità morale delle donne all'interno della comunità era stata mortificata e la maternità aveva perso dignità.

Nel corso del primo conflitto mondiale Jane Addams vide la possibilità per le donne di rimediare a quella che definiva "l'immensa distorsione negli affari internazionali" orientati alla morte. Ricordando il suo impegno perché nell'Europa devastata dalla guerra e affamata potessero giungere i rifornimenti alimentari americani, scrive:

Mi sembrava che milioni di donne americane potessero impegnarsi in un grande scopo di rilevanza mondiale, quello della conservazione della vita; si poteva trovare un antidoto alla guerra nelle capacità affettive femminili in grado di abbracciare con la loro compassione tutti i bambini indifesi<sup>5</sup>.

Il "lavoro del pane", ovvero il fondamento dell'esistenza, avrebbe potuto essere sottratto alla sfera del mercato e tornare ad assumere il significato puramente umano che aveva rivestito per secoli fino a che la produzione e la conservazione del cibo non furono sottratte alle donne.

Sappiamo che quando i raccolti di cereali e di radici, prodotti con tanta sollecitudine dalle donne primitive, iniziarono ad avere un valore commerciale, della loro produzione e del loro scambio si impadronirono gli uomini, proprio come successivamente si impadronirono della ceramica e di altre attività femminili.

I gesti semplici, volti a nutrire i figli e la comunità, che le donne avevano compiuto fin dall'età più antica, come quello di macinare il grano e il miglio, si erano caricati di "memoria penetrante" e si manifestavano nelle reminiscenze che ogni donna portava con sé e istintivamente sfidavano la guerra. Come Pëtr Kropotkin, Jane Addams era convinta che gli impulsi a proteggere i deboli e a conservare la vita, apparsi ben prima dell'avvento del patriarcato, della guerra e

<sup>3</sup> Otis Tufton Mason, *Woman's Share in Primitive Culture*, Anthropological Society, London-New York, 1895. Sull'opera di Mason Jane Addams basò un corso di dodici conferenze che tenne all'Università di Chicago.

<sup>4</sup> *Ivi*, p. 283.

<sup>5</sup> J. Addams, *The Long Road of Woman's Memory*, Macmillan, New York 1916, p. 75.

della schiavitù, fossero assai più radicati nell'animo umano della competizione e del conflitto. Nel mondo femminile, in cui si erano andate forgiando le relazioni umane fondamentali, il sentimento della compassione era profondo e rendeva insopportabile ogni offesa alla vita<sup>6</sup>.

Nel brano che segue, tratto dal volume *Peace and Bread in Time of War* (Macmillan, New York 1922, pp. 77-87)<sup>7</sup> Jane Addams ripercorre le proprie riflessioni negli anni di guerra e il farsi strada di un nuovo sentimento di fiducia nella capacità delle donne di contrastare la guerra, “il nemico implacabile del loro impegno di secoli”. La traduzione è mia.

### **Considerazioni su razioni alimentari e attività tradizionali delle donne**

Più la guerra continuava e si andavano sviluppando nuove organizzazioni con lo scopo di soccorrere i feriti e degli orfani, noi pacifisti sentivamo in misura crescente il bisogno del sollievo del lavoro, benché fosse difficile trovare la nostra collocazione. Ad esempio la Croce Rossa americana, seguendo la prassi della società britannica, era divenuta parte dell'organizzazione militare, cosa che prima non era mai accaduta, e i suoi appelli umanitari volti alla raccolta di fondi avevano sfruttato appieno gli entusiasmi patriottici. Una tale commistione non soltanto rendeva difficile per i pacifisti di identificarsi con la Croce Rossa, ma tutte le attività di guerra che dipendevano dai fondi pubblici iniziarono a temere la collaborazione dei pacifisti. Naturalmente, questo era del tutto normale, dal momento che la stampa assocava costantemente i termini di traditore o filo-tedesco con quello di pacifista, come se stessero parlando della stessa persona.

Ci furono molti esempi di questo timore, di sentire che una buona era messa in pericolo se un pacifista vi si identificava, e ciò comportò l'abbandono da parte di singoli pacifisti delle organizzazioni che loro stessi avevano fondato o promosso. Ma benché talvolta ci sentissimo feriti nei nostri sentimenti quando uno di noi era considerato palesemente “persona non grata”, penso che nel complesso noi riconoscessimo con franchezza che la responsabilità di certi incidenti fosse da attribuire ai meccanismi della politica spicciola. Ad ogni modo imparammo ad affrontare il rifiuto senza risentimento. Personalmente mi era più facile sopportare tali incidenti rispetto alle persecuzioni occasionali che venivano da pacifisti entusiasti e fanatici, quando apertamente mettevano in discussione l'integrità e l'onestà dei loro compagni di un tempo e che ora si erano convinti della necessità della guerra.

Come molti altri americani, pertanto, ho provato un senso di grande sollievo quando alla fine il Congresso istituì un Ministero per l'approvvigionamento

<sup>6</sup> M. Curti, *Jane Addams on Human Nature*, in “Journal of the History of the Ideas”, vol. 21, 2, 1961, pp. 245-246.

<sup>7</sup> Una prima versione dal titolo *The World's Supply and Woman's Obligation* fu pubblicata nel 1918 in “The Journal of Home Economics”.

alimentare e quando Hoover<sup>8</sup>, che aveva trascorso due anni e mezzo in Europa a stretto contatto con le conseguenze della guerra, lanciò il suo primo appello ai suoi connazionali in nome della scarsità di cibo che toccava il mondo intero, insistendo sul fatto che “la situazione era un problema di umanità, più che di guerra”.

Certamente vi era una sfera di attività in cui ci potevamo gettare con entusiasmo e se non fossimo stati troppo visibili, avremmo potuto lavorare senza ostacoli, ma forse sarebbe stato troppo sperare in quest’ultima eventualità. Benché gli ostacoli si presentassero di tanto in tanto, almeno nel mio caso, non si rivelarono un impedimento e ben presto inizialmente a ricevere più inviti a tenere conferenze sulla conservazione del cibo in relazione alle necessità dell’Europa di quante ne potessi accettare. Alcuni di questi inviti provenivano dal Ministero federale per gli approvvigionamenti alimentari, e in California, in Texas, in Colorado e in altri stati. Ma ciò a cui io tenevo di più era l’opportunità di parlare alle organizzazioni femminili perché non solo credevo, come andavo affermando in modo piuttosto complesso che “in questa grande impresa le donne avrebbero potuto avere un ruolo rilevante se soltanto si fossero sforzate di comprendere il significato in un momento di crisi mondiale che una maggiore produzione di cibo e una sua più accurata conservazione”, ma credevo anche che in questo modo avremmo potuto andare a toccare impulsi più forti profondi di quelli che inducono così tante donne ad alimentare lo spirito bellico. C’era qualcosa di altrettanto primordiale e autentico nel nutrire i deboli come nel combattere e nella storia umana l’attività di nutrire i bambini da parte della tribù ha preceduto la guerra di forse un milione di anni. Gli antropologi vanno ripetendo che la guerra ha fatto la sua apparizione nel mondo non più di 20.000 anni fa. Essa è infatti talmente recente che i discendenti dei popoli primitivi oggi non la comprendono. Essi possono compiere assassini individuali, ma non combattimenti collettivi che vedano fronteggiarsi masse di uomini. Un istinto e una pratica più antica connessa al cibo non potrebbe essere risvegliata ed essere abbastanza forte da sopraffare ed estinguere la tendenza più recente al conflitto? Ogni individuo porta in sé qualcosa di queste due tensioni: io ero solita ricordare a me stessa che sebbene avessi antenati che avevano combattuto in tutte le guerre americane fin dal 1684, ero anche la figlia, la nipote e la bisnipote di proprietari di mulini. Il mio primo ricordo è quello di essere sollevata da un paio di braccia infarinate perché potessi vedere girare le pesanti macine del mulino. L’occupazione più gioiosa della mia infanzia era quella di osservare il movimento della vecchia pala sul retro del mulino e lo spumeggiare dell’acqua. Riuscivo a capire dal rumore del mulino quando la vecchia pala era usurata, il che accadeva di tanto in tanto, molto tempo dopo l’introduzione delle turbine. Osservando l’acqua spumeggiante la mia mente infantile andava alle distese di grano dritto e giallo, al suo passare attraverso i processi della macinazione, dell’imballaggio e dell’accatastamento dei sacchi di farina bianca e talvolta si spingeva fino a immaginare miriadi di tazze di pane e latte.

<sup>8</sup> Herbert Hoover (1874-1964) durante il conflitto alla guida della *Committee for Relief in Belgium*, quando gli Stati Uniti entrarono in guerra diresse la *Food Administration*. Fu il trentunesimo presidente degli Stati Uniti, dal 1929 al 1933.

Ancora, quei due impulsi, quello della guerra e quello per il pane si mescolavano nei miei ricordi di mesi trascorsi in viaggio. Certamente in ogni capitale d'Europa si vedevano di continuo esercitazioni di soldati e riviste alle truppe, ma c'erano anche le contadine che ovunque nel mondo stanno tuttora portando avanti gran parte del lavoro di coltivazione e di preparazione del cibo. Le rivedo ovunque nel campi della vasta Russia come nei piccoli pascoli della Svizzera; ad ogni bordo di strada in Palestina mentre macinavano con le mole a mano, in Egitto mentre trasportano l'acqua del Nilo, in continuazione perché il mais non morisse. I giornali riportavano quotidianamente le alterne fortune della guerra su entrambi i fronti e i nostri cuori erano straziati dall'angoscia e dai cattivi presentimenti perché tutto ciò che il mondo tiene in gran conto dipendeva dalle sorti della battaglia. Ma certamente il lavoro per il pane, che per me era più fondamentale e legittimo della guerra, continuava ad andare avanti ovunque. Nel mio desiderio di svelarlo e di illustrare le attività tradizionali femminili con un po' della loro poesia e del loro significato, lessi con grande attenzione il libro di Fraser *Il ramo d'oro*, due grossi volumi dedicati alla storia e all'interpretazione degli innumerevoli miti degli Spiriti del Mais. Questi spiriti sono sempre femminili e normalmente sono rappresentati da una Madre Mais e da sua figlia, che vagamente corrisponde alla greca Demetra, l'eterna nutrice, e a sua figlia Persefone.

Con il rischio di addentrarmi nella narrazione di quest'opera proverò a riferire parte del contenuto che mi ha portato un po' di sollievo, per quanto fosse possibile in quel momento, e che indicai ad altre donne. Fraser rivela che tracce del mito della Madre Mais e della Ragazza Mais si ritrovano in quasi tutte le società agrarie d'Europa e in molte tribù dei nativi del Nord America. Il mondo orientale ha la sua Madre Riso e in suo onore ci sono ceremonie solenni quando i grani di riso, che si crede contengano "sostanza spirituale" viene raccolto. Queste divinità sono sempre femminili, come forse è naturale a causa dell'associazione con la fecondità e la crescita e su di esse si sono andate accumulando molte opere poetiche e canzoni sulla semina del grano e sul raccolto e le lamentazioni più tristi che esprimono il dolore della carestia.

I miti incentrati sulla Madre Mais, lasciavano solo debolmente presagire ciò che le ricerche scientifiche accurate hanno in seguito verificato e sviluppato. Gli studiosi delle società primitive ritengono che le donne siano state le prime agricoltrici e per lungo tempo siano state le sole a inventare e perfezionare le tecniche agricole. Gli uomini della tribù facevano ben poco per la coltivazione del suolo oltre a dissodare il terreno e talvolta a recintarlo con una rossa protezione. La donna riforniva la tribù di tutti i cereali e le radici proprio come l'uomo procurava la selvaggina e il pesce e nei primi graffiti la corta zappa divenne universalmente il segno distintivo della donna, così come la lancia del cacciatore o lo scudo e l'ascia di guerra rappresentavano il guerriero. In alcune tribù si fissò la credenza che i semi non sarebbero cresciuti se fossero stati seminati da un uomo ed è evidente che tutti i popoli primitivi avevano la convinzione che i semi sarebbero cresciuti molto meglio se messi nel terreno dalle donne. In Africa centrale anche oggi una donna può ottenere il divorzio dal marito e restituirlo alla tribù di suo padre se questi non le procura un orto e una zappa.

Si dice che ogni mito di ampia diffusione abbia il suo corrispettivo nella sfera della morale. Questo è certamente vero per la “Madre nutrice”. Gli studiosi delle origini delle consuetudini sociali affermano che il mutamento graduale dalla vita nomade fondata sullo spreco a quello sedentario molto più parsimonioso può con sicurezza essere attribuito a queste primitive agricoltrici. Per garantire la sopravvivenza dei loro figli le madri trapiantavano le radici dalla foresta o i cereali selvatici dalle pianure in piccoli appezzamenti di terreno rozzamente coltivati. Possiamo facilmente immaginare che quando la caccia era scarsa o quando le greggi avevano bisogno di nuovi pascoli, gli uomini della tribù volessero spostarsi, ma che le donne probabilmente insistessero per rimanere fino a che le loro piccole coltivazioni non fossero state raccolte. Se la tribù fosse stata indotta a rimanere nelle stesse caverne o capanne fino a dopo il raccolto le donne avrebbero probabilmente, anche timidamente, sperato di potere usare gli stessi campi l’anno successivo e così evitare la morte dei propri figli, un esito che l’alternanza di abbuffate in caso di caccia abbondante e di fame quando era scarsa avrebbe reso sicuro. Il desiderio di coltivare il cibo per i suoi figli condusse al sorgere di un riparo fisso e di una prima forma di abitazione da cui si pensa abbiano avuto origine le nostre abitudini e la nostra morale domestica.

Con una tale tradizione storica alle spalle, mi sembrò che le donne, rispondendo agli appelli per la produzione e la conservazione del cibo lanciati da un paese dopo l’altro potessero così ampliare la loro concezione del dovere e che la consapevolezza delle necessità di cibo del mondo sarebbe diventato l’impulso reale del loro agire quotidiano.

Vi era anche un altro interessante aspetto: dal tempo della nostra infanzia tutti noi, almeno in certi momenti, abbiamo nutrito il desiderio impellente di essere utili nel grande mondo, di avere una parte consapevole nel suo progresso. La difficoltà è sempre stata quella di conciliare i nostri vaghi propositi con la routine della nostra vita quotidiana, di fare una sintesi tra le nostre ambizioni di curare i mali del mondo da una parte e il bisogno di conformarsi alle richieste della vita domestica dall’altra.

Un risvolto assai importante della situazione era il fatto che in quel momento di crisi mondiale i due aspetti erano diventati assolutamente necessari uno all’altro. Un grande obiettivo mondiale non poteva essere raggiunto senza la partecipazione della donna fondata su una comprensione intelligente e sulla empatia più ampia e nello stesso tempo i compiti potevano essere assolti solo se connessi alla routine domestica, poiché il suo vero successo dipendeva da un mutamento consapevole delle sue abitudini quotidiane.

Realizzare questa sintesi non era impresa da poco, probabilmente rappresentava la sfida più arida che fosse mai stata rivolta nei secoli alle facoltà creative della donna. Realizzare quel genere di adattamento imposto dalle dimensioni della situazione richiedeva tutte le sue capacità affettive, tutta la sua chiarezza di pensiero.

È assolutamente comprensibile che non ci fosse posto per la donna e per il suo contributo alle questioni internazionali nella vecchia diplomazia. Cose del genere non rientravano certo nella “sfera femminile”. Ma come era possibile che come donne si occupassero di politica quando la questione della purezza del latte e

dell'ingresso precoce nel mondo del lavoro dei bambini divennero aspetti della vita politica, così esse potevano essere toccate dalle questioni internazionali quando queste finalmente si stavano occupando di questioni umane decisive (poignant) come il cibo per i popoli afflitti dalla carestia e che potevano ottenere il cibo solo attraverso attività internazionali.

Ricordo un vasto pubblico a Hot Springs, nell'Arkansas, composto da appartenenti alla General Federation of Women's Clubs. Mi sembrò che ogni donna presente, una volta tornata a casa, potesse esercitare un'influenza sulla sua comunità, non soltanto per produrre e conservare più cibo, ma per riversare nel mondo straziato dalla guerra una tale compassione che avrebbe dissolto le animosità e vi avrebbe riportato un istinto di socievolezza più antico e umano degli impulsi responsabili della guerra. Credevo che una risposta generosa a questa situazione mondiale potesse offrire l'occasione di gettare ancora una volta le basi per un'etica internazionale più ampia così come la preoccupazione femminile di nutrire i propri figli aveva rappresentato l'inizio di una vita domestica ordinata. Sappiamo che quando i raccolti di cereali e di radici, prodotti con tanta sollecitudine dalle donne primitive, iniziarono ad avere un valore commerciale, della loro produzione e del loro scambio si impadronirono gli uomini, proprio come successivamente si impadronirono della ceramica e di altre attività femminili.

Questa storia suggeriva che la situazione avrebbe potuto essere un'opportunità per le donne se non altro perché il cibo, durante la guerra, non era più considerato principalmente in base al suo valore commerciale, ma in base al suo valore d'uso. Poiché la produzione di generi alimentari, in quel momento, dipendeva da motivazioni più antiche, era tornata nelle mani delle donne. Si era sviluppata una grande preoccupazione per l'alimentazione degli affamati, un'attività con cui le donne avevano consuetudine.

Poiché avevo sentito che i giovani immigrati erano stati coinvolti in un grande movimento a livello mondiale, che li aveva portati a combattere, così mi sembrava che milioni di donne americane potessero essere coinvolte in un grande obiettivo mondiale, quello della conservazione della vita, che fosse possibile trovare un antidoto alla guerra nell'affettività femminile e nella pietà senza riserve per i bambini indifesi [...].

Certamente, durante l'inverno 1916-1917, personalmente giunsi alla convinzione che fosse possibile che le complesse questioni dell'appartenenza nazionale e del controllo territoriale si sarebbero gradualmente risolte se la suprema questione umana del cibo per gli affamati fossero state affrontate a livello internazionale con coraggio e decisione.

Mi spinsi anche oltre, pensando che la Società delle nazioni, in cui il mondo intero, guidato dal presidente Wilson, stava riponendo le proprie speranze, potesse essere fondata non sui cocci del diritto internazionale, ma sulla gestione dei bisogni umani primari.

Molto è stato detto durante la guerra sulle emozioni primitive e le azioni istintive, ma certamente non c'è nessun bisogno che essere vengano rivolte a propositi di distruzione. Dopotutto le prime forme benevoli di comunicazione tra tribù e tribù avvennero attraverso il bisogno di cibo quando una o l'altra soffrivano della carestia o erano troppo deboli per combattere. La primitiva compassione

umana aprì la via alle relazioni politiche. Giunsi a credere che questo istinto originario di unirsi per evitare la diffusione della morte per fame non poteva essere soffocata per sempre dagli appelli agli istinti separatisti più recenti come il nazionalismo e che pertanto era urgente che queste emozioni primitive fossero lasciate libere di riversarsi nel nostro mondo devastato.

---

## Ecofemminismo e questione animale: una introduzione e una rassegna

---

*a cura di*

*Annalisa Zabonati*

La “questione animale” ha accompagnato la riflessione femminista fin dai suoi esordi. Le appassionate campagne antivivisezioniste di Anna B. Kingsford, Frances Power Cobbe, Lizzy Lind af Hageby nell’Inghilterra vittoriana, hanno infiammato – attraverso opuscoli, volantini, immagini proiettate dalle lanterne magiche – ampi strati dell’opinione pubblica. A queste autrici, poco note o dimenticate, sarà dedicata una piccola antologia in uno dei prossimi numeri della rivista. In questa introduzione mi limito a tracciarne brevemente i profili.

Anna B. Kingsford si laureò in medicina nel 1880, rifiutandosi di praticare la vivisezione, con una tesi sull’alimentazione vegetariana e per tutta la vita si dedicò alla denuncia dello sfruttamento degli animali. Instancabile antivivisezionista, convinta suffragista, affermò: “Flesh-eating and vivisection are in principle closely related, and both are defended by their advocates on common premises, of which the catch-cries are Utility and the Law of Nature”<sup>1</sup>.

Frances Power Cobbe, scrittrice e riformatrice sociale di origine irlandese, femminista e lesbica, fondò nel 1875 la *National Anti-Vivisection Society*, e nel 1898 la *British Union for the Abolition of Vivisection*, entrambe tutt’ora attive. In uno dei suoi numerosi pamphlet contro la vivisezione, scrisse:

The vindication of the rights of the weak, it is not too much, I think, to insist that the practice of vivisection, in which this tyranny of strength culminates, is a retrograde step in the progress of our race; a backwater in the onward flowing stream of justice and mercy, no less portentous than deplorable<sup>2</sup>.

Lizzy Lind af Hageby, femminista e animalista di origine svedese, cofondatrice dell’*Animal Defense and Anti-Vivisection Society*, si infiltrò durante le lezioni di

---

<sup>1</sup> A. Kingsford - E. Maitland, *Addresses and Essays on Vegetarianism*, Watkins, London 1912, p. 97.

<sup>2</sup> F. Power Cobbe, *The Moral Aspect of Vivisection*, Victoria Street Society for the Protection of Animals from Vivisection, International Association for the Total Suppression of Vivisection, London 1884, p. 18.

fisiologia alla facoltà di medicina a Londra, documentò la crudeltà della vivisezione, testimonianza che portò al *Brown Dog Affair*<sup>3</sup>.

In Francia in epoca coeva, la comunarda Louise Michelle scriveva pagine intense sugli animali nelle sue *Mémoires*<sup>4</sup>:

Au fond de ma révolte contre les fortes, je trouve du plus loin qu'il me souvienne l'horreur des tortures infligées aux bêtes<sup>5</sup>. [...] Et le cœur de la bête est comme le cœur humain, son cerveau est comme le cerveau humain, susceptible de sentir et de comprendre<sup>6</sup>.

Nel femminismo di seconda e di terza generazione la “questione animale” rimane sullo fondo; le uniche che si interrogano sulla “connessione dei domini”, sono le ecofemministe. La critica ecofemminista affronta la “questione animale” già a partire dagli anni Settanta, sempre più consapevole delle connessioni tra le varie forme di dominio. L’ecofeminismo si presenta come un sistema di valori, un movimento sociale, un’analisi politica e soprattutto una pratica<sup>7</sup>.

L’inseparabilità tra teoria e pratica, tra valori e azioni è al centro dell’etica ecofemminista che riconosce che “one cannot care without acting”<sup>8</sup>, afferma il valore intrinseco di ogni elemento della natura, propone il ripristino dell’ordine naturale in cui la Terra e i suoi abitanti siano considerati e rispettati.

Da questa linfa che sgorga dalle parole delle ecofemministe di tutto il mondo l’attivismo femminista orientato all’animalismo ha certamente attinto ed ha costituito il nucleo centrale delle riflessioni sul tema fin dalla metà degli anni Settanta. Nei primi anni Ottanta si è costituito il *Feminists for Animal Rights* – F.A.R., che Marti Kheel fonda assieme ad altre attiviste. Il gruppo pubblica una rivista che resta in vita tra il 1989 e il 2001. L’associazione così si presentava ai lettori:

Feminists for Animal Rights seeks to raise the consciousness of the feminist community, the animal rights community, and the general public regarding the connections between the objectification, exploitation, and abuse of both women and animals in patriarchal society. As ecofeminists, we also are concerned about cultural and racial injustice and the devaluation and destruction of nature and the earth. We view patriarchy as a system of hierarchical domination, a system that works for the powerful against the powerless. FAR promotes vegetarianism and is vegan in orientation. FAR is dedicated to abolishing all forms of abuse against women and animals<sup>9</sup>.

Lo sviluppo sul piano teorico avviene negli anni Novanta. Gli anni tra il 2000 e oggi sono gli anni della diffusione delle idee e delle pratiche, per la verità piuttosto

<sup>3</sup> Il *Brown Dog Affair* fu una controversia politica dibattuta dal 1903 al 1910, sia da una commissione parlamentare appositamente costituita che nell’opinione pubblica, e vide contrapporsi schieramenti a favore o contro la vivisezione. La contesa culminò quando fu abbattuta, su ordine del parlamento, nel 1910 la statua del Brown Dog eretta dal movimento antivivisezionista a Battersea Park. La statua fu ripristinata negli anni Ottanta del XX secolo.

<sup>4</sup> L. Michel, *Mémoires, écrits par elle-même* (1886), Tribord, Bruxelles, 2005.

<sup>5</sup> *op. cit.*, p. 133.

<sup>6</sup> *Ivi*, p. 142.

<sup>7</sup> J. Birkin, *Ecofeminism, Linking Theory and Practice*, in G. Gaard (ed.), *Ecofeminism. Women, Animals, Nature*, Temple University Press, Philadelphia 1993, pp. 13-59.

<sup>8</sup> *Ivi*, p. 19.

<sup>9</sup> <http://www.farinc.org/pub.html>.

limitata se si escludono di scritti di Carol J. Adams che può essere definita la portabandiera del femminismo animalista/eco-femminismo vegano.

La prima antologia, *Ecofeminism. Women, Animals, Nature*<sup>10</sup>, che raccoglie alcuni scritti pionieristici è del 1993, a cura di Greta Gaard. Si tratta di una raccolta degli interventi all'incontro annuale della *National Women's Studies Association*, avvenuto nel 1989, con l'intenzione di gettare le basi per una unione tra le attiviste impegnate sui vari fronti: ambientalismo/ecologismo, liberazione animale/femminismo, come scrive Gaard nella *Prefazione* al volume. Con questa pubblicazione la curatrice intendeva promuovere una "lingua franca", una via di comunicazione tra tutti/e coloro che erano impegnati nella liberazione delle donne, degli animali e della terra. L'eco-femminismo, quale campo transdisciplinare, diviene così la prova della connessione di ambiti artificialmente separati dal patriarcato

Di qualche anno più tardi, 1995, è un'altra importante antologia curata da Carol J. Adams e Josephine Donovan, *Animals and Women. Feminist Theoretical Exploration*<sup>11</sup>. Il fulcro della raccolta è l'inevitabilità della riflessione sulla condizione animale da parte delle donne che riconosce nell'eco-femminismo la matrice della lettura critica del rapporto tra umani e nonumani. Il femminismo è interpretato come una "filosofia trasformativa" che prefigura un diverso modo di accostarsi alla natura, alla vita, ai vari soggetti viventi, alla terra. Riconosce l'interconnessione tra le varie forme di oppressione e ricorda che nessuna creatura sarà libera fino a che tutti/e non siamo liberi/e. L'intreccio storico delle sofferenze patite dalle donne e dagli animali continuerà fino a che la "mentalità del dominio" non finirà<sup>12</sup>. Il pensiero che traspare da questa opera collettiva è che "to observe in silence is to be complicit"<sup>13</sup>. È la sfida raccolta dal femminismo: parlare, dire, raccontare, nominare, dare voce.

Le autrici che presento in questa rassegna hanno gettato le basi di una nuova declinazione dell'eco-femminismo. L'ecovegfemminismo, termine che abbraccia le teorie ecofemministe vegane e quelle femministe animaliste, è qui rappresentato dalle sue fondatrici che, raccogliendo l'eredità delle precursore, hanno dato avvio ad un filone fondamentale del pensiero femminista e animalista. I loro scritti sono fonte di ispirazione per le attiviste e gli attivisti che si richiamano ai principi della liberazione animale e potrebbero diventare un punto di riferimento per il femminismo che oggi pare in una fase di disorientamento.

Le ecovegfemministe insistono sull'importanza dei sentimenti e delle emozioni che sorgono dall'incontro con gli altro-da-umani e criticano il tentativo di rendere astratta la riflessione su una questione che implica corpi, menti, emozioni e cognizioni. Propongono dunque di superare la cosiddetta "mainstream theory"

<sup>10</sup> G. Gaard (ed.), *Ecofeminism. Women, Animals, Nature*, Temple University Press, Philadelphia, 1993.

<sup>11</sup> C. J. Adams - J. Donovan (eds.), *Animals and Women. Feminist Theoretical Exploration*, Duke University Press, Durham and London 1995.

<sup>12</sup> C. J. Adams - J. Donovan (eds.), *Introduction*, in C. J. Adams - J. Donovan (eds.), *Animals and Women*, cit., pp. 1-8.

<sup>13</sup> *Ivi*, p. 3.

rispetto alla riflessione, che deve essere razionale e oggettiva ed è considerata tanto più vera quanto più si allontana dalle emozioni e che rafforza la gerarchia di genere<sup>14</sup>.

Nelle pagine che seguono mi propongo di far conoscere un pensiero che in Italia è ancora agli albori. Di Carol J. Adams, di cui è stato tradotto in italiano il secondo capitolo del suo libro più noto, *The Sexual Politics of Meat*<sup>15</sup>, pubblicato su “Liberazioni”<sup>16</sup>, e che probabilmente sarà tradotto integralmente. Tradotto in italiano si trova anche un articolo anche di Marti Kheel, edito su “Etica & Animali”<sup>17</sup>.

### Carol J. Adams: la politica sessuale della carne

Carol J. Adams è una femminista vegana, attivista per i diritti degli animali, prolifica scrittrice che ha pubblicato numerosi testi e moltissimi articoli sull’ecovegfemminismo e i diritti degli animali, oltre ad essere un’apprezzata oratrice. Fin dalla metà degli anni Settanta si è espressa contro la violenza sulle donne, contro il razzismo e la povertà, promuovendo campagne e servizi sociali dedicati a questi temi in varie città degli Stati Uniti. Il principio cardine del suo pensiero è che

Equality isn’t an idea; it is a practice. We practice it when we don’t treat other people or other animals as objects. We practice it when we ask “what are you going through?” And understand that we ask the question because it matters to all of us what some are experiencing<sup>18</sup>.

L’attivismo che propone è un attivismo impegnato nel cambiamento della struttura sociale e ideologica basata sulla reificazione, la violenza e l’uccisione, espresse attraverso la “politica sessuale della carne”, cioè l’animalizzazione delle donne e la femminizzazione e sessualizzazione dei nonumani<sup>19</sup>. Comprendere la realtà dei nonumani, sviscerare la scelta alimentare, individuare connessioni tra gli oppressi è un impegno morale oltre che una scelta intellettuale. La nostra alimentazione, la cultura, l’organizzazione sociale sono formulate attorno al concetto di virilità, prima espressione della politica patriarcale. Il paradigma androcentrico sottomette donne, nonumani, migranti, classi subalterne.

Adams è convinta che questo potere controlli l’accesso all’alimentazione, producendo la monocultura carnea, e controllando i corpi. Tutto ciò produce la mitologizzazione della forza maschile e la falsa affermazione della libertà sessuale femminile, riconducibile al “consumo” maschile della sessualità femminile. Questa

<sup>14</sup> *Ivi*, p. 30.

<sup>15</sup> C. J. Adams, *The Sexual Politics of Meat. A Feminist-Vegetarian Critical Theory*, Continuum, New York-London 1990-2010.

<sup>16</sup> C. J. Adams, *Lo stupro degli animali, la macellazione delle donne*, in “Liberazioni Rivista di Critica Antispecista”, 1, 2010, pp. 24-55, trad. it. di Eva Melodia.

<sup>17</sup> M. Kheel, *Liberazione animale ed etica ambientale: può l’ecofemminismo accorciare le distanze?*, in “Etica & Animali”, 2, 1, 1989, pp. 46-52.

<sup>18</sup> C. J. Adams, *The Sexual Politics of Meat*, cit., p. 2.

<sup>19</sup> *Ivi*, p. 4.

condizione di sfruttamento è impressa in modo estremo nei corpi delle femmine nonumane, impiegate sia per le loro “proteine femminizzate” (latte e uova), sia per la riproduzione di altri nonumani da sfruttare e infine uccidere e smembrare, per mangiarne la carne (*Ivi*, p. 21). Per iniziare a fine a questa sofferenza, si deve trasformare la dieta alimentare e introdurre il veganismo, perché non solo è rispettoso delle relazioni, ma soprattutto perché “is in fact deeply proactive and transformative”<sup>20</sup>.

In *The Sexual Politics of Meat* Adams illustra alcune ipotesi sulla condizione delle donne nelle società tradizionali che considera inversamente correlata all’importanza attribuita alla carne nella alimentazione. Ciò comporta, ad esempio, lo scarso riconoscimento delle donne in società con economie pastorali, come è emerso dalle ricerche di alcune antropologhe femministe<sup>21</sup>.

Le economie basate sull’allevamento si caratterizzano per la segregazione sessuale, l’affidamento esclusivo alle donne della cura della prole e degli anziani, il culto dei beni maschili, la patrilinearità. Sembra invece che le culture di tipo più equalitario, quali quelle di sussistenza sulla base della raccolta, riconoscano la dipendenza delle comunità dalle occupazioni femminili, e ciò condurrebbe a una certa autonomia e autosufficienza delle donne<sup>22</sup>. L’organizzazione sociale attorno allo sfruttamento dei nonumani, ha la sua controprova nello sfruttamento delle donne.

Allevamento e macellazione degli animali divengono così un paradigma basato sul principio del referente assente<sup>23</sup>, che consente di rimuovere l’identità indipendente dei soggetti (nonumani e donne), facilitando il compito di trasformarli simbolicamente e materialmente in oggetti parziali. Adams individua nella struttura del referente assente un aspetto essenziale del patriarcato, che ha lo scopo di giustificare la violenza, trasformandola in una metafora controllata e controllabile<sup>24</sup>.

Il ricorso a questo meccanismo, da un lato consente di allontanare la consapevolezza di comportamenti e atteggiamenti verso soggetti e gruppi oppressi – estendendo così il tema dello sfruttamento nonumani, a quello delle donne, dei

<sup>20</sup> *Ivi*, p. 23.

<sup>21</sup> Questo tema è analizzato a partire dal testo più noto: M. Zimbalist Rosaldo-L. Lamphere, *Women, Culture and Society*, Stanford University Press, Stanford 1974, che ospita tra le altre Sherry Ortner con il suo *Is Female to Male as Nature Is to Culture?*, B. O’Laughlin, *Mediation of Contradiction: Why Mbem Women Don’t Eat Chicken*, e R. Reiter, *The Search for Origins: Unraveling the Thread of Gender Hierarchy*. Altro testo storico importante è l’antologia a cura di R. Reiter, *Toward an Anthropology of Women*, Monthly Review Press, New York 1975. Un’antologia più recente che include articoli significativi dell’antropologia femminista è E. Lewin (ed.), *Feminist Anthropology*, Blackwell, Malden MA-Oxford UK 2006, in cui troviamo il classico di G. Rubin *The Traffic in Women: Notes on the “Political Economy” of Sex*, e le riflessioni dell’antropologa palestino-americana Lila Abu-Lughod, *Writing against Culture*.

<sup>22</sup> *Ivi*, p. 59.

<sup>23</sup> Il concetto di “referente assente” ha origine nella linguistica, e si intende la condizione di un segno che manca di un referente divenendo così vuoto, assente, ipotetico.

<sup>24</sup> *Ivi*, p. 68.

popoli nativi, dei migranti, dei disabili – e dall’altro diviene un utile strumento di deresponsabilizzazione.

L’oppressione è un processo circolare di “objectification, fragmentation and consumption”. Con l’oggettivazione l’oppressore disconosce l’altro da sé come oggetto, facilitando così i vari comportamenti di violazione verso l’oppresso. La frammentazione rappresenta lo sradicamento del soggetto dalla sua identità integra ed indipendente. Il consumo invece è l’annichilimento del soggetto. Si compie così la circolarità di un processo che abolisce il senso di sé e il suo riconoscimento<sup>25</sup>.

La procedura dello “smontaggio” del nonumano lo allontanata da ogni possibile riconoscibilità. Si individuano solo le parti macellate, che assumendo altre codifiche nominali, si staccano dall’integrità del soggetto. Nella cultura occidentale la carne è associata al potere maschile, alla forza, alla virilità ed è la metafora dell’oppressione delle donne, che sono assimilate alla natura, a cui per definizione appartengono anche i nonumani, e come tali sono inserite nella categoria dei soggetti inferiori. I corpi delle donne sono smantellati ed esibiti, staccati dalla loro identità unica e irripetibile. La donna perpetua la metafora dell’oppressione.

L’animale, d’altro canto, viene femminizzato, ridicolizzato, inferiorizzato, subordinato, frammentato, parzializzato, consumato, a significare il trionfo del predominio. Rappresenta la palestra privilegiata per la negazione dell’empatia, della compassione e della relazionalità. Secondo Carol Adams ne consegue che la politica sessuale si interseca con la costruzione sociale degli oggetti subordinati, che divengono violabili e smembrabili, per ridurli a simulacri privi di ogni forza vitale. La loro invisibilità è così la garanzia del mantenimento del dominio androcentrico, che si rinforza anche con il consumo di alimenti e prodotti di origine animale.

La scelta vegana rovescia completamente la logica della violenza e del dominio, riconosce l’integrità ai soggetti, rifiuta la complicità della “macellazione” delle donne e dello “stupro” degli animali. A parere di Adams le femministe dovrebbero aderire al veganismo, quale unica scelta politica in grado di scardinare l’ideologia dell’arbitrio patriarcale, ovvero lo sfruttamento di donne e animali.

Nello scritto *Why feminist-vegan now?*<sup>26</sup> Adams propone un’ulteriore chiave di lettura, suggerita da Cary Wolfe, la quale interpreta il pensiero occidentale come centrato non tanto sulla dicotomia umano/animale, ma su una serie di concetti articolati gerarchicamente, quali umano umanizzato, umano animalizzato, animale umanizzato, animale animalizzato<sup>27</sup>. Queste categorie sono finzioni ideologiche che rispecchiano le presunzioni degli umani e forniscono alcuni elementi per la comprensione della politica sessuale della carne. Il maschio bianco occidentale è l’apice di questa struttura gerarchica e incarna l’umano umanizzato potente politicamente ed economicamente.

La categoria degli umani animalizzati è rappresentata dalle razze, dal genere e dalle classi considerati inferiori. Ma lo sono anche quegli umani che compiono azioni violente, che vengono denominate “animalesche”, con tutti i corollari

<sup>25</sup> *Ivi*, p. 73.

<sup>26</sup> “Feminism & Psychology”, vol. 30, 3, 2010, pp. 302-317.

<sup>27</sup> *Ivi*, p. 313.

linguistici (come ad esempio: azione bestiale, branco in azione, e così via), epitetti che non permettono un'analisi dei reali motivi politici e sociali che producono queste azioni, ma che icasticamente teatralizzano il dramma della prevaricazione. Si banalizza l'azione e si deresponsabilizza chi la compie, mantenendo segregati gli ambiti degli umani che si comportano secondo morale umana, e degli umani che agiscono come bestie, e quindi senza morale.

Gli animali umanizzati invece sono delle eccezioni, o meglio delle categorie di animali che sono considerati degni di vivere a stretto contatto con gli umani, come ad esempio gli animali d'affezione, che è una categoria distinta dagli umani, ma anche dagli altri animali. Infine, gli animali animalizzati sono quegli animali considerati mangiabili e sfruttabili.

Queste tipologie sono replicabili anche in termini sessisti che, coniugati allo specismo, amplificano gli effetti della denigrazione. Avremo così l'animalizzazione delle donne e la femminilizzazione degli animali. Due lati della stessa medaglia, in cui le donne perdono la loro umanità e possono essere brutalizzate, e gli animali perdono ogni possibilità di riscatto e ricadono nella categoria umana più biasimata, la femminilizzazione appunto.

Carol Adams ha riflettuto anche sulla mascolinizzazione del movimento per i diritti animali ed ha trovato conferma del fatto che i vertici di questi gruppi sono gestiti da uomini, che “proteggono gli animali animalizzati o salvano gli animali umanizzati”, mentre in basso c’è la folla dell’attivismo di base, incarnata dalla sua maggioranza femminile<sup>28</sup>. Carol Adams propone una soluzione a questo pervasivo “carnofallologocentrismo”: “The process of objectification/fragmentation/consumption can be interrupted by the process of attention/nowness/compassion”<sup>29</sup>. Un auspicio, ma soprattutto un’assunzione di responsabilità.

### **Greta Gaard: le intersezioni tra donne e animali**

Greta Gaard è un’attivista ecofemminista e i suoi interessi comprendono il veganismo, la liberazione degli animali, la teoria queer, gli Women’s Studies. Il suo pensiero interconnette<sup>30</sup> questi ambiti, giungendo a posizioni importanti, sia per l’ecovegfemminismo, che per la definizione della prassi politica.

---

<sup>28</sup> *Ivi*, p. 314.

<sup>29</sup> *Ivi*, p. 315.

<sup>30</sup> L’intersizialità è un termine coniato dall’attivista black feminist Kimberlé Crenshaw nel 1989, per definire l’intreccio dei sistemi di oppressione. È un’analisi che individua la mutualità nella e della costruzione sociale in cui gli attori sociali plasmano e sono plasmati nelle modalità oppressive di funzionamento dei gruppi. Interrelata all’intersizialità è la “matrice del dominio”, che fonda l’organizzazione del potere nelle società. Due sono le caratteristiche della matrice: una è data dalla specificità dei sistemi di oppressione intersecati, e l’altra è che questi sistemi di oppressione sono organizzati secondo quattro domini di potere interrelati: strutturale, disciplinare, egemonico, interpersonale. Il dominio strutturale è rappresentato dalle strutture sociali come la legge, la politica, la religione e l’economia. Il dominio disciplinare gestisce direttamente le oppressioni, mentre quello egemonico le legittima. Il dominio interpersonale influenza la quotidianità a partire dall’autopercezione e dall’immagine che offriamo agli altri. Ogni gruppo oppreso tende a vedere la propria come la massima oppressione possibile e minimizza quella altrui, favorendo così degli

Nel suo saggio intitolato *Living Interconnections with Animals and Nature*<sup>31</sup>, Gaard individua nell'ecofemminismo la teoria in grado di abbracciare le istanze delle politiche di liberazione, poiché si interroga sulle dinamiche di potere e di egemonia androantropocentrica sulla natura, sugli animali e sugli umani. Lo sforzo che l'ecofemminismo però dovrebbe fare è quello di collegare le sue teorie al mondo dell'attivismo, per meglio cogliere i nessi intrinseci nella quotidianità dello sfruttamento. La stretta connessione tra la liberazione delle donne e la liberazione dei nonumani risiede nella constatazione del livello di distruzione dell'ambiente e dello scadimento della qualità della vita. Se nei paesi occidentali postindustriali tale degrado è palesato e chiaramente criticato da vari movimenti sociali, nei paesi del Sud del mondo e in quelli a industrializzazione postcoloniale forzata, i fattori di rischio aumentano vertiginosamente, producendo effetti terribili su tutte le forme di vita.

A parere di Greta Gaard gli ecofeminismi, documentando le difficili e precarie condizioni di vita delle popolazioni dei paesi del Sud del mondo, specie donne e bambini, il degrado ambientale, la sofferenza dei nonumani, “are able to demonstrate that sexism, racism, classism, speciesism, and naturism (the oppression of nature) are mutually reinforcing systems of oppression”<sup>32</sup>.

Questo porta a definire l'ecofemminismo come un movimento in grado di abbracciare simultaneamente tutte le lotte di liberazione, operando un superamento delle separazioni tra i vari attivismi. L'ecofemminismo si coniuga pertanto con la liberazione degli animali anche per Gaard attraverso la pratica politica del veganismo, che definisce “powerful” perché si basa sui principi etici della compassione e dell'empatia. Questa pratica è il tentativo di superare la dicotomia umano-animale e si dirige verso la ridefinizione delle teorie della liberazione degli animali di Singer e Regan<sup>33</sup>, esprimendosi nell'ecovegfemminismo che espande le

antagonismi tra gruppi oppressi per la dimostrazione della propria maggiore oppressione. Implicito nel concetto di matrice del dominio e intersizialità è il distanziamento dell'altro-da-sé come “oggetto” svalutato e che si autosvaluta, in una circolarità che mantiene i principi dell'oppressione. La possibilità di affrancarsi da questa posizione è data da due modi di resistere all'oppressione: l'autodefinizione e l'autovalutazione, quali metodi di autoconsapevolezza. In questa analisi oppressiva del quotidiano la “norma mitica” proposta, come suggerisce Audre Lorde, è il maschio bianco eterosessuale onnivoro. K. Crenshaw, *Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color*, in “Stanford Law Review”, vol. 43, 6, 1990, pp. 1241-1299. Per la “questione animale” propongo l’intersizialità tra le donne e i nonumani, ma anche tra i nonumani e ogni altro gruppo oppresso. Nel caso dei nonumani la “resistenza” al dominio consiste sia in una resistenza esterna, realizzata dagli/dalle attivisti/e che agiscono per gli animali, che in una resistenza interna, quale modalità espressamente realizzata dai nonumani per affrancarsi dal dominio. L'ecovegfemminismo può agire in questo caso come superamento del concetto di delega, insito nell'attivismo animalista antispecista, per determinare una soggettività che parla di sé che parla per i nonumani.

<sup>31</sup> G. Gaard (ed.), *Ecofeminism. Women, Animals, Nature*, Temple University Press, Philadelphia 1993, pp. 1-12.

<sup>32</sup> *Ivi*, p. 5.

<sup>33</sup> Peter Singer e Tom Regan sono considerati i “padri” delle teorie antispeciste che hanno segnato una svolta storica rispetto alle posizioni animaliste di tipo riformista e protezionista. I testi più noti di Peter Singer *Animal Liberation*, Random House, New York 1975, ed. it.: *Liberazione animale*, trad. di E. Ferreri, Il Saggiatore, Milano 2003; *Practical Ethics (Second Edition)*, Cambridge University

sue maglie non solo al femminismo e ai movimenti di liberazione degli animali, ma anche ai movimenti radicali e controculturali. Questo intreccio emerge paradigmaticamente nel saggio *Vegetarian Ecofeminism: A Review Essay*<sup>34</sup>, in cui Gaard propone l'ecovegfemminismo quale politica interculturale (cross-cultural) delle varie istanze di liberazione, per una riflessione critica delle "categorie" dei gruppi oppressi. Sono pertanto fondamentali le alleanze tra i vari gruppi di liberazione, per condividere e contestualizzare il rifiuto della violenza e del dominio. È una proposta di attivismo che promuove pratiche di democrazia diretta e partecipata, in cui si snodano prassi politiche estese per una riappropriazione di corpi, desideri, interessi.

Greta Gaard, in accordo con Judith Butler, afferma la centralità del corpo come elemento di congiunzione tra lo sfruttamento delle donne e dei nonumani. Il corpo e la corporeità sono, a suo avviso, temi comuni a molti movimenti radicali. Per esempio, Judith Butler, in una conferenza del settembre 2011 a Venezia<sup>35</sup>, ha analizzato gli elementi importanti della corporeità, intesa come presenza reale e occupazione di spazi, anche mediatici, che si sono evidenziati nelle recenti manifestazioni di piazza, sia della "Primavera Araba" che delle proteste in Grecia. Secondo Butler, le presenze corporee rimandano a realtà incarnate che rendono evidente l'essenza dell'identità. Rispetto a Butler, Gaard si spinge oltre e sostiene che le donne e i nonumani sono assimilati nella loro natura corporale o nel loro corpo naturale e divengono il paradigma dello sfruttamento e della subordinazione.

L'autrice afferma che i vari ecofemminismi locali hanno la necessità di superare le diffidenze e di creare alleanze. E soprattutto l'ecofemminismo bianco occidentale deve abbandonare l'etnocentrismo che talora lo contraddistingue, per orientarsi alla transculturalità attraverso il dibattito sulla questione animale.

In un suo significativo saggio del 2001, *Tools for a Cross-Cultural Feminist Ethics: Exploring Ethical Contexts and Contents in the Makah Whale Hunt*<sup>36</sup>, Gaard affronta un tema spinoso: i rapporti tra popolazioni cacciatrici e la questione animale. A metà degli anni Novanta la tribù Makah dello stato di Washington chiese al Governo degli Stati Uniti di riprendere la caccia alle balene, in seguito all'esclusione della balena grigia dall'elenco delle specie protette dell'International

Press, Cambridge-New York 1999. Di Tom Regan ricordo *The Case for the Animal Rights*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles 1983, ed. it. *I diritti animali*, trad. di R. Rini, Garzanti Editore, Milano, 1990; *Empty Cages. Facing the Challenge of Animal Rights*, Rowman & Littlefield, Lanham MD-Oxford UK 2004, ed. it. *Gabbie vuote. La sfida dei diritti animali*, trad. di M. Filippi, A. Galbiati, Edizioni Sonda, Casale Monferrato (AL) 2005. Il filosofo australiano Peter Singer sostiene posizioni filosofiche morali di tipo utilitaristico che considerano gli animali nonumani come esseri senzienti capaci di provare sofferenza e dolore. Non riconoscere la senzienza nei nonumani e considerarli inferiori agli umani è un atto di specismo, cioè un pregiudizio, al pari del razzismo e del sessismo. Tom Regan, filosofo statunitense, presenta la convinzione che i nonumani siano "soggetti di una vita" e pertanto portatori di diritti e con valore intrinseco. Si deve perciò superare la consuetudine di trattarli solo in base alla loro utilità e violare così i loro diritti.

<sup>34</sup> In "Frontiers", 23, 2003, pp. 117-146.

<sup>35</sup> Il seminario dal titolo *The Politics of the Street and New Forms of Alliance* si è tenuto il 7 settembre presso la Fondazione Querini Stampalia, promosso dall'Office for Contemporary Art of Norway.

<sup>36</sup> In "Hypatia", vol. 16, 1, Winter 2001, pp. 1-26.

Whaling Commission. Questo avvenimento aprì un contenzioso con i movimenti animalisti ed ecologisti e indusse una serie di riflessioni proprio sui temi così importanti per l'ecovegfemminismo.

Gaard riconosce il ruolo nefasto della pratica oppressiva coloniale che ha indotto modificazioni irreversibili nella vita delle popolazioni native americane, ma afferma che ciò “do not legitimate the initiation or reintroduction of arguably oppressive practices in other cultures”<sup>37</sup>. Per comprendere la complessa situazione e le possibili soluzioni, Gaard propone di considerare tre aspetti cruciali dell’etica: il contenuto, il contesto e la loro interazione. Nel caso in questione, la caccia alle balene della tribù Makah, c’è il tentativo di superare sia le barriere etnocentriche che quelle speciste, ridando piena considerazione alle varie richieste, alla luce del pensiero olistico espresso dall’ecovegfemmismo.

Le richieste formulate dai nativi Makah si basano su alcuni trattati per i diritti dei nativi, prodotto di un’ideologia razzista e coloniale che ha costretto a profonde mutazioni socio-culturali, facendo smarrire il significato originario di molti comportamenti nativi. Per superare questi abusi coloniali Gaard propone, tra l’altro, il sostegno ai diritti dei nativi e il riconoscimento della matrice razzista in cui sono nati tali accordi unilaterali. Queste trasformazioni hanno toccato profondamente anche l’ambiente e pertanto le popolazioni native hanno perduto le loro opportunità di sussistenza tradizionale. Per sopravvivere, esse cercano di utilizzare quegli stessi trattati razzisti, prospettando la salvaguardia delle proprie culture e dell’ambiente in cui vivono, cercando nel contempo di contenere le “pratiche rapaci” del nuovo colonialismo delle multinazionali. Tentano così di fornire un’altra interpretazione degli accordi sia dal punto di vista etico (acqua, terra) che ambientale (acqua pulita, terra selvaggia)<sup>38</sup>.

Il caso dei Makah è esemplare perché ridefinisce il contenuto etico di una pratica, dato che la caccia non è più un’attività di sussistenza e che la formula attuale della caccia alla balena non ha più la stessa valenza culturale di consumo dell’animale cacciato. Si presenta quindi la formula della “caccia alla balena su base culturale”, proposta dai Makah come nuova categoria, inserita in una identità socio-culturale influenzata da secoli di contaminazione coloniale. Per rivendicare un’annacquata forma di identità tradizionale hanno richiesto l’autorizzazione ad una pratica, intendendo il rifiuto come un attentato alla loro identità culturale. Una situazione che ha aperto una conflittualità tra due rivendicazioni che sembravano insolubili. Solo alcune voci di donne anziane native hanno espresso dissenso a questa richiesta, difendendo una identità culturale rispettosa della tradizione etica ed ecologica. Si è tentato però di tacitarle, in nome della nuova identità tribale e della “caccia alle balene culturale” che in realtà è risultata essere una costruzione maschile ed elitaria.

La caccia di sussistenza di questa tribù aveva infatti una serie di funzioni di carattere sociale che riproducevano le stratificazioni sociali nella scelta degli animali cacciati, e le balene erano una preda per le élites. Questo significa che una pratica, la caccia alle balene, di una certa élite maschile è stata interpretata come la

---

<sup>37</sup> *Ivi*, p. 10.

<sup>38</sup> *Ivi*, p. 11.

pratica di un intero gruppo. In questa riconsiderazione della tradizione, a favore di una presunta emancipazione identitaria, i soggetti svantaggiati sono state le donne anziane dissidenti con la nuova identità culturale che hanno tentato di ristabilire la connessione con una tradizione di rispetto della natura.

La visione ecofemminista della questione della tribù Makah, secondo Gaard, può sia riconoscere il contesto etico dei diritti dei nativi, che opporsi a pratiche che mantengono e perpetuano la subordinazione di altri gruppi. Per fare questo si deve operare in termini intersiziali, in modo da affinare una forma inclusiva di dialogo etico interculturale che può avvenire solo tra attivisti e popolazione nativa. Ciò consentirebbe di superare il razzismo implicito nella critica alle pratiche culturali native e al contempo sosterrebbe le denunce degli abusi di potere nei confronti dei gruppi considerati marginali all'interno di quella stessa cultura.

Interpretare gli avvenimenti alla luce di considerazioni etiche rispetto ai contesti e ai contenuti permette un orientamento verso una visione etica volta al superamento di facili dualismi. Nel caso dei Makah, i cacciatori si sono schierati contro le balene, sottostimando il contesto storico, quello ambientale, le relazioni etiche e il loro intreccio. Individuando invece dei soggetti interni a una data cultura in grado di fare da ponte tra l'attivismo e il tradizionalismo si possono realizzare pratiche che superano le barriere e le oppressioni di ogni tipo. Principio base di questo approccio è la solidarietà che crea alleanze per la diffusione di una cultura non dominante, che si nutre della conoscenza, dell'ascolto e della comprensione reciproci.

### **Josephine Donovan: animali e femminismo**

Nel 1990 Josephine Donovan pubblica un saggio dal titolo *Animal Rights and Feminist Theory*<sup>39</sup>, in cui propone una rilettura critica delle posizioni di Peter Singer e di Tom Regan, sottolineando la frattura tra la razionalità e le emozioni. Infatti, entrambi questi autori privilegiano un marcato razionalismo in grado di presentare le motivazioni dell'attivismo animalista antispecista come affrancato dalle spurie considerazioni emozionali. Questo atteggiamento è, secondo Donovan, un proseguimento della tradizione del pensiero cartesiano e non si discosta dalla giustificazione dell'abuso sui nonumani, dato che, sia Singer che Regan, pur limitatamente, contemplano situazioni in cui possono essere usati gli animali per favorire il benessere degli umani.

Le teoriche dei diritti degli animali invece, come Donovan testimonia, includono le emozioni nelle loro argomentazioni, considerando i nonumani soggetti complessi, con proprie emozioni e capacità cognitive.

Ma è soprattutto nel saggio *Feminism and the Treatment of Animals: From Care to Dialogue*<sup>40</sup> che Josephine Donovan, co-curatrice con Carol J. Adams di

---

<sup>39</sup> In "Signs: Journal of Women in Culture and Society", vol. 15, 2, 1990, pp. 350-375.

<sup>40</sup> *Ivi*, vol. 31, 2, 2006, pp. 305-329.

due antologie sulle teorie femministe e la questione animale<sup>41</sup>, illustra la “feminist animal care theory”, mettendone in evidenza la natura dialogica, nella convinzione che questa teoria possa spostare “the epistemological source of theorizing about animals to the animals themselves”<sup>42</sup>. Un’argomentazione che rovescia la modalità consueta di pensare gli animali, prefigurando gli animali stessi quali fonte di teoria.

La visione femminista dell’ “animal care” nasce come risposta alle teorie dei diritti, giusnaturalistica di Regan e utilitaristica di Singer, le teorie dominanti in ambito animalista. Queste due teorie eludono gli eventi etici e le contingenze politiche e considerano i viventi staccati dal contesto in cui sono inseriti, reputando empatia e compassione come fonti epistemologiche ed etiche del trattamento che gli umani devono avere verso i nonumani.

La teoria femminista dell’ “animal care” propone invece la considerazione delle emozioni come modi di conoscenza autentici, promuovendo il superamento della rigidità razionalista, che prevede un unico modello in grado di spiegare ogni cosa. È un approccio qualitativo che presta attenzione ad ogni peculiarità soggettiva e che si pone in termini dialoganti con gli interlocutori, umani e nonumani. Dalla constatazione che i gruppi marginali, donne e nonumani compresi, solitamente non vengono ascoltati, Donovan propone “an attempt to reach out emotionally as well as intellectually to what is different from oneself rather than reshaping (in the case of animals) that difference to conform to one’s own human-based preconceptions”<sup>43</sup>. L’ecovegfemminismo dunque considera centrali le reazioni emozionali, anche nel caso di scelte difficili e complesse, sia per gli umani che per i nonumani. Un argomento a sostegno dell’approccio dell’ “ethic-of-care” è la risposta alle epidemie. Quando si manifestano epidemie, o sospetti di epidemie, tra i nonumani, questi vengono inevitabilmente sterminati, mentre quando accade per gli umani, si adottano soluzioni che tentano di salvare quante più vite possibili, e quindi si ricorre all’isolamento, alle cure mediche e all’osservazione. La risposta a questo diverso trattamento riservato ai nonumani, secondo Donovan, risiede negli interessi economici sottostanti all’agrobusiness. In sostanza, i nonumani, oggettificati e resi inermi dalla nostra considerazione nei loro confronti, non sono ritenuti degni di alcun tipo di attenzione per le loro condizioni fisiche e psicologiche, ma sono semplicemente usati ed eliminati quando non servono più. L’ “ethic-of-care” piuttosto propone che si mettano in atto risposte diverse, perché i nonumani sono soggetti senzienti, emozionali, fisici e psichici, che hanno propri desideri, intrattengono relazioni con i propri simili, e aspirano ad una vita serena. Pertanto, nel caso di malattie ed epidemie, la soluzione non risiede nel loro massacro, ma nell’eliminazione delle cause che provocano questi disagi, cioè nella definitiva cessazione del sistema di sfruttamento che li induce a vivere in condizioni penose, che sono l’origine inevitabile delle infestazioni. Josephine Donovan sostiene che la teoria dell’ “ethic-of-care” è un’etica non è un’etica che

---

<sup>41</sup> C. J. Adams - J. Donovan (eds.), *Animals and Women. Feminist Theoretical Explorations*, Duke University Press, Durham-London 1995; J. Donovan - C. J. Adams (eds.), *The Feminist Care Tradition in Animal Ethics*, Columbia University Press, New York, 2007.

<sup>42</sup> *Ivi*, p. 305.

<sup>43</sup> *Ivi*, p. 307.

riguarda il comportamento dei nonumani tra loro. “They are not proposing an ethic for lions chasing zebras”<sup>44</sup>. Sulla scia di Catherine McKinnon, Donovan critica l’approccio liberale dei diritti animali, che ritiene un modello uniformante del “come-noi”, dato che il “liberal model of equality for all ignores substantive power differentials among unlike entities”<sup>45</sup>. Poiché il femminismo ha consentito una presa di coscienza critica per le donne, si potrebbe pensare di trasporre questa esperienza anche ai nonumani. Ma la questione che li riguarda è quella relativa ai modi con cui loro stessi articolano i propri punti di vista, poiché, a tutt’oggi, non sappiamo come e se condividono con altri nonumani le loro opinioni e quali modi di resistenza organizzino per contrapporsi al loro sfruttamento. Per ora, non ci è possibile immaginare una loro presa di coscienza sull’abuso perpetrato nei loro confronti. Secondo Donovan, attualmente sono necessari intermediari umani (human advocates) per proporre le istanze dei nonumani, persone in grado di interagire e relazionarsi con loro per testimoniarne le condizioni, così come sono necessarie per organizzare le proteste e le azioni in difesa dei nonumani. Nonostante ciò, gli animali “parlano” e non è impossibile comprenderli, ma noi umani dobbiamo porci in una dimensione di ascolto. E così osservando i loro sguardi, i loro corpi, le loro espressioni e le loro voci, possiamo “sentirli”. È un esercizio che deve diventare costante, continuo, premuroso, per identificare l’espressione unica dei loro desideri e dei loro bisogni. Questo non è però garanzia di un comportamento etico nei loro confronti, poiché

the originary emotional empathetic response must be supplemented with an ethical and political perspective (acquired through training and education) that enables the human to analyze the situation critically so as to determine who is responsible for the animal suffering and how that suffering may best be alleviated<sup>46</sup>.

La visione politica dell’“ethic-of-care” prevede l’inclusione delle considerazioni di carattere economico e politico del contesto di riferimento, tenendo ben presente che umani e nonumani sono coinvolti nel medesimo “sex-species system”. La politica dell’“ethic-of-care” emerge quando sveliamo le relazioni di potere che sono insite nella quotidianità, divenendo così strumento di analisi critica. L’imperativo è dunque quello sia di superare l’egoistico antropocentrismo che, per mantenere le sue prerogative, avalla distorte convinzioni di presunte superiorità, quale la scienza, strumento di colonizzazione del pensiero, ma soprattutto di riconoscere l’alterità dei soggetti nonumani, che hanno una propria dignità e con i quali si può dialogare.

### Marti Kheel: l’etica della natura

Marti Kheel, scomparsa nel novembre 2011, è stata una voce autorevole dell’ecovegfemminismo. Oltre ad aver pubblicato numerosi saggi sul tema, è stata una delle fondatrici nel 1982 di *Feminists for Animal Rights* (FAR), che ha

---

<sup>44</sup> *Ivi*, p. 316.

<sup>45</sup> *Ivi*, p. 318.

<sup>46</sup> *Ivi*, p. 322.

coniugato le posizioni femministe e i diritti degli animali, per modificare la situazione attuale che vede “women and animals as wild, demonic beings that must be subdued, and as inanimate objects that exists to serve ‘man’s’ needs”<sup>47</sup>. È stata una pioniera dell’approccio femminista radicale ai diritti degli animali, individuando nel pensiero etico femminile una posizione che, fondendo ragione ed emozioni, connette la cura, l’attenzione, l’amore per tutte le forme di vita. Le sue posizioni nonviolente e non dominanti hanno attraversato sia la sua vita che il suo attivismo. Come ricordano le sue amiche e sodali: “Her compassionate life, like her work, was fully engaged; she didn’t just theorize about non-violence and care, but she lived and died by those values”<sup>48</sup>:

Nel suo pioneristico saggio del 1985 *The Liberation of Nature: A Circular Affair*<sup>49</sup>, critica il pensiero maschile sulla “questione animale”, riconoscendo i limiti di Tom Regan e di Peter Singer. Essa nutre la stessa diffidenza verso il pregiudizio del dominio gerarchico, presente ad esempio nell’etica ambientale di Aldo Leopold<sup>50</sup>. Anche Kheel si richiama ad un’etica che possa fondere ragione ed emozioni, non contrapponendo l’una alle altre, ma riconoscendone l’indissolubilità. Considera fruttuoso il contributo delle teorie femministe, che hanno rovesciato le categorie tradizionalmente considerate immutabili, basate sulle dicotomie maschio/femmina, cultura/natura, umano/animale. Il femminismo ha inoltre sottolineato l’importanza del personale quale strumento politico, superando l’ideale razionale della neutralità.

Feminists have often emphasized the importance of personal experience in political and other seemingly impersonal matters. Its importance for ethical decisions is equally vital. This is, perhaps, the most practical implication of a feminist ethic: that we must involve ourselves as directly as possible in the *whole* process of our moral decisions. We must make pour moral choice a circular affair<sup>51</sup>.

Un’etica che travalica la morale e che si insedia nelle scelte, nelle prassi politiche e quotidiane, divenendo la cornice in cui inserire habitus, comportamenti, credenze. Un passo senz’altro rivoluzionario, rispetto alla considerazione delle caratteristiche umane, ritenute esclusive anche da coloro che si richiamano all’animalismo in senso lato, perchésupera l’egemonia del pensiero unico maschile, che incarna il simbolo del maschio bianco occidentale borghese eterosessuale. Kheel rovescia così le categorie della circolarità tradizionale, definendo la relazionalità come molteplice, complessa, mutante, come possibile comprensione del mondo vivo, vivente, intersecante.

<sup>47</sup> C. J. Adams - J. Donovan - L. Gruen - B. Bauman - Marti Kheel. *A Collective Tribute*, <http://caroljadams.blogspot.it/2011/11/marti-kheel-collective-tribute.html>, November 26 2011.

<sup>48</sup> *Ibidem*.

<sup>49</sup> J. Donovan - C. J. Adams (eds.), *The Feminist Care Tradition in Animal Ethics*, cit.

<sup>50</sup> Il suo testo più noto è *A Sand Country Almanach*, Oxford University Press, New York 1966, trad it. *Almanacco di un mondo semplice*, Red Edizioni, Roma 1997.

<sup>51</sup> J. Donovan - C. J. Adams (eds.), *The Feminist Care Tradition in Animal Ethics*, cit., p. 49.

Tra i vari aspetti dell'abuso degli umani sulla natura e sui nonumani, Marti Kheel analizza la caccia<sup>52</sup>, attività considerata moralmente ammissibile e addirittura lodevole, individuando tre tipologie simboliche di cacciatori e di discorsi sulla caccia: il cacciatore felice, il cacciatore olistico e il santo cacciatore. Il primo afferma di cacciare per divertimento e puro piacere, il secondo per amore ambientale, il terzo per sentirsi in comunione spirituale con la natura. Prima dell'emergere della "coscienza ambientale", i cacciatori bianchi potevano essere inseriti in ulteriori categorie: il cacciatore prezzolato, il cacciatore avido, il cacciatore ostile. Il prezzolato caccia per puro profitto economico, l'avidio per bramosia di cibo, l'ostile tenta di eliminare gli animali considerati nocivi. In questo saggio Kheel prende in considerazione solo la caccia intesa come "sport" e asserisce che la "narrazione" sulla caccia è permeata dal criterio della soddisfazione personale e di un presunto ritorno ad una condizione primitiva, vicina alla natura e agli altri animali, immersa in una dimensione istintuale e sessualizzata, in cui il discorso etico è orientato all'assoluzione dell'aggressività. Con la sua analisi, l'autrice intende applicare uno dei paradigmi del femminismo: nominare la violenza e identificarne le radici. La violenza è, per la maggior parte dei casi, perpetrata dai maschi e le vittime "sacrificali" sono le donne e gli altro-da-umani. L'uccisione delle donne è considerata, seppur a vario titolo e con variabilità di penalizzazione, un omicidio, mentre l'eliminazione degli animali è senza nome. "Nominare" è un'operazione essenziale per prendere coscienza della violenza afferma coerentemente Kheel, deve essere definita ginocidio (femicide), mentre la violenza contro la natura deve essere definita biocidio. Entrambe queste forme di violenza devono considerarsi frutto di un unico contesto, quello maschile, in cui donne e natura sono oggetti da manipolare, governare, controllare, per stabilire il primato maschile sia tra gli umani che sulla natura. Ne risulta che la tripartizione della figura del cacciatore riflette multiple espressioni "of the same theme, a trinitarian manifestation of the single 'God': the masculine self"<sup>53</sup>. Per cominciare ad avere un atteggiamento critico verso la violenza occorre non solo nominare le sue varie forme, ma anche considerarci interconnessi con gli altri e con la natura, riconoscendo le singole identità altre-da-noi portatrici di bisogni, desideri, emozioni, conoscenze distinguibili dalle proprie, e degne di rispetto.

Caring for other living beings cannot be conducted in the private of one's interior psychic state. It must take into account a genuine recognition of the response of the one we are caring for. Saying a prayer before you kill an animal is no more acceptable than saying a prayer before a rape<sup>54</sup>.

Un altro tema centrale anche per la riflessione di Marti Kheel è il consumo di carne, quale pratica culturalizzata, a cui si attribuiscono significati simbolici, che definiscono particolari tipi di relazionalità. Esiste una stretta interconnessione tra l'assunzione di alimenti carni, e i derivati di origine animale, e la classe, lo status, il genere. Lo si può riconoscere soprattutto nella caccia e nei sacrifici con animali.

<sup>52</sup> M. Kheel, *License to Kill: An Ecofeminist Critique of Hunters' Discourse*, in C. J. Adams - J. Donovan(eds.), *Animals and Women. Feminist Theoretical Explorations*, cit., pp. 85-125.

<sup>53</sup> *Ivi*, p. 111.

<sup>54</sup> *Ibidem*.

In alcuni casi caccia e sacrificio sono intersecati in una simbolizzazione rituale che prevede il riconoscimento di un passaggio di status attraverso l'uccisione e/o lo smembramento e il consumo di un animale.

Il consumo di carne presuppone l'allevamento degli animali, cioè il loro possesso e il controllo sui loro processi di riproduzione e sui loro prodotti (quali latte e uova)<sup>55</sup>. In modi simili il patriarcato controlla la sessualità e la riproduzione delle donne, stabilendo la norma eterosessuale come l'unica possibile e accettabile e definendo lo status della donna in base alla sua capacità riproduttiva, soggiogata alle regole sociali androcentriche. Donne e nonumani sono oggetti consumabili, a disposizione dell'uomo come consumatore privilegiato, espressione di egemonia del dominio su entrambi. Anche Kheel afferma, come le altre autrici, che il consumo di carne in occidente è relato all'identità maschile, nei termini di forza, virilità, possesso, potere. "Meat eating is both an expression of a patriarchal worldview as well as one of its central supports. It is a symbol of dominance over the natural world that has been intimately tied to the domination of women"<sup>56</sup>. Anche per Marti Kheel la scelta vegana è la sola possibile per ripristinare un'etica biocentrica, coniugata con l'"ethic-of-care" ecofemminista. È una forma di resistenza al dominio e al controllo patriarcale, in cui i sentimenti di empatia e attenzione amorevole verso i nonumani sono la conseguenza più significativa.

L'auspicio di Marti Kheel, che si esprime in modo compiuto nel suo testo *Nature Ethics. An Ecofeminist Perspective*, è che le strutture oppressive patriarcali possano essere smantellate non da argomentazioni razionali, ma intaccandone le credenze e le pratiche che le supportano<sup>57</sup>, trasformando i concetti base di possesso, predazione, protezione – che ricalcano un pensiero gerarchico – e rifiutando il mondo "eroico" maschile, che giustifica non solo la caccia, ma anche la supremazia della scienza e gli abusi consumati in suo nome. Gli umani, pertanto, devono affidarsi a sentimenti di cura, attenzione amorevole, interesse, per i nonumani quali soggetti individuali:

I bring to my critical work a perspective informed by 1) an ethical orientation that emphasizes the centrality of feelings of attachment and care; 2) a view of human maturity that entails deepening, not transcending, these feelings; 3) a vision of a post-patriarchal world that affirms diversity, not dualism; 4) an affirmation of the individual integrity of other-thanhumans; 5) a belief in the importance of forging cross-generational links in nonviolentways; 6) an affirmation of the repetitive cycles of nature, including life and death<sup>58</sup>.

### **Le tendenze degli studi ecovegfemministi**

L'ecovegfemminismo è solo all'inizio del suo percorso, anche se oltre vent'anni di teorie e pratiche, come più sopra accennato, hanno consentito la formazione di una "massa critica" culturale e politica. Le ulteriori prospettive sono legate a quelle

<sup>55</sup> M. Kheel, *Vegetarianism and Ecofeminism: Toppling Patriarchy with a Fork*, in S. Sapontzis (ed.), *Food for Thought: The Debate over Eating Meat*, Prometheus Books, Amherst, N.Y., 2004, pp. 327-341.

<sup>56</sup> *Ivi*, p. 338.

<sup>57</sup> *Ivi*, p. 16.

<sup>58</sup> *Ivi*, p. 15)

studiose e a quelle attiviste che stanno dedicando le loro energie ad approfondire grandi temi, come le forme subdole di sessismo all'interno dei movimenti animalisti, le connessioni tra anarcofemminismo e animalismo, le osservazioni sul black vegan feminism. Indirizzi che compongono il caleidoscopico mondo ecovegfemminista. Rimane sempre incerto l'orizzonte geografico di riferimento, poiché la maggioranza degli studi sono svolti in ambito anglosassone. Infatti, ad esempio, in italiano i tentativi di aprire questo ambito sono scarsi, e così pure in Europa. Ma anche in questo i confini sono superabili, considerando tutto il mondo una trama globale, e le teorie ecovegfemministe anglosassoni utilizzabili inoccidente. Per ora le teorie femministe hanno saldamente mantenuto la loro prerogativa, e le teorie animaliste sono impegnate nel delineare gli attivismi.

Aggioreremo e approfondiremo così le indicazioni bibliografiche in un prossimo numero monografico di DEP, dedicato proprio agli altro-da-umani.

## Bibliografia

- Adams C. J., *The Sexual Politics of Meat. A Feminist-Vegetarian Critical Theory*, Continuum, New York-London 1990-2010.
- Adams C. J., *Ecofeminism and the Eating of Animals*, in "Hypatia", VI, 1, 1991, *Ecological Feminism*, pp. 125-145.
- Adams C. J., *Ecofeminism and the Sacred*, Continuum International, New York 1993.
- Adams C. J., *Neither Man nor Beast: Feminism and the Defense of Animals*, Continuum International, New York 1994.
- Adams C. J. - Donovan J. (eds.), *Animals and Women. Feminist Theoretical Explorations*, Duke University Press, Durham-London, 1995.
- Adams C. J., *Living Among Meat Eaters. The Vegetarian's Survival Handbook*, Three Rivers Press, New York 2001.
- Adams C. J., *The Pornography of Meat*, Continuum International, New York, 2003.
- Adams C. J., *Prayers for Animals*, Continuum International, New York 2004.
- Adams C. J., *Why feminist-vegan now?*, in "Feminism & Psychology", vol. 20, 3, 2010, pp. 302-317.
- Donovan J., *Animal Rights and Feminist Theory*, in "Signs: Journal of Women in Culture and Society", vol. 15, 2, 1990, pp. 350-375.
- Donovan J., *Attention to Suffering: A Feminist Caring Ethic For The Treatment of Animals*, in "Journal of Social Philosophy", XXVII, 1, Spring 1996, pp. 81-102.
- Donovan J. - Adams C. J., *Beyond animal rights: A feminist caring ethic for the treatment of animals*, Continuum International Publishing Group, New York, 1996.

Donovan J., *Feminism and the Treatment of Animals: From Care to Dialogue*, in “Signs: Journal of Women in Culture and Society”, vol. 31, 2, 2006, pp. 305-329.

Donovan J. - Adams C. J. (eds.), *The Feminist Care Tradition in Animal Ethics*, Columbia University Press, New York 2007.

Gaard G., *Tools for a Cross-Cultural Feminist Ethics: Exploring Ethical Contexts and Contents in the Makah Whale Hunt*, in “Hypatia”, vol. 16, 1, 2001, pp. 1-26.

Gaard G., Ecofeminism on the Wing: Perspectives on Human-Animal Relations, in “Women & Environments”, 52/53, Fall 2001, pp. 19-22.

Gaard G., *Vegetarian Ecofeminism: A Review Essay*, in “Frontiers”, 23, 2003, pp. 117-146.

Gaard G., *Toward a Queer Ecofeminism*, in STEIN Rache (ed.), *New Perspectives on Environmental Justice, Gender, Sexuality, and Activism*, Rutgers University Press, New Jersey, 2004.

Gaard G., *Ecofeminism and Animals*, in Bekoff M. (ed.), *Encyclopedia of Animals and Humans*, 2, 2007, pp. 647-53.

Gaard G., *New Directions for Ecofeminism: Toward a More Feminist Ecocriticism*, in “Interdisciplinary Studies in Literature and Environment”, vol. 17, 4, 2010, pp. 643-665.

Kheel M., *The Liberation of Nature: A Circular Affair*, in “Environmental Ethics”, 7, 1985, pp. 135-149.

Kheel M., *Speaking the Unspeakable: Sexism in the Animal Rights Movement*, in “Feminists for Animal Rights Newsletter”, 2, 1985, pp. 1-7.

Kheel M., *Liberazione animale ed etica ambientale: può l'ecofemminismo accorciare le distanze?*, in “Etica & Animali”, 2, 1, 1989, pp. 46-52.

Kheel M., *License to Kill: An Ecofeminist Critique of Hunters’ Discourse*, in Adams C. J. - Donovan J. (eds.), *Animals and Women. Feminist Theoretical Explorations*, Duke University Press, Durham-London 1995, pp. 85-125.

Kheel M., *Vegetarianism and Ecofeminism: Toppling Patriarchy with a Fork*, in SAPONTZIS Steve (ed.), *Food for Thought: The Debate over Eating Meat*, Prometheus Books, Amherst, New York 2004, pp. 327-341.

Kheel M., *The History of Vegetarianism*, In S. Krech III-C. Merchant-J. R. McNeill, *The Encyclopedia of World Environmental History*, vol. 3, edited by, Routledge, New York 2004, pp. 1273-1278.

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

---

# Ecofemminismo: scritti e strumenti di ricerca nel web

---

*a cura di*

*Erika Battocchio e Annalisa Zabonati*

Sul pensiero ecofemminista e sui movimenti femminili in difesa dell'ambiente e dell'economia di sussistenza la bibliografia è vastissima. In questa breve rassegna ci limitiamo ad indicare le fonti principali disponibili in rete e scaricabili liberamente, dando la prevalenza ai movimenti. In un "Quaderno di DEP" di prossima pubblicazione proporremo una più vasta bibliografia commentata.

## **Siti specifici**

EcoFem. Il sito contiene links ai siti personali di numerose autrici, alle riviste ambientaliste, una bibliografia in lingua inglese aggiornata al luglio 2008.

<http://www.ecofem.org/>

Ecofeminist Vision Emerging-EVE, creato dalle gemelle Cathleen e Coleen McGuire, che si propone di introdurre al tema della spiritualità politica e della politica della spiritualità.

<http://eve.enviroweb.org/>

Feminists for Animal Rights, in inglese, attivo dal 1982 fino al 2001

<http://www.farinc.org/>

## **Riviste**

"International Journal of the Commons", in Digital Library of the Commons,  
<http://dlc.dlib.indiana.edu/dlc>

"EcoFem Readings"

<http://www.lancs.ac.uk/staff/twine/ecoferm/ecofermreadings.html>

"Ecology & Society"

<http://www.ecologyandsociety.org/>

Si segnala in particolare: Esther Mwangi, Ruth Meinzen-Dick, Yan Sun, *Gender and Sustainable Forest Management in East Africa and Latin America*, vol 16, 1, 2011.

<http://www.ecologyandsociety.org/articles/3873.html>

Patricia Shanley, *Science for the Poor: How One Woman Challenged Researchers, Ranchers, and Loggers in Amazonia*, vol 11, no. 2, 2006.

<http://www.ecologyandsociety.org/articles/1928.html>

“Feminist Africa Journal”, in particolare il numero dedicato alle donne e le terre, *Land, Labour and Gendered Livelihoods*, 12, 2009.

<http://agi.ac.za/journal/feminist-africa-issue-12-2009-land-labour-and-gendered-livelihoods>

“Journal of Sustainable Development”, in particolare: Beth Osnes, *Voice Strengthening and Interactive Theatre for Women’s Productive Income-Generating Activities in Sustainable Development*, vol. 5, 6, 2012.

<http://www.ccsenet.org/journal/index.php/jsd/article/view/15731>

Fahimeh Sanati, Hessamaldin Nejati Hatamian, Tengku Sepora Tengku Mahadi, *An Analysis of the Ecofeminist Viewpoint on Industrialization and Environmental Degradation in Starhawk’s The Fifth Sacred Thing*, vol. 4, 4, 2011.

<http://www.ccsenet.org/journal/index.php/jsd/article/view/11601>

## Movimenti

Appiko Movement, movimento ecologista che si ispirò negli anni ‘80 al Chipko Movement, per salvare gli alberi e la foresta tropicale nel distretto indiano meridionale di Uttara Kannada

<http://ecovista.wordpress.com/2007/08/28/appiko-movement/>

[http://en.wikipedia.org/wiki/Appiko\\_movement](http://en.wikipedia.org/wiki/Appiko_movement)

Chipko Movement, movimento di donne che si oppose alla deforestazione negli anni ‘70 nella regione himalaiana di Uttarakhand.

<http://www.womeninworldhistory.com/contemporary-04.html>

<http://www.pucl.org/from-archives/Gender/chipko.htm>

<http://www.apnauttarakhand.com/chipko-movement/>

<http://www.fao.org/DOCREP/R0465E/R0465E03.HTM>

[http://en.wikipedia.org/wiki/Chipko\\_movement](http://en.wikipedia.org/wiki/Chipko_movement)

Colectivo Con-Spirando, sito del colectivo ecofemminista cileno

<http://www.conspirando.cl/>

Green Africa Network, rete di comunità rurali africane che adottano programmi di sviluppo sostenibile

<http://www.greenafrica.org/>

Green Belt Movement, Kenia, importante movimento di conservazione dell'ambiente e promozione della qualità della vita specie per le donne, fondato da Wangari Maathai

<http://www.greenbeltmovement.org/>

IAMAMC - Instituto de Apoyo al Movimiento Autónomo de Mujeres Campesinas, associazione peruviana che svolge attività di lavoro sociale in ambito rurale a favore delle donne

<http://www.iamamc.org.pe/>

Indigenous Environmental Network, sito ambientalista delle popolazioni native americane

<http://www.ienearth.org/>

Indigenous Women Network, costituito come movimento di base nel 1985 a Yelm (Washington) alla presenza di oltre 200 donne native

<http://indigenouswomen.org/>

Land Coalition, progetto internazionale che vede impegnate organizzazioni e associazioni per promuovere l'accesso alle terre

<http://www.landcoalition.org/>

MMC - Movimento de Mulheres Camponesas, movimento delle donne contadine del Brasile

<http://www.mmcbrasil.com.br/>

MST – Movimento dos Trabalhadores Sem Terra, storico movimento brasiliano che raccoglie contadini e agricoltori che lottano per il diritto alla terra

<http://www.mst.org.br/>

Mujeres Agraristas y Feministas de Tláhuac (Guatemala)

<http://mujeresdelanoche.blogspot.it/>

Mujeres Zapatistas, sito delle attiviste zapatiste indigene messicane

<http://www.mujereszapatistas.com/>

RMIB-LAC-Red de Mujeres Indigenas sobre Biodiversidad de America Latina y el Caribe, sito della rete delle donne indigene sudamericane per la difesa dei diritti dei popoli indigeni, della Madre Terra e del buon vivere

<http://reddemujeresindgenas.blogspot.it/>

RWM-Rural Women's Movement of South Africa, organizzazione indipendente che lavora per eliminare la povertà e promuove la partecipazione delle donne nel governo locale. Fondato da Sizani Ngubane

<http://rwmsa.org/>

<http://www.kas.de/rpg/en/publications/22964/>

Via Campesina, movimento contadino internazionale

<http://viacampesina.org/sp>

### **Donne native e popoli nativi**

Cultural Survival, organizzazione che supporta le lotte dei popoli nativi

<http://www.culturalsurvival.org/>

<http://www.faq-qnw.org/>

Femmes Autochtone du Québec, sito delle donne native del Québec

<http://www.faq-qnw.org/>

Winona LaDuke, ecofemminista nativa americana

[http://nativeharvest.com/winona\\_laduke](http://nativeharvest.com/winona_laduke)

<http://www.honorearth.org/winona-laduke>

The Corner House, sito inglese che supporta i movimenti per la giustizia sociale e ambientale di vari Paesi del Sud del mondo

<http://www.thecornerhouse.org.uk/>

Sistah Vegan Project, coordinato da Breeze Harper, focalizza l'attenzione sullo stile di vita vegan quale veicolo di trasmissione di elementi di giustizia sociale, razziale di genere per le donne afroamericane.

<http://sistahvegan.wordpress.com/>

Traditional Ecological Knowledge of Arctic Circle People.

<http://arcticcircle.uconn.edu/HistoryCulture/TEK/index.html>

MOSOP - Movement for the Survival of the Ogoni People, movimento di base per l'autodeterminazione del Popolo Ogoni contro le multinazionali petrolifere, Nigeria.

<http://www.mosop.org/index.html>

Rising Voices of Arab Women, articoli sull'ecofemminismo arabo.

<http://www.greenprophet.com/2011/04/arab-women-eco-feminism/>

<http://www.greenprophet.com/2010/11/interview-with-naqaa/>

### **Altre associazioni**

Women for Environment Network

<http://www.wen.org.uk/>

Women's Voices, Organizzazione americana con l'obiettivo di eliminare tutti i prodotti chimici che hanno delle ripercussioni sulla salute delle donne. Opera per il cambiamento dei consumi, le prassi aziendali e le politiche governative.

<http://www.womensvoices.org/>

Women and Life on Earth

<http://www.wloe.org/Home.235.0.html>

Women's Environment & Development Organization, organizzazione USA che promuove i diritti globali delle donne e i diritti umani per l'eguaglianza di genere e l'interazione con l'ambiente.

<http://www.wedo.org/>

---

## Ecofemminismo e spiritualità. Il Colectivo Con-spirando

---

*a cura di*

*Rossella Covelli e María Paz García Finch*



Nel gennaio 2012 María Paz García Finch ha intervistato per “DEP” alcune ecofemministe cilene fondatrici del Collettivo *Con-spirando*. Nelle pagine che seguono riportiamo la trascrizione dell’intervista e un breve saggio introduttivo di Rossella Covelli che traccia la storia, il pensiero ispiratore e le attività del Collettivo.

Nella fotografia sono ritratte, da sinistra a destra: Andrea Gálvez, Carla Cerpa, Mary Judith Ress, Josefina Hurtado e Inés Tudela.

### **Il Collettivo**

Sorto a Santiago del Cile nel 1991, il collettivo *Con-spirando* rappresenta una delle esperienze più originali dell’ecofemminismo in America Latina. È un

collettivo di donne alla continua ricerca di nuove prospettive e nuove visioni nell'ambito della spiritualità, dell'etica, della teologia, della politica, del corpo, della vita quotidiana. Non solo, è un gruppo di lavoro e riflessione non gerarchico e multiculturale, di cui fanno parte donne provenienti sia dall'America Latina sia da altri continenti, che mirano a instaurare relazioni basate sulla giustizia e sulla tenerezza.

Il *Colectivo* nasce come spazio di riflessione e critica, per meditare sulla religiosità, intesa sia come esperienza umana e spirituale sia come istituzione storicamente determinata. Oltre alla pubblicazione della rivista e di libri dedicati ai temi della teologia femminista e dell'ecofemminismo, il *Colectivo* si dedica anche all'organizzazione e allo sviluppo di attività laboratoriali, corsi di approfondimento, scuole estive, rituali per il potenziamento delle energie creative, spirituali e corporee delle donne, spesso inesplorate e per questo inattive.

Fondatrice di *Con-spirando* è la teologa femminista statunitense Mary Judith Ress, missionaria laica dell'organizzazione cattolica statunitense *Maryknoll* attiva in America Latina dal 1970. Ritorna in Cile agli inizi degli anni Novanta, ispirata dall'esperienza editoriale vissuta a Roma nel 1989, dove si era trasferita con la famiglia. In Italia le era stato assegnato il compito di orientare il quadrimestrale cattolico *IDOC Internazionale* verso tematiche eco-teologiche, conferendo particolare considerazione alle intuizioni provenienti dal Terzo Mondo. Grazie a tale impegno professionale, Ress ebbe modo di approfondire le questioni provenienti dagli ambienti della *Deep Ecology* e dell'ecofemminismo, aderendovi interamente.

Nel *Diego de Medellin Ecumenical Center's Women's Theology Program* di Santiago del Cile, Ress ebbe modo di conoscere la teologa femminista tedesca Ute Seibert, con la quale decise d'intraprendere la creazione di uno spazio per sole donne in cui poter riflettere sulla sacralità della vita.

Nel 1991, le due teologhe organizzarono diversi rituali creativi e incontri di riflessione da una prospettiva femminista. Durante i rituali, le partecipanti erano invitate a condividere le loro storie, i loro affanni e turbamenti, nel tentativo di vivere collettivamente momenti di gioia attraverso la drammaturgia, l'interazione con gli elementi naturali, i canti e le musiche Aymara e Mapuche, ma anche il silenzio e le lacrime.

Tratto caratteristico del *Colectivo Con-spirando* sono i rituali che si propongono di stimolare l'introspezione dei partecipanti, definendo l'identità del gruppo. Le pratiche rituali incoraggiano la condivisione intima e la ricerca di una più autentica spiritualità, rafforzando le relazioni e dando libera espressione all'entusiasmo che deriva dall'interazione con le altre donne.

Dalla metà del 1991, il *Colectivo* propone dei network di ricerca, che si richiamano a tre importanti caratteristiche: l'assunzione di una prospettiva femminista sulle questioni trattate; la ricerca di una spiritualità e di una teologia maggiormente conformi all'esperienza delle donne; il rispetto e la sensibilità per la terra come sorgente sacra di vita che prevede una presa di responsabilità nei suoi confronti e una serrata critica al patriarcato.

L'8 marzo 1992, nella Giornata Internazionale della Donna, fu dato alle stampe il primo numero della rivista *Con-spirando: Revista latino-americana de*

*ecofeminismo, espiritualidad y teología.* L'intento era di invitare tutte le donne del continente latino-americano a formare una rete per la riflessione femminista sulle questioni riguardanti la spiritualità, l'ecofemminismo, la teologia e l'esperienza del sacro

Sabemos que hay repartidas por nuestro continente - y las experiencias compartidas en los Encuentros Feministas Latinoamericano y del Caribe así nos lo han señalado - mujeres provenientes de distintas tradiciones cristianas, católica, evangélicas orientalistas, rescatadoras de las religiones y cosmovisiones de los pueblos originarios de estas tierras, monjas, ex monjas, pastoras, teólogas misioneras laicas o simplemente laicas que están desarrollando su espiritualidad construyendo sus teologías desde sus cuerpos, sus espíritus, sus vidas, sus experiencias de mujeres mirando así el mundo desde una perspectiva feminista que integra a las dimensiones de clase y raza, que tan nitidamente caracterizan nuestra realidad continental, la dimensión de género<sup>1</sup>.

Ogni numero di *Con-spirando* (ad oggi ne sono stati pubblicati 59) è dedicato a un tema specifico, coprendo uno spettro d'interessi che va dai sistemi economici sostenibili alle condizioni delle popolazioni indigene, dalla morte alle relazioni di genere, dalla figura di Gesù al corpo. Ogni riflessione è affrontata da una prospettiva teologico/spirituale di matrice eco femminista.

Nel 1993, il *Colectivo* ha trovato dimora in un'antica casa coloniale di Santiago, nella quale s'impegna a perseguire i seguenti obiettivi:

- rendere le donne capaci di riflettere teologicamente sulla propria personale esperienza del sacro, mettendone in evidenza non solo la legittimità, ma anche il potenziale creativo;
- creare e alimentare in America Latina una rete di donne impegnate nella ricerca di una spiritualità e di una teologia ecofemministe attraverso la pubblicazione quadriennale della rivista *Con-spirando*;
- offrire alle donne uno spazio in cui poter condividere, oltre che l'appartenenza di classe e la fede religiosa, anche le proprie esperienze del sacro mediante i rituali, lo studio e la riflessione;
- introdurre le donne alla teologia femminista e all'ecofemminismo con laboratori, che le stimolino a fortificarsi e a diventare teologhe femministe di base.

Dal 2000 è organizzata una *Summer School on Ecofeminism Spirituality*. Per dieci giorni consecutivi le partecipanti sono ospitate in uno spazio e tempo per affrontare e proporre senza timori le proprie personali questioni teologiche. La spiritualità che qui si manifesta è celebrata come ricerca collettiva di una nuova e più vivificante teologia e cosmologia.

La *Summer School* nasce come luogo in cui le donne latino-americane possano partecipare collettivamente al dibattito sulle questioni riguardanti il proprio corpo e in cui possano studiare e riflettere sulle pratiche della propria comunità religiosa nella regione in cui vivono. È uno spazio in cui si implementano nuove pratiche e nuove relazioni di potere, mediante le quali le donne imparano ad affermarsi, sia a

---

<sup>1</sup> E. Aguilera, "Con-spirando juntas": hacia una red latinoamericana de ecofeminismo, espiritualidad y teología, in "Con-spirando: Revista latinoamericana de ecofeminismo, espiritualidad y teología" (d'ora in poi: "Conspirando"), 1, 1992, p. 2.

livello personale che comunitario, al di là del ruolo di genere socialmente e culturalmente imposto loro.

La riflessione teologica femminista latino-americana, inclusa quella del *Colectivo Con-spirando*, si contraddistingue per essere influenzata dall'esperienza di vita reale delle donne. L'incontro del *Colectivo*, nel marzo 1993, con la teologa brasiliana Ivone Gebara<sup>2</sup> ha avuto un'enorme influenza. Il suo "ecofemminismo olistico" rappresenta una vera e propria sfida all'antropologia e alla cosmologia della tradizione cristiana patriarcale. Inoltre, l'attenzione conferita dalla teologia della liberazione alla povertà e in particolare alla femminilizzazione della povertà rappresentano per *Con-spirando* un importante tema su cui sviluppare il lavoro teologico di re-interpretazione della religiosità e della spiritualità a partire dai simboli, dai testi sacri e dall'esperienza delle donne latino-americane

New symbols of the Sacred, reinterpretations of biblical texts, challenges to patriarchal Church doctrines, a more expanded understanding of ethics, especially in the area of sexuality – all these theological issues are being addressed from the heart-wrenching context of women's tears, suffering, anxiety and fears as well as our joy and hope<sup>3</sup>.

A tale proposito, merita di essere menzionata l'esperienza che il collettivo ha chiamato *Jardín Compartido*, ovvero una serie di seminari/laboratori itineranti per le Americhe dedicati alla violenza simbolica e di genere. Il *Primer Jardín Compartido* (gennaio 1997) venne realizzato a Santiago del Cile in collaborazione alla statunitense WATER (*Women's Alliance for Theology, Ethics and Rituals*) e a Ivone Gebara. Durante questo primo incontro, oltre al tema della violenza, fu affrontato quello della solidarietà e dell'ecofemminismo. Il *Segundo Jardín Compartido* (luglio 1997) ebbe luogo a Washington D.C. e fu dedicato, oltre al consueto tema della violenza, a quello della solidarietà nella diversità. Il *Tercer Jardín Compartido* (luglio 1998) fu organizzato in Brasile, a Recife, e trattò di donne, solidarietà, forze di cambiamento emergenti nella città brasiliana. Nel gennaio 2007, a dieci anni dal primo *Jardín Compartido*, le donne che vi parteciparono furono invitate a intervenire al *Encuentro de Evaluación y Proyección: Recordando quienes somos*. L'incontro fu dedicato alla valutazione delle attività passate e all'organizzazione di nuovi progetti. Dalle discussioni emersero nuove importanti sfide per le donne latino-americane, come ad esempio: la sistematizzazione e produzione di materiale che consenta di divulgare gli atti degli incontri organizzati; la realizzazione degli *Encuentros* in Bolivia e in

---

<sup>2</sup> La riflessione ecofemminista latino-americana deve molto ai lavori della teologa femminista brasiliana Ivone Gebara, in particolare al suo testo *Longing for Running Water*, Fortress Press, Minneapolis 1999; *Intuiciones ecofeministas*, Editorial Trotta, Madrid 2000. Molto importanti, inoltre, le opere della teologa femminista statunitense Mary Judith Ress, co-fondatrice del Colectivo *Con-spirando*, che ha sistematizzato l'articolato pensiero ecofemminista latino-americano in tre opere fondamentali: *Lluvia para florecer*, Sociedad Con-spirando, Santiago del Cile 2002; *Without a Vision, the People Perish*, Sociedad Con-spirando, Santiago del Cile 2003; *Ecofeminism in Latin America*, Orbis Book, Maryknoll-New York 2006. Oltre ad aver raccolto numerose testimonianze provenienti dal mondo ecofemminista latino-americano, Ress ha tracciato un'interessante genealogia del movimento in America Latina.

<sup>3</sup> E. Aguilera, "Con-spirando juntas", cit., p. 16.

Venezuela; la facilitazione della comunicazione all'interno del network ecofemminista attraverso mezzi di comunicazione virtuali.

Con la *Revista*, le riunioni, i seminari, il *Jardín Compartido*, la *Summer School on Ecofeminism Spirituality*, i corsi e i laboratori, *Con-spirando* usa un modello metodologico di *Trans-formación cultural*, in cui viene scelto, come punto di partenza di qualsiasi riflessione e/o attività, il corpo

for us, a major transformational tool is our commitment to embodied learning. Body prayer, ritual, intuition and healing practices all offer new ways of learning - for not only women, but for all humanity. And with our yearly cycle of rituals, we give flesh to our commitment to empower women to celebrate the Sacred as we see fit<sup>4</sup>.

*Con-spirando* fa parte di quello che Mary Judith Ress<sup>5</sup>, rifacendosi a uno schema ideato dalla teologa messicana Elsa Tamez, definisce il “terzo stadio” dello sviluppo della teologia femminista ed ecofemminista in America Latina.

Il “primo stadio” e il “secondo stadio” della teologia femminista ed ecofemminista latino-americana appartengono a un periodo storico che va dal 1970 al 1990. In questa fase la teologia femminista latino-americana è coinvolta in dibattiti interni alla gerarchia ecclesiale e alla ridefinizione e reinterpretazione dei testi sacri. Il “terzo stadio”, il cui inizio è fatto convenzionalmente risalire al periodo risalente alla Caduta del Muro di Berlino, alla dissoluzione dei modelli socialisti, all’esplosione della Guerra del Golfo, all’invasione di Panama, alla sconfitta dei Sandinisti, allo sviluppo del modello economico neoliberista, dell’ideologia di mercato e allo smantellamento dello stato sociale, è caratterizzato da un lavoro ermeneutico focalizzato sulle categorie del “corpo” e della “quotidianità”. In questo periodo si assiste anche al nascere di un’attitudine maggiormente inclusiva, multiculturale, non gerarchica, aperta alla costruzione di una coscienza femminista e all’adesione all’ecofemminismo da parte della teologia femminista.

*Con-spirando* ha il merito di aver apportato nuove intuizioni alla teologia e alla spiritualità femminista ed ecofemminista, aprendosi anche all’analisi e alla critica di quegli elementi di violenza teologica rivolti alle donne, rintracciabili nelle interpretazioni tradizionali dei testi sacri e nelle opere teologiche e dottrinali di origine patriarcale.

Uno dei suoi obiettivi è ridefinire il concetto di “sacro” e sperimentare nuove pratiche d’interazione e approfondire la percezione e la comprensione della sacralità cosmica anche attraverso la teorizzazione di un’*embodied theology*, una “teologia incarnata”, sensibile alle esperienze corporee e alla costruzione sociale dei significati di “corporeità”, soprattutto con riferimento al vissuto femminile, e all’adozione di una prospettiva ecofemminista in seno agli studi teologici. Questa grande macro-area d’interesse e attività sono tra loro interconnesse e orientate insieme alla realizzazione di quello che è il più importante obiettivo del *Colectivo*: lo sviluppo e la divulgazione di una teoria ecofemminista, concepita dal punto di vista delle donne e dell’America Latina.

---

<sup>4</sup> *Ibidem*.

<sup>5</sup> M. J. Ress, *Without a Vision, the People Perish. Reflections on Latin American Ecofeminist Theology*, cit. pp. 36-48; *Ecofeminism in Latin America*, cit., pp. 29-41.

### **Ecofemminismo, spiritualità**

La teoria ecofemminista sviluppata da *Con-spirando* si distingue per essere il risultato delle esperienze e delle riflessioni di numerose donne latino-americane, indipendentemente dalla classe sociale di origine, dal credo religioso e dalla formazione intellettuale.

Il continente latino-americano è un caleidoscopio religioso e spirituale. È una regione in cui si riuniscono i più svariati culti afro-indio-latini e in cui hanno luogo innumerevoli sincretismi che hanno predisposto le persone, e in particolare le donne, a un'acuta e immanente percezione del divino, del sacro e dello spirituale, che s'intreccia inesorabilmente a un forte e atavico sentire cosmico, eredità delle popolazioni indigene originarie.

L'ecofemminismo latino-americano, così come c'è trasmesso dal *Colectivo Con-spirando*, dalle opere teologiche di Ivone Gebara, dalle attività teorico-pratiche di tante altre donne del continente, impegnate nella riflessione di genere da un punto di vista sia laico sia teologico, non si presenta come una teoria uniforme ma porta in sé i connotati della diversità e della multiculturalità, che rendono così unica l'America Latina.

L'ecofemminismo è una prassi creativa e feconda, che trova origine in tre importanti questioni storico-culturali: la "teoria della dominazione", così come fu formulata dalle femministe radicali/culturali degli anni Settanta, la scoperta della religione della Grande Dea, incentrata sulla natura, le lotte ambientaliste.

Il movimento femminista radicale/culturale, erede delle analisi marxiste degli anni Sessanta, si arricchì degli studi di teoria critica e di ecologia sociale e rifiutò l'idea che la dominazione fosse basata esclusivamente su due variabili: il denaro e la classe sociale. Diversamente, le femministe affermarono la centralità e l'universalità dell'oppressione delle donne e della natura da parte della cultura patriarcale.

Negli stessi anni, il lavoro di alcune storiche della cultura antica<sup>6</sup> portò alla luce l'interessante scoperta di una nuova religione che onorava le donne e traeva ispirazione dalla natura. La religione della Grande Dea si distingueva per essere espressione di una cosmologia della divinità immanente. Scrive Charlene Spretnak:

Lo fascinante era el vínculo sagrado entre la Diosa, en sus numerosas apariencias, y los animales y plantas totémico, las grutas sagradas y las cuevas con forma de vientre, en el ritmo lunar de la sangre mestrua, en la danza extática – la experiencias de *conocer* Gaia, sus voluptuosos contornos y fértiles planicies, sus fluyentes aguas que dan vida, sus maestras/os animales<sup>7</sup>.

Questa scoperta fu particolarmente rilevante per le femministe di cultura giudeo-cristiana. La religione della *Gran Diosa* resuscitò manifestazioni artistiche, musicali, poetiche ispirate ai miti e ai rituali sacri dell'antichità, ai cicli lunari, ai solstizi, agli equinozi, a forme di sapienza ecologica e olistica.

<sup>6</sup> M. Gimbutas, *The Living Goddesses*, Berkeley-Los Angeles, University of California Press, 1999.

<sup>7</sup> C. Spretnak, *Nuestras raíces y nuestro florecimiento*, in "Con-spirando", 4, 1993, p. 9.

Per molte donne, l'ecofeminismo si esprime proprio in una profonda relazione con la terra e il cosmo, in una spiritualità che celebra i cicli vitali della nascita, della crescita, del decadimento, della morte e della rigenerazione. Una spiritualità basata sui concetti di "immanenza", "interconnessione" e "relazionalità", che celebra la terra e i suoi cicli e che faccia sì che l'azione nel mondo sia fonte di forza e rinnovamento, soprattutto di quelle energie, che orientano la stessa azione politica. La "nascita" diventa la metafora fondamentale di un mondo in costante evoluzione e cambiamento, nel quale abitiamo e di cui partecipiamo, immagendoci nei cicli ritmici di quel corpo vivente, che è il cosmo.

Celebrare "la espiritualidad basada en la tierra"<sup>8</sup> significa, innanzitutto, percepire l'immanenza del sacro, il valore imprescindibile di ogni essere; intuire l'inter-connessione stimola la compassione ovvero quell'abilità di sentire-con e di identificarsi con gli altri esseri umani, i cicli e i processi naturali, gli animali e le piante. Ciò determina un rinnovamento della coscienza politica: vedere il mondo come un tutto interconnesso significa comprendere l'inseparabilità di tutte le rivendicazioni politiche.

A livello politico, significa superare i nazionalismi e il concetto di sovranità dello stato, fondato sulla difesa militare, favorendo l'avvento di una società pluralista, rispettosa dei differenti gruppi etnici e delle identità popolari. Economicamente, il mito dello sviluppo e del progresso illimitato dovrà essere sradicato e rifiutato insieme all'idolo del guadagno ad ogni costo, per stabilire il primato della totalità dell'universo, unico vero spazio comune. Spiritualmente, infine, si ha il dovere di superare qualsiasi forma di opposizione manichea e di teologia della salvezza personale, per aprirsi alla celebrazione della sacralità e dell'immanenza della creazione

Solamente cuando nos reconocemos como parte de la totalidad del cosmos, y percibimos que todo lo creado es sagrado, podemos comprender realmente el significado de la alianza de Dios/a con la humanidad y con la naturaleza y podemos entrar en el concepto de cosmos como cuerpo de Dios/a<sup>9</sup>.

## **Il corpo da una prospettiva ecofemminista**

La metafora principale dell'ecofeminismo diventa allora il corpo o il grande "Cuerpo Sagrado" di cui facciamo parte. Scrive Ress

Realmente esta visión no es nueva. Tiene mucho que ver con la sabiduría indígena, que ha sido confirmada durante este siglo por los descubrimientos de la física cuántica y la microbiología. *El ecofeminismo es una palabra nueva para una sabiduría muy antigua - una sabiduría que todavía duerme dentro de nuestros huesos, dentro de nuestra memoria genética.* Es el descubrimiento, o mejor dicho, el despertar paulatino a la idea de que no somos los

---

<sup>8</sup> C. Starhawk, *La espiritualidad basada en la tierra celebra el ciclo de la vida*, in "Con-spirando", 4, 1993, pp. 13-17.

<sup>9</sup> R. D. Trapasso, *Hacia la reconstrucción de un mundo eco-centrico*, in "Con-spirando", 23, 1998, pp. 33-34.

“dueños del universo”, sino una parte más del gran tejido de la vida con todas las criaturas, tan grandes o pequeñas como éstas sean<sup>10</sup>.

Far affiorare il nostro *ser ecologico*, percepire di essere elementi di un *Tutto* interrelato e interconnesso, vivere in un profondo sentimento di comunione cosmica significa affrontare un cambiamento non solo identitario ma epistemologico. Cambiare la percezione di noi stessi trasforma anche la nostra prospettiva sul mondo e i nostri referenti cognitivi. Superato il dualismo anima-corpo, vivendoci come un unico essere integrato, poniamo la nostra attenzione all’esperienza corporale e intuiamo la connessione immanente che sussiste tra il nostro vissuto spirituale e quello corporeo

*el cuerpo y la experiencia corporal es la fuente de todo conocimiento sobre el placer y el dolor, el locus desde donde se decide el bien y el mal*<sup>11</sup>.

Il corpo è il territorio della nostra storia, delle nostre memorie, è il “testo sacro” su cui è possibile leggere la vita, non solo nostra, ma anche delle altre donne e degli altri uomini con cui conviviamo. Sul loro corpo è possibile leggere le esperienze di oppressione, di violenza, di piacere e desiderio, interpretarne i vissuti e tentare di riscriverli. Come insegnano le donne di *Con-spirando*, il corpo è un luogo ricco di simboli e di sacralità da celebrare con entusiasmo. Ivone Gebara ha elaborato e trasmesso un’epistemologia del corpo come fonte di conoscenza. Non il corpo asessuato, ma quello sessuato, che la tradizione patriarcale sminuisce per esaltare la grandezza del pensiero a scapito del genitalità, soprattutto femminile. E tanto più vi si opponeva, celebrando le altezze dello spirito, tanto più rendeva il corpo sessuato femminile, un oggetto di desiderio proibito, di cupidigia, di guerra e di violazione lecita. Negandolo e nascondendolo, il patriarcato ha fatto sì che l’energia e il potere occulto della genitalità femminile fossero marchiati come peccato da reprimere con veemenza. Da qui nacque l’idea erronea che il corpo femminile fosse sede del dualismo costitutivo e di una genialità intrinsecamente sordida. Per tale motivo fu condannato a essere dominato, ferito e corrotto. Tuttavia, come afferma Gebara, le pratiche di oppressione messe in atto dalla cultura patriarcale diedero alle donne l’opportunità di prendere consapevolezza del grande potere civilizzatore del loro “Eros” dominato e represso, e le rese capaci di vivere l’illusione della libertà, indipendentemente dalla dominazione imposta.

Il riscatto della genitalità femminile è divenuto uno degli obiettivi principali per *Con-spirando*, soprattutto attraverso gli incontri collettivi. Il fine era riabilitare il corpo femminile “como locus desde el cual hacemos nuestra teología y nuestra ética<sup>12</sup>” per comprenderne l’identità e il potere trasformatore, attraverso una metodologia olistica ed ecofeminista.

Dal 1992 il *Colectivo* organizza laboratori e corsi incentrati su temi quali l’identità, la spiritualità e la vita quotidiana. La dimensione collettiva dei lavori di gruppo crea spazi in cui la creatività può fluire liberamente e quindi essere

<sup>10</sup> M. J. Ress, *He encontrado algunas respuestas en el ecofeminismo*, in “Con-spirando”, 23, 1998, p. 37.

<sup>11</sup> M. J. Ress, *Espiritualidad ecofeminista en América Latina*, in “Investigaciones Feministas”, 1, 2010, p. 120.

<sup>12</sup> *Ivi*, p. 121.

esplorata, indagata, sottoposta a nuove ipotesi ed errori. Esplorando i contenuti della propria identità da una prospettiva olistica e creativa e approfondendo temi di maggiore interesse per le partecipanti, emergono spesso nuovi strumenti di analisi mediante i quali è possibile appropriarsi di referenti cognitivi alternativi e sviluppare differenti modalità di agire etico.

I primi laboratori condotti da *Con-spirando* seguivano un metodo discorsivo, con uso di letture, conversazioni, confidenze di gruppo. Nonostante s'iniziasse sempre con la visione di un video sul *case study* affrontato, l'obiettivo principale rimaneva il dialogo e la comprensione di uno specifico argomento o situazione.

I dialoghi si concentravano innanzitutto sulla vita quotidiana, sull'analisi dei ruoli assunti e delle attività condotte. Buona parte delle conversazioni intendeva sviscerare i contenuti delle immagini "ideali" di uomo e donna, cui spesso si aderiva inconsapevolmente. Lo scopo di questi lavori dialogici era far emergere, a livello collettivo, le differenze in termini di genere che si manifestano nella realtà personale e quotidiana di ogni singola partecipante.

Tale comprensione talvolta si esprimeva con un profondo senso di sconforto o mediante sentimenti contorti, che richiedevano di essere affrontati. Al contrario, l'analisi spesso cadeva sui gesti, sui comportamenti, sui modi con cui si affrontano le relazioni, sui ruoli di genere stereotipati che si assumono inconsciamente e che pertanto finiscono per irrigidirsi nella struttura dell'esistenza, condizionandone le esperienze. Una volta stabilito che la differenza sessuale altro non è che una costruzione socio-culturale, trasmessa attraverso la socializzazione e l'acculturazione, il passo successivo è riconoscere ed analizzare il concetto di "femminilità" cui ogni donna aderisce nel corso della sua personale storia.

L'obiettivo è dunque riuscire, attraverso la narrazione, l'ascolto della propria voce, la contestualizzazione del proprio vissuto e delle proprie relazioni, ad analizzare tutte quelle immagini stereotipate di femminilità, che per mezzo della socializzazione, condizionano il concetto che ogni donna ha di se stessa. Pertanto, lavorare sul corpo, diventa fondamentale per far emergere la totalità del vissuto personale attraverso pratiche liberatorie. Le attività sono svolte così secondo un movimento a spirale: dal linguaggio, con il quale è possibile narrare, decostruire e costruire la realtà, al corpo in una relazione dialettica, esplorandone i cambiamenti, individuandone gli squilibri, le asimmetrie e le diversità alla ricerca di una rinnovata armonia. Lo scopo è riuscire a sviluppare in ogni donna le abilità di *leadership*, individuando nella propria esistenza un punto di stabilità e lavorando sui propri atteggiamenti per meglio rapportarsi agli altri.

Per la prospettiva ecofemminista è molto importante riuscire a integrare tutti gli aspetti etici che pongano al centro la donna, l'universo, il corpo e la relazionalità. L'etica dovrebbe riuscire a comprendere sia l'attitudine alla cura sia le rivendicazioni sociali di giustizia, il rispetto per le relazioni e la formulazione di principi universali, favorendo così la sopravvivenza in un mondo che affermi e favorisca la vita.

### **L'intervista**

Non è stato facile scrivere sugli incontri con il collettivo *Con-spirando*, anche se davo per scontato che qualsiasi esperienza vissuta nel mio paese, sia in passato

sia nel mio recente viaggio, fosse facile da raccontare come lo è stato fissarla nella mia memoria.

Ricordo all'inizio la mia ansia durante il viaggio nell'affollata metropolitana di chi ha perso dimestichezza nello spostarsi quasi inconsapevole giorno dopo giorno nel "gran Santiago" come noi cileni chiamiamo la nostra metropoli. Dopo una lunga ed affrettata camminata tra le strade di uno dei vecchi quartieri centrali che tuttora conservano lo stile caratteristico delle case lunghe, dei "citté" e dei parchi, avevo finalmente trovato la casa gialla ed oltrepassare la sua larga porta di vecchio legno era l'equivalente di aver trovato un'oasi, in tutti i sensi. Nel giro di un paio di minuti avevo dimenticato che eravamo in piena estate, che era mezzogiorno e la giornata era particolarmente calda: attraversando il lungo corridoio, l'allegro cortile illuminato dal "patio de luz" (piccolo giardino interno tipico della tradizione spagnola), le pareti degli uffici e le stanze colorate dove le donne del collettivo svolgono le loro attività, mi sono sentita a mio agio e ciò che doveva essere lo scambio iniziale di saluti, richiesta di informazioni ed acquisto di libri, si è trasformato in una lunga e piacevole conversazione con Andrea, interrotta soltanto dal contemplare ogni tanto l'incantevole giardino e dai gatti che circolavano sereni dentro e fuori casa.

Il giorno dell'intervista ho avuto il piacere di conoscere anche Judith, Josefina, Inés e Carla. Ci siamo sedute attorno un grande tavolo in una stanza illuminata e colorata. Alle mie spalle erano appesi i disegni che loro avevano fatto, risultato di un'esperienza in un laboratorio e che rispecchia tutta la loro semplicità, serenità e soprattutto l'affiatamento ed amicizia che c'è tra loro. Se dovessi definire in una parola *Con-spirando*, direi che è un grande cerchio, come materialmente lo è la loro tavola in cucina e, spiritualmente, la loro unione.

La conoscenza che condividono con umiltà e gentilezza è sempre accompagnata da un sorriso spontaneo, e mi riporterà alla loro accogliente casa gialla nel mio prossimo viaggio non solo per approfondire argomenti ed esperienze rituali che per motivi di tempo non ho potuto fare nelle mie ultime settimane di soggiorno, ma anche per ritrovare queste nuove amiche e stabilire un nuovo legame tra i ricordi della mia terra di origine.

\*\*\*

### Santiago del Cile, Gennaio 2012

*¿Cómo nació vuestro colectivo?*

**Judith:** Había un anhelo en Chile en los años '90 de juntarnos en forma más ritual. Algunas de nosotras veníamos de iglesias, otras del cristianismo, otras del mundo académico, otras del mundo de la militancia, etcétera y sentíamos una gran necesidad de poder celebrar juntas en otra forma que ni el mundo feminista ni el mundo de las iglesias estaba ofreciendo, así hemos nacido como un grupo de diferentes mujeres que se juntaba para hacer ritos y ésta es la base de *Conspirando*.

**Josefina:** Lo que me interesó de esta participación fue que vi algo para mí muy importante y que tenía que ver también con el gran dolor que había vivido Chile con una dictadura tan larga para encontrar un espacio donde también yo tenía lugar y donde no era solamente hacer ritos de cambios de estación o para celebrar nuestros cambios en el cuerpo como mujer, sino que también para poder compartir. Recuerdo en los primeros años que estuve, una mujer llevó la ropa de una persona desaparecida y con esa ropa hicimos un ritual, entonces dije: "Sí, esto tiene sentido." Antes tenía duda si me interesaba o no, o si las otras personas eran más religiosas que no interesaba tanto a mí. Cuando vi que se podía dar ese vínculo de una espiritualidad en el contexto que nosotras estábamos viviendo me dio sentido y luego dentro de los ritos el que me ha más impactado es el de septiembre en Chile, porque para nosotras era la celebración de las Fiestas Patrias, pero en Chile ya tiene otro significado por el 11 de septiembre de 1973 y siempre fue para este grupo un espacio para traer también a nuestros muertos, nuestros desaparecidos y gente que había sido torturada. Pero también sucedió que después de varios años alguien dijo: "Yo también quiero volver a celebrar", porque a veces el riesgo es quedarte en el dolor y no ver también tus recuerdos de niña y de ser feliz, en septiembre también tenían que encontrar ese espacio. Es muy significativo lo que se ha hecho durante 20 años. Más que nada generar espacios de encuentro y ser como somos.

**Judith:** Seguimos haciendo ritos, es una cosa clave para nosotros y siempre está en el contexto de lo que está pasando no sólo en Chile sino en el mundo, porque una de las críticas es que somos del New Age, pero siempre tratamos de estar siempre bien enraizadas en el mundo cultural y en el mundo político más amplio y de ser consecuentes.

*¿Cuál es la filosofía del colectivo?*

**Josefina:** "Ecléctica".

**Judith:** Cada una viene de diferentes mundos y convicciones, hemos tenido nuestros nudos fuertes, pero igual seguimos a nuestras compañeras y sentimos que estamos viviendo en una comunidad.

**Andrea:** Tenemos una filosofía bien particular y somos de mundos muy diferentes. Falta otra persona muy clave que es Ute Seibert que está en Alemania. Ella viene del mundo de la teología feminista, está también el mundo de la antropología como el de Josefina y de otra compañera, Judith viene del mundo del ecofeminismo y yo vengo del mundo de la izquierda y del humanismo interesada por las ideas que se cruzan aquí. Cuando me preguntan qué es lo que a mí me interesó esencialmente digo que es el cruce de filosofías. Creo que aquí hay un ensamblaje de filosofías que tendría muchos nombres, muchas misiones distintas y metodologías, pero como filosofía misma va desde el humanismo a la teología, antropología, solidaridad, ecología, espiritualidad, etcétera. Personalmente no le pondría un nombre como filosofía, ni de un filósofo o filósofa. Hacemos nuestra

propia filosofía. Es un enjambre de ideas y no nos casamos con una ni nos comprometemos con cosas establecidas, todas están de acuerdo de seguir sus propias ideas y combinarlas con lo que está pasando. Nadie se cierra o afiata a un patrón de comportamiento o misión específica de filosofías.

**Josefina:** Este cruce existe también porque somos mestizas de muchas maneras y no sólo físicamente, sino que valoramos que en ese cruce de ideas, de pensamientos y paradigmas puede crecer algo nuevo. Yo creo que hay una intención de tener un pensamiento abierto, realizar nuestro fundamentalismo que a veces también se puede dar porque nos apegamos a ideas que nos parecen cómodas entonces estamos siempre pensando en qué medida nosotras también podemos estar traicionando el deseo de ser respetuosas de lo diverso, abrirnos a nuevos pensamientos y conocer otras filosofías. En el ecofeminismo también está esa noción de aprender lo que los pueblos originarios han tenido por milenios y que la cultura colonizadora ha invisibilizado, entonces también hay un deseo de reconocer que hay raíces que vienen de sabidurías no solamente desde acá, sino también de oriente. Es una apertura a todo lo que puede ser un aporte y a lo que la gente va creando. Como humanas, ser también creadoras de culturas. Es un desafío, obviamente a veces estamos casadas por nuestras ideas rígidas, pero nuestra intención es abrirnos.

**Judith:** También influye de dónde venimos, del ambiente profesional: Josefina y Carla son antropólogas, Ute y yo somos teólogas, Elena es mujer de letras, Andrea es profesora y de estos diversos enfoques resultan o vienen las preguntas y la filosofía. Somos mujeres que pensamos y que estamos más convencidas con el trabajo y con el cuerpo de las intuiciones y las emociones, como hemos hecho siempre en los ritos donde estamos tratando de combinar la intuición con el corazón y lo emocional. Para nosotras, la cosa más importante es el círculo, la comunidad, la habilidad de ser lo que uno tiene que ser, pero con el límite que no invadimos, no ofendemos, ni traicionamos las otras. Yo soy la más fundamentalista del ecofeminismo pero voy caminando y cambiando, porque se ve la evolución en una misma.

**Josefina:** Ha habido un respeto entre nosotras que ha hecho que si una hace 10 ó 20 años pensaba muy distinto, ahora por amistad, por cariño y por tratar de entender a la otra, se van tomando cosas no por una imposición sino por una relación que una se va transformando en más o menos ecofeminista, porque Judith ha sido siempre “la” ecofeminista y con Elena al principio pensábamos: “Feminismo sí, ecología sí, pero ecofeminismo... bueno, ok”. No veíamos tan evidente la relación o pensábamos que asimilar la mujer a la naturaleza no nos hacía mucho favor porque se podía malentender como esencialismo ya que somos varias muy críticas al esencialismo pero en la forma que lo hemos ido entendiendo y construyendo tratamos de hacer esa distinción. No es sólo esencia, también es cultura y en esto podemos incidir.

*¿Qué actividades están realizando y qué planes tienen para el futuro?*

**Judith:** Justo estamos en este gran hito en que cumplimos 20 años de existencia. Este año especialmente, estamos celebrando y haciendo actividades: hemos hecho un rito de inicio acá en Santiago para lanzar las celebraciones y tuvimos la gran sorpresa que habían más de treinta grupos e individuos que se juntaron virtualmente haciendo un rito en conexión con nosotras. Sentimos que tenemos una red verdadera que está en movimiento y que usa Con-spirando como referente, pero también siguen su propio camino y esto nos da un gran placer. Ahora estamos planificando un gran evento en octubre de este año donde vamos a tener varias actividades para analizar en forma crítica lo que hemos hecho, lo que no hemos hecho y ver también dónde vamos. Estamos en eso y es tiempo de realizar los ejes nuestros que son la teología, el ecofeminismo y la espiritualidad siempre desde una perspectiva feminista.

**Josefina:** Estamos trabajando en talleres que son una de las actividades que nos gusta mucho hacer, validando metodologías y materiales para que sea más fácil seguir trabajando con esta idea de círculo, aprender de la experiencia y del trabajo de memorias de las mujeres, como las del cuerpo. Inés es parte de este taller que estamos haciendo. Es apasionante porque en cada taller descubres que realmente necesitas darle más profundidad y darle más pistas, es apasionante saber que estamos permanentemente conociendo más y construyendo conocimiento, porque no hay algo que esté terminado y hecho, sino que necesitamos siempre darle otra vuelta. Trabajamos en modelos de espirales. Nuestra metodología de transformación cultural se basa en la metáfora de la espiral que es dinámica, nunca se queda estática y siempre está dando una vuelta más. Puede ser un poco agotador pero es posible gracias a que cada grupo va a tener siempre nuevos sentidos, nuevas riquezas y nuevos conocimientos.

**Andrea:** Está también el tema que somos un colectivo que es parte de América Latina, España y en muchos lugares donde están en sincronía con nosotros. A mí me gusta el tema de las publicaciones, las tertulias, las conversaciones y a través de comités editoriales de América Latina se van conjugando las ideas. Mi trabajo es que quede plasmado en publicaciones para poder compartir con mujeres de otras partes y ya estamos en 60 números de las revistas y sacando libros. Por el momento empezamos con los libros porque nos dan la posibilidad de profundizar en algunos temas que con las revistas nos quedamos cortos a pesar que es más variada, pero el libro nos permite profundizar en un solo tema. Como nosotras no tenemos una “filosofía” podemos cambiar y lo hacemos, no hay nada definitivo y seguimos publicando.

Tenemos muchos sueños, como el de tener esta actividad grande en octubre en que queremos hacer algo con gente que venga de distintas partes, ver el tema de las visiones y cómo podemos hacer realidad nuestros sueños. Además queremos ver dónde nos pueden ayudar, como el caso de agrupaciones de mujeres que no están en condiciones económicas de poder venir y ver cómo lo vamos a hacer para que se concrete esta ayuda.

Está el tema de las publicaciones, pensamos también en un documental ya sea a través de una revista, algo visual o una página web. Lo importante es que lo que realizamos no quede entre nosotras y sea conocido por todos.

**Judith:** Una cosa que nos marcó mucho fue una serie de encuentros entre mujeres de América Latina, que tenían preguntas símiles a las de nosotras. Muchas de ellas venían de una militancia social de educación popular en comunidades de base. Hemos empezado en los años '90 con un programa que se llamaba El Jardín Compartido donde venían alrededor de 40 mujeres de diferentes partes de América Latina para estar juntas y hacer nuestras propias preguntas que en principio tenían que ver con lo patriarcal, que filosofía o teología estaba armándonos o sofocándonos. Así, empezamos trabajos sobre el Génesis yendo más allá de este mito tan clave para la formación del ser humano en occidente y abriendonos más a los mitos que nos dicen quiénes somos. Desde ahí fuimos examinando más los patrones sucesivos. Como arquetipos, estamos bastante influenciadas por la filosofía junguiana y hemos ido desde los Jardines Compartidos hasta escuelas de espiritualidad y ética ecofeminista. Por mucho tiempo hemos hecho escuelas acá en Chile y en otras partes, hemos podido olfatear el anhelo de las mujeres para algo diferente, recordando lo que hemos olvidado y qué relación tiene con esta manera de vincularnos con la madre tierra desde nuestros ancestros y gente originaria no solamente en América Latina. En este momento, personalmente tengo mucho interés en la ancestralidad y justo anoche hubo una cosa muy fuerte: Un chico ha sentido que los mismos ancestros están pidiendo sanarnos, porque las enfermedades son también herencias y solamente ahora estamos dándonos cuenta que podríamos sanar el pasado no solamente nuestras vidas de la niñez sino más allá y ellos quieren que hagamos eso para las generaciones que vienen. Esto también nos influye mucho en un nuevo concepto de la salud que es sanación y tiene que ver mucho más allá con sentir el cuerpo, tiene que ver con la mente. Estamos trabajando dentro de los talleres que son vivencias muy profundas porque hay traumas cada vez más evidentes e intuimos que el daño que llevamos dentro del cuerpo no es simplemente de esta vida.

*¿Trabajará más adelante en este tema de la sanación?*

**Josefina:** Lo estamos haciendo, porque lo que hemos ido viendo es que trabajando en este grupo inevitablemente se pone atención en nuestros cuerpos donde están esos dolores y traumas. Si logramos que el espacio permita que salga lo que tiene que salir - sin saberlo de antemano o poniendo tanta atención al nombre del taller- se va elaborando el contenido y lo que se tiene que trabajar. Es un aprendizaje de estos años en que a veces nos preocupamos mucho del tema en el que estamos trabajando o del espacio y a veces vemos que los grupos son más sabios de lo que tenemos que planificar. El espacio, la contención, el lugar protegido para que se exprese lo que tiene que salir y también lo que Judith está haciendo los días lunes, hace de estos espacios de conexión abiertos: no tienes que

estar inscrita, no tienes que pagar, simplemente puede venir quien quiere y ha sido un lugar importante especialmente para los que vienen de afuera como Karina una amiga peruana. También Con-Sirando tiene este sello de apertura y de gratuidad que para nosotras es una complicación, porque no tenemos resuelto el problema económico y siempre estamos en este debate si podemos seguir sosteniéndolo. A pesar de esto, creemos que es un encanto y no es un trabajo solamente, sino también algo que tiene que ver con nuestras búsquedas, con nuestros sueños y con nuestro crecimiento.

*¿Cómo logran integrar la visión cristiana con los ritos de creencias y de visión ancestral?*

**Judith:** Hemos ido desarrollándola en una forma bastante interesante, porque muchas veníamos de una tradición cristiana y hemos ido relativizando el cristianismo en el sentido de desafiar el patriarcado y todas sus creencias, pero sumamente respetuosas de las mujeres que siguen con una gran fe en Jesús, abriéndonos otra vez a lo que existe en este país, a toda la tradición mapuche y aymara, escuchando su sabiduría sin buscarla desde una perspectiva cristiana, sino viendo su propia riqueza. Utilizo una palabra que no le gusta al Papa: pienso que estamos relativizando el cristianismo y siento que mucha gente está aliviada y dice: “Eso estoy buscando”. Marcamos las estaciones, tratamos de vivir en los ciclos de la naturaleza, pero siempre ubicada en que hoy día en Chile estamos en verano y está toda la irrupción del movimiento estudiantil, vinculando a su vez este movimiento con todo lo que está pasando en el sur con los incendios, por ejemplo. Vinculamos las cosas con la actualidad y no estamos exactamente desafiando o queremos debatir el cristianismo ni la iglesia católica sobre todo, sino que ofrecemos una visión un poco más amplia.

**Josefina:** Tratamos de distinguir el daño que han hecho las Iglesias y las religiones al cuerpo de las mujeres y no podemos ser cómplices. En el estudio que hemos hecho de los mitos, detectamos que hay mucho sufrimiento en la vida cotidiana de las mujeres, porque hay creencias culturales que tienen también intereses de control de sus cuerpos y eso no lo podemos dejar de ver, ni de denunciar ni de ser críticas, especialmente cuando en Chile hay políticas públicas que han negado a las mujeres el control sobre sus cuerpos por ejemplo con los temas relacionados al aborto o a la píldora del día después. Nosotras hemos estado participando y somos parte del movimiento feminista, pero nuestro sello no es estar en la confrontación, idealmente es estar en la proposición y decir que si esto nos está ahogando vivámoslo o hagámoslo de otra manera, pero no nos podemos desconectar de que estamos en un país influenciado por ideas muy conservadoras y religiosas, especialmente católicas y que eso está influyendo en el cuerpo de todo el mundo a través de las políticas de educación, de salud y de población. Es un nudo donde no podemos hacer demasiado porque somos pocas y no tenemos mucho poder, pero por lo menos dentro de nuestras posibilidades no podemos ser ciegas respecto al daño que hace la iglesia católica o la iglesia protestante en relación al cuerpo de las mujeres.

**Andrea:** Por lo menos tomar un poco de conciencia que eso es así. Una va viendo y se va ubicando dependiendo de su etapa de desarrollo emocional, cultural y de madurez, para luego adaptarse y valorar si es así. Hay gente que estudia y saca sus propios mitos muy arraigados a la cultura, de lo que tú lees desde pequeña y que nos ha hecho mucho daño no sólo a nosotros, sino a la sociedad entera.

**Inés:** Vengo llegando al grupo desde poco, hace dos o tres años. Efectivamente, vengo de una tradición católica romana y siento que éste es un espacio de libertad profunda, libertad que respeta pero que crece también. Es cierto que la tradición y la Iglesia a las mujeres nos invisibiliza mucho. En la parroquia, hacemos todo el trabajo y el que aparece en la misa es el cura. No siento que esto sea un punto de inflexión para nadie, pero cuando una lo ve, sí lo pasa a ser.

En estas cosas cósmicas que ocurren donde finalmente siempre te encuentras con el que te tienes que encontrar, sucedió que me sentía distante en jerarquía de la Iglesia pero también tenía que buscar mi espacio porque no lo tenía dentro de ella, a pesar que pertenezco a un grupo de laicas bien laterales -tenemos incluso el número canónico en la Santa Sede- y a pesar de ser un grupo de laicas consagradas, no tenemos ninguna incidencia, no podemos hacer muchas cosas y no tenemos ritos dentro de la consagración de la Iglesia. Los laicos son laterales, marginales e incluso se ve en el comportamiento de los feligreses por ejemplo, cuando hay un cura y un laico dando la comunión, todos van a la fila del cura y muy pocas personas nos ponemos en la fila del laico. Es un tema, pero independientemente de este aspecto, lo que yo siento es que el espacio que hay aquí es una invitación a que cada mujer se encuentre consigo misma y con el linaje que trae. Cada una es muy distinta, venimos de tradiciones distintas no sólo formales, sino también de relaciones familiares y de espacios sociales, pero aquí nos miramos y encontramos mujeres sintiendo lo mismo a pesar de sus diferencias.

*¿Existen contactos entre vuestro grupo y comunidades o colectivos feministas indígenas y también con mujeres que viven en situaciones marginales?*

**Josefina:** En Chile somos parte de la Articulación Feminista por la Libertad de Decidir que es una articulación de mujeres y de grupos feministas a nivel nacional. Participamos también en otras redes más amplias de América Latina y del Caribe tanto de la red de salud mujeres y en otras instancias. Hemos tenido poco contacto con grupos que sean de mujeres mapuches y aymaras aunque siempre ha sido una inquietud y un deseo. Hemos tenido mayor contacto con María Quillelén mujer mapuche, que ha venido aquí y nos ha acompañado en ritos. Ella viene sola sin participar con su grupo, no obstante es un deseo de apertura que estén todos presentes, pero no nos ha sido fluído. En el sur, nuestras amigas que han sido parte del comité editorial, durante años tuvieron un grupo que ahora van a reciclar nuevamente que se llama Neuenkuchef. Ellas han tenido también la misma preocupación pero no es algo que se de tan fácilmente. En el norte, en Arica, hemos participado a encuentros también abiertos a mujeres aymaras, pero quienes participan están poco concentradas en su ser feminista, sino más bien cultivando

sus raíces. Hace poco tuvimos un seminario feminista organizado por Humanas, fundación que trabaja con mujeres y que tenía ese propósito de invitar mujeres rapa nui, mapuches y aymaras, pero también fue muy difícil establecer este cruce. Hay representantes que están muy conectadas con su cultura pero con lo feminista no pasa nada y vice versa. Aquí también funciona la Marcha Mundial de las Mujeres que están relacionadas con ANAMURI que es la Asociación de Mujeres Indígenas y Rurales, ellas sí tienen trabajo más local y aunque participan en cosas nuestras y nosotras en las de ellas, ese vínculo no ha sido fácil. Respecto a los grupos de mujeres marginales, hemos estado siempre conectadas con la Casa de la Mujer en diversas poblaciones.

**Judith:** No vamos a utilizar su sabiduría ni su cosmovisión, para tomarlas nosotras. Ellos quieren realmente compartir sabiendo que vamos a tratar su sabiduría con mucho respeto. En el caso de los aymaras en las escuelas han venido siempre mujeres aymaras tanto del Perú como Bolivia dando un tremendo aporte para nosotros con una sabiduría que no es intelectual o académica, sino una sabiduría profunda que todos hemos respetado, así ellos se sienten iguales y por ende sentimos que hay un respeto mutuo. Lo importante es decir que una de ellas es Vicenta Mamani que ya tiene su maestría en teología feminista. Es una arqueóloga con perspectiva de género pero más que nada con perspectiva indígena. El mundo indígena está proponiendo el concepto del buen vivir, algo que ofrece para todo el resto del mundo, que es una manera de vivir con reciprocidad y más sustentable. Tienen un liderazgo y finalmente podemos escuchar su sabiduría. Estoy muy contenta que estamos haciendo lazos y ellos son nuestros maestros en este momento, sin querer ser mapuche ni aymará, sabiendo que somos mezclas. Finalmente después de 500 años, podemos escuchar esta sabiduría.

**Andrea:** En nuestro libro “Vírgenes y Diosas de América Latina”, se habla del sintetismo de las imágenes y de cómo la iglesia católica se apoderó de éstas. Ese libro fue una experiencia muy bonita, investigado por equipos locales.

**Inés:** Yo soy católica mariana, me impresionó mucho ver cómo los evangelistas de la iglesia católica vinieron a usar en el fondo esa sabiduría que existía. Por eso cuando se preguntan por qué América Latina es tan mariana, es porque el sincretismo de ese poder de la madre naturaleza, de las mujeres, la fuerza maternal que reconocen nuestros pueblos originarios estaba ya instalada. La Virgen María es una imagen que ponen para poder venir, entrar y estar acá, pero en el fondo lo que están venerando - y por eso es que hay tantas evocaciones de la Virgen María- es cada espacio que tiene una evocación distinta de la madre naturaleza, por ejemplo: La Virgen de la Candelaria es la virgen de las luces y hay un rito de las luces, a la Virgen del Rosario rezan muchas letanías donde hay mucho dolor y pena, porque en esos espacios se hacía eso ancestralmente. La imagen de la Virgen se sincretizó porque ya existía y cualquier mujer que viene del mundo católico debería leerlo, porque es reconocer lo que está dado. La Virgen María de los católicos es una imagen de la sabiduría profunda de los pueblos originarios. A los nativos se la explicaron en este modo y así la entendieron. Al sur, hablar de la Virgen no es lo mismo que hablar de la Virgen en Guatemala.

**Andrea:** Hay una investigación muy abundante de todas nuestras amigas de América Latina. Josefina, como antróloga, armó una ficha de cómo tenían que entrar ellas en el mundo de la Iglesia, qué es lo que tenían que preguntar. Conversaron y sacaron casi en forma clandestina todo este conocimiento y nosotros publicamos una revista, pero era mucho material y así sacamos un libro.

**Judith:** La Virgen María es mucho más fuerte también en Italia pero ella es mucho más importante que Jesús porque es la gran madre y la imagen primordial del ser humano. La pertenencia a la tierra como madre en las primeras imágenes eran figuras de la madre-mujer embarazada, porque la tierra daba. Estamos realizando todos estos anhelos de esta pertenencia a la Madre, por esto la Virgen es un símbolo muy fuerte de eso, no podríamos no estar conectados con la fuente, aunque saludamos mil veces al Padre Celestial, siempre rezamos a la Madre.

**Joseph Cornelius Kumarappa, *Economia di condivisione. Come uscire dalla crisi mondiale*, Quaderni Satyāgraha, Centro Gandhi Edizioni, Pisa 2011, pp. 189.**

“Un economista dai piedi scalzi”, così Rocco Altieri definisce Joseph Cornelius Kumarappa, nell’introduzione al ventesimo “Quaderno Satyāgraha” dedicato a uno dei più importanti collaboratori di Gandhi. *Economia di condivisione. Come uscire dalla crisi mondiale* è una raccolta di testi tradotti da Marinella Correggia e scelti accuratamente da un corpus vastissimo di scritti che Kumarappa pubblicò in un trentennio di instancabile servizio ai villaggi dell’India.

Chi era Kumarappa? Un autore poco conosciuto, non solo in occidente, ma, come sostiene T. G. Jacob nel saggio conclusivo dal titolo *L’attualità della vita e del pensiero di Kumarappa*, anche nel suo stesso paese di origine (p. 175).

Figlio di indiani cristiani, Kumarappa nacque a Tanjore nel 1882; ricevette un’educazione di stampo occidentale e nel 1929 si laureò in Finanza pubblica alla Columbia University con una tesi sul rapporto tra la povertà dell’India e la cattiva amministrazione inglese delle finanze del subcontinente. Nello stesso anno Kumarappa fece leggere questo scritto a Gandhi il quale riconobbe immediatamente il valore del giovane economista e gli affidò incarichi di massima importanza, come la direzione di “Young India”, organo di diffusione del satyāgraha (da “satya”: verità e “agraha”: perseveranza) e la conduzione di un’indagine in uno dei più poveri distretti del Kaira. Nel corso di questa inchiesta Kumarappa entrò in contatto con la povertà dei villaggi indiani e rimase affascinato da un sistema socio-economico di relazioni e consuetudini che un tempo aveva garantito autonomia e un florido sviluppo ai villaggi. Ma già allora l’artigianato locale e l’agricoltura di sussistenza erano minacciate dalla massiccia importazione di merci industriali a basso costo e dalla progressiva diffusione delle coltivazioni di piantagione. Kumarappa sentì la “chiamata dell’India” e decise di dedicare l’intera sua esistenza alla rinascita del villaggio indiano.

Apre la raccolta un estratto da *Economy of Permanence*, un’opera che Kumarappa scrisse durante la sua prigionia a Jabalpur nel 1945 e in cui espone con chiarezza il suo pensiero economico. L’economia della permanenza nasce dallo “spirito di condivisione”, che avrebbe portato “alla pace, alla soddisfazione e alla fratellanza”(p. 37). “Nei testi di economia – scrive Kumarappa – si parla molto di produzione, distribuzione e consumo. Ma si ignora completamente l’aspetto più importante dell’economia che riguarda la società nel suo insieme” (p. 35).

Il benessere di tutti, *sarvodaya*, è il fondamento del pensiero economico gandhiano. Gandhi, tuttavia, non era uno studioso sistematico in materia economica. Fu Kumarappa a coniare il termine di “economia gandhiana” e ad articolare il pensiero. Il concetto di *sarvodaya* nasce da una traduzione libera che Gandhi fece di uno scritto di John Ruskin, *Unto This Last* in cui, prendendo le mosse dalla parabola del vignaiolo (Matt. 20-1,14), l’autore dimostrava l’eguaglianza di tutti i lavoratori. Ed è al lavoro che è dedicata la seconda parte di testi raccolti dal Quaderno:

Il vero obiettivo del lavoro è sviluppare le più alte capacità degli esseri umani, proprio come il cibo costruisce e sostenta il corpo fisico. [...] Analizzando il lavoro non dovremmo trovarlo

una maledizione in sé. Due le sue componenti importanti: il germoglio della crescita, ovvero l'elemento creativo che fa lo sviluppo e la felicità della persona; e la componente di fatica e disagio. L'alternanza è fra routine e creatività, fra noia e piacere. Non si può isolare una delle parti, e non si può dare la sola parte faticosa a qualcuno e la sola parte piacevole a un altro (pp. 51-52).

Probabilmente Kumarappa aveva letto la *Schiavitù del nostro tempo* di Tolstoj, un autore che conosceva e apprezzava. L'economista gandiano si unì al pensatore russo nella critica della civiltà industriale all'interno della quale l'operaio di fabbrica perdeva ogni dignità umana per degradarsi a mero ingranaggio. Seguendo lo stesso percorso intellettuale di Tolstoj e Gandhi, Kumarappa giunse alla conclusione che la vera società dell'uguaglianza non poteva che essere agricola. Il lavoro della terra, infatti, era l'unico che consentiva di non gravare sulle spalle altri.

L'agricoltura è centrale tanto nel pensiero economico di Kumarappa che nella sua stessa vita; egli lavorò fianco a fianco dei contadini e si impegnò perché l'agricoltura continuasse a ruotare entro le consuetudini antiche. La definì l'economia della vacca, poiché si serviva del concime organico e del traino animale ed era la garanzia del benessere di tutti.

L'economia della condivisione si diffuse tra i villaggi attraverso la *All India Village Industries Association*, l'associazione affidata a Kumarappa nel 1934. Egli promosse l'unione delle forze degli abitanti di ogni villaggio e creò una rete di sensibilizzazione per la rinascita delle antiche attività artigianali. Venne così dato un notevole impulso non solo alla filatura del *khadi*, il tessuto tradizionale indiano, ma ad ogni tipo di produzione artigiana che avrebbe potuto garantire l'autosufficienza delle singole unità rurali.

Dalla sua attività e dai suoi studi Kumarappa trasse la convinzione che economia, religione, consuetudini sociali, cultura e ambiente naturale fossero strettamente correlate, fuse in una rete di relazioni che univa ogni essere vivente. Tutte le attività umane erano indissolubilmente legate al *dharma*, o dovere, ovvero all'obbligo di rispondere a un determinato compito per contribuire alla ciclicità, o permanenza, della vita. Tali considerazioni, espresse in un linguaggio religioso, portarono facilmente al fraintendimento del messaggio rivoluzionario riposto nell'economia gandiana, molto spesso criticata, a torto, come non scientifica e utopistica.

Dopo la morte di Gandhi il pensiero e il progetto di Kumarappa non ebbero vaste applicazioni. Egli dissentiva dalle politiche economiche elaborate dall'alto alle quali opponeva l'azione concreta sul campo, la vita a stretto contatto con i contadini, la fiducia nell'India dei villaggi a cui si dedicò fino agli ultimi momenti della vita. Disapprovava in particolare la politica economica di Nerhu, che favoriva magnati e industriali, quella stessa politica che oscurò la sua attività e il suo pensiero.

Solo in anni recenti l'economista della permanenza ha richiamato l'attenzione degli studiosi (si veda ad esempio M. Lindley, *J.C. Kumarappa Mahatma Gandhi's Economist*, Popular Prakashan, Mumbai 2007; l'antologia *Back to Basics: J.C. Kumarappa Reader*, a cura di P. Bandhu, Udhagamandalam, Odyssey, Tamil Nadu 2011 e in C. Corazza, *La semplicità, il servizio e il villaggio. Riflessioni*

*sull'economia spirituale di Tolstoj, Gandhi, Kumarappa* in “Fa'quel che devi, accada quel che può”. Arte, pensiero, influenza di Lev Tolstoj, a cura di I. Adinolfi-B.Bianchi, Orothes, Napoli 2011). In India alcune associazioni portano ancora il suo nome (il Kumarappa Institute of Gram Swaraj di Jaipur e il Dr. J.C. Kumarappa Institute of Rural Tecnology and Development a Tamil Nadu). *Economia di Condivisione* è la prima traduzione italiana. Perché questa riscoperta del pensiero della permanenza? La critica alla società dei consumi, al paradigma della crescita illimitata, il nesso che con chiarezza aveva individuato tra sviluppo economico e guerra, lo rendono quanto mai attuale.

Kumarappa constatò in prima persona le nefaste conseguenze del capitalismo negli anni trascorsi in occidente. Le due guerre mondiali, la corsa all'armamento nucleare e l'instaurarsi di due grandi blocchi contrapposti: da una parte la potenza capitalista americana e dall'altra la Russia sovietica, contribuirono a diffondere nel mondo il timore dell'esplosione di un terzo conflitto globale. Egli ben comprendeva i motivi per cui le tensioni del mondo erano destinate a deflagrare in nuovi conflitti, sempre più terribili. Egli le riconduceva all'incongruenza insita in un sistema economico che mira alla crescita illimitata, basandosi su una risorsa esauribile come il petrolio. Alle conseguenze della lotta per il controllo delle risorse energetiche nel mondo attuale è dedicato il saggio conclusivo di Marinella Correggia.

“È risaputo ormai – spiegava infatti Kumarappa – che queste guerre globali sono dovute in buona parte al fatto che diversi paesi cercano di arrivare a controllare i pozzi di petrolio” (p. 183).

Il pensiero pacifista di Kumarappa va ben oltre l'obiezione di coscienza. Lo sguardo dell'economista è rivolto alla radice dei conflitti. Egli dimostrò che la scelta tra la guerra o la pace nel mondo è responsabilità di ogni individuo, di ogni consumatore.

Siamo avvolti nell'insicurezza – scrive Kumarappa – personale, politica, economica, sociale. I trattati di pace e gli appelli hanno avuto scarsi effetti quanto alla costruzione di una pace durabile. I semi della guerra e la tensione internazionale sono radicati in gran parte nel campo dell'economia. Se vogliamo affrontare sul serio la guerra dobbiamo studiare l'attuale sistema di produzione, distribuzione e consumo. La guerra è il risultato finale di conflitti che nascono dalla vita quotidiana di ciascuno di noi e di tutti noi (p. 135).

Kumarappa paragonò le guerre alle inondazioni, formate da piccole gocce di pioggia. Esse difficilmente possono essere frenate dalle dighe, ma sicuramente possono essere evitate a livello della singola goccia. Ed è in ogni singola goccia che sono riposte le azioni di ciascuno. La proposta di Kumarappa si fonda sulla forza insita in ogni goccia che può essere indirizzata verso il bene comune. Ogni individuo è richiamato a esercitare l'autocontrollo e la nonviolenza. Non si tratta solo del rifiuto di impugnare un'arma, ma del comportamento in ogni aspetto della vita, giorno dopo giorno.

Sostenere il mercato mondiale, acquistando merci prodotte con il lavoro schiavo, con lo sfruttamento di operai, in paesi in cui le risorse sono depredate e il cui controllo è stato acquisito con la forza militare, significa partecipare alla violenza, come tante gocce d'acqua che ingrossano il fiume e causano un' inondazione.

L'economia della condivisione propone al contrario l'autosufficienza, guadagnata col sacrificio del sé o *tapasya*. “Ciò non significa necessariamente sedersi sui chiodi o trafiggersi le guance. Nella vita di ogni giorno – spiega l'economista – quando lasciamo cadere una voglia o ci assumiamo una limitazione per perseguire il principio della vita, accettiamo il sacrificio” (p. 44).

La lettura di Kumarappa in un'epoca così incerta come la presente può dare “speranza e voglia di agire – scrive Altieri – per ripristinare i fondamenti di un'economia della ‘permanenza’ degli uomini sul pianeta terra, senza più violenze nei confronti degli esseri viventi” (p. 10). L'urgenza di attivarsi contro la guerra è l'appello di Marinella Correggia nelle sue considerazioni conclusive. È necessario intensificare l'informazione, abbattendo la barriera dei media, per giungere alla reale verità, quasi sempre celata. Ella richiama il lettore alla partecipazione attiva con ogni mezzo a disposizione. Ma soprattutto occorre cambiare radicalmente il sistema economico a partire dalle scelte del singolo, dal comportamento di ogni individuo, non dimenticando mai che solo le piccole azioni hanno portato a vere conquiste. Azioni apparentemente insignificanti, come gocce d'acqua, ma che possono creare un oceano di pace.

Chiara Corazza

**Sarala Behn, *A life in two worlds. Autobiography of Mahatma Gandhi's English Disciple*, Lakshmi & Pahar 2010.**

Nel 2010 è apparsa la traduzione inglese dell'autobiografia di Sarala Behn (Catherine Mary Heilmann): la vita di una donna coraggiosa, divisa tra due mondi – l'accentrata modernità europea e la decentrata tradizione indiana – il cui insegnamento ha lasciato tra le colline dell'Himalaya l'eredità raccolta dal movimento *chipko* degli anni Settanta. Un'opera di trasposizione dall'hindi all'inglese sorta quasi per caso, sullo sfondo delle colline di Kausani, dove Sarala Behn visse, per mano di David Hopkins, il quale ammette le difficoltà e la mancanza di tempo necessario a una revisione finale, che tuttavia non sminuiscono l'importanza alla sua opera. Lo scritto di Sarala non si sofferma troppo sull'intima evoluzione dei pensieri di una donna inglese che visse in India i duri anni di gestazione dell'indipendenza e proseguì il suo attivismo sulle colline himalayane di Kausani. “Nelle autobiografie – scrive infatti Sarala – sono espressi aspetti interiori dell'anima, dello spirito. Questo scritto invece, più che introspettivo, guarda al di fuori”(p. xv). Lasciato il mondo occidentale, Sarala non parla più di Catherine Mary Heilmann, della vita trascorsa in Inghilterra, di ciò che la condusse alla decisione di diventare collaboratrice di Gandhi ad ogni costo, ma delle donne, dei derelitti, dei più poveri. Il suo è un sentimento d'obbligo nei confronti dei più disagiati, un dovere di servizio e di aiuto dei più deboli. E l'autobiografia assume lo scopo di “pratico Vedanta”, che racconta una vita vissuta con semplici contadini.

Nata a Londra nel 1901, a sette anni subisce la perdita della madre. La coraggiosa nonna paterna diventa per la giovane Catherine un importante punto di riferimento. Con lo scoppio della prima guerra mondiale il padre, svizzero, è arrestato perché considerato un “nemico” dell’Inghilterra. La giovane Catherine smette di andare alle funzioni, poiché non considera coerente con l’insegnamento di Gesù l’incitamento alla guerra che proviene dai pulpiti delle chiese. La guerra ha significato per Catherine anche la perdita della borsa di studio per iscriversi all’università. Non solo la legge dello Stato e le istituzioni ecclesiastiche persero la sua fiducia, ma anche l’istituzione scolastica. Costretta a lavorare alle dipendenze di un affarista, entra in contatto con il mondo della speculazione di borsa e della produzione industriale, che le risulta corrotto e fondamentalmente sbagliato: “Pensai che era meglio fuggire dalla società ed entrare nel grembo di Madre Natura, dove non avrei incontrato questi valori doppi, per cui la gente dice una cosa e poi pratica l'inverso”(p. 5). Il mondo rurale, le passeggiate nel verde, il contatto con Madre Natura sono per Catherine, profondamente scoraggiata dalla natura umana, un sollievo e un allontanamento da un mondo difficile.

Ben presto sente parlare di Gandhi e del colonialismo inglese sotto una nuova luce. Decide perciò di contattare Gandhi e andare in India. Nel 1931 Catherine corona il suo progetto e si stabilisce a Udaipur, dove lavora presso un istituto scolastico. Affascinata dal metodo di insegnamento gandhiano, secondo cui l’educazione non può essere separata dalle lezioni della vita; attenta alla cultura e alla tradizione indiana, in cui l’insegnamento avveniva con la trasmissione di una vera e propria filosofia di vita da un guru a un gruppo di discepoli chiamati non

solo a studiare, ma anche a lavorare nelle foreste, nei campi e in cucina; commossa, infine, dalle condizioni di vita delle donne, costrette entro le mura domestiche, tarpate da vincoli culturali e tradizioni conservatrici, Catherine, ora battezzata Sarala Behn, matura a poco a poco la decisione di fondare una scuola per l'educazione delle giovani ragazze. Dopo aver collaborato con Gandhi a Sevagram, per motivi di salute, ma anche per quel suo desiderio di vivere nelle foreste in stretto contatto con la natura che da sempre cova nell'animo, nel 1941 Sarala si trasferisce a Kausani, nelle colline dell'Himalaya. Ma solo nel 1946 potrà avviare il suo progetto: il 5 agosto di quell'anno fonda il Lakshmi Ashram (Lakshmi significa prosperità). Le differenze di sesso e di casta nella vita sociale indiana pesano moltissimo e Sarala, che già in Inghilterra aveva dimostrato un animo ribelle alle imposizioni sociali, toccata dalla penosa esistenza dei fuori casta, dal coraggio delle donne indiane, si impegna, pur rispettosa e attenta per la cultura altrui, ad abbattere quelle barriere che impediscono una vita semplice e naturale per tutti:

Non so che vuoi dire quando parli di successo o fallimento – risponde a Gandhi Sarala – Se con successo vuoi intendere che le persone cominceranno a dire che il nostro è stato un buon lavoro, allora non considero questo un successo. E se per fallimento tu consideri che le persone mi criticheranno per aver rovinato le ragazze, per aver distrutto completamente i valori sociali, allora, sulle basi delle mie esperienze dei quattro anni passati, posso assicurarti che non lo considererei proprio un fallimento. Dopo vent'anni se alcune ragazze, completata la loro educazione, sono capaci di rappresentare nuovi valori dell'esistenza in faccia a un mondo ostile, solo allora potrò risponderti (pp. 173-174).

In quei cinque anni Sarala è riuscita a farsi conoscere e a “comprendere i bisogni, le condizioni e gli orientamenti” della popolazione del luogo (p. 80). Sono soprattutto le donne a colpire la sua attenzione: “Le donne delle montagne erano coraggiose, delle grandi lavoratrici. Nelle aree montagnose dell'Himalaya, le donne compiono la maggior parte del lavoro agricolo”. (p. 85). “Avevamo il cuore a pezzi – scrive Sarala in uno dei tanti momenti di difficoltà – eppure trovammo ispirazione in quelle laboriose e forti donne illiterate, che stavano affrontando, sole nella loro valle, le avversità che delle leggi straniere facevano ricadere su di loro”(p. 118). L'ondata di arresti durante il Quit India Movement, la prigione e le sofferenze di molti colleghi e collaboratori che sono morti sotto le percosse della polizia, in condizioni pietose dietro le sbarre, durante i lavori forzati; l'assassinio di Gandhi; il Bhoodan Movement per il dono della terra e le marce (padayatra) di Vinoba Bhave; la lotta femminile per il proibizionismo; l'istruzione delle ragazze e le esperienze al Lakshmi Ashram sono i momenti salienti del racconto in cui la vita di Sarala passa in secondo piano e il suo ruolo rimane quello di osservatrice o co-protagonista di un'azione corale, in cui il sentimento di unione e d'insieme assume l'importanza preponderante. Il desiderio di parlare degli altri prevale sulla narrazione del sé.

Lo sguardo di Sarala si rivolge sia alle donne che alla Natura. Paesaggi, scorci, piccole istantanee descritte mirabilmente dalla sua penna ci trasmettono la passione e l'amore per l'ambiente naturale:

Ci svegliammo il mattino seguente alla vista di un mondo imbiancato! Era da molti anni che in Uttarkashi non cadeva così tanta neve. Quel giorno restammo bloccati tutto il tempo, ma il

pomeriggio del giorno seguente uscì il sole e sedendomi su un muro ho potuto deliziarmi della gioia di vedere il pacifico Bhagirathi<sup>1</sup> (p. 334).

Innamorata delle montagne, delle loro foreste e dei fiumi, Sarala si accorge facilmente quando esse soffrono, perché malate. La distruzione delle foreste provoca danni irreparabili alle montagne, distrugge le colline, causa frequenti e disastrose inondazioni durante la stagione delle piogge. Colpisce le popolazioni che lì vivevano e che da generazioni traevano sostentamento dall'ambiente naturale: “Ci stavamo spostando da una fertile vallata verso delle colline asciutte. Le foreste dei Ghati Occidentali sono state rapidamente ripulite e ciò stava avendo un impatto davvero negativo sul clima del Karnataka” (p. 326).

La sensibilità e il rispetto di Sarala per l'ambiente è vera e propria intuizione ecologica. Ella comprende come l'essere umano, parte di un tutto, sia strettamente interdipendente dalla Natura: “Il tempo presente – preconizza – è una spaventosa epoca di crisi. [...] L'umanità nacque dalla Natura. Come potrà sopravvivere vivendo distaccata da essa?”(p. 374). Sarala conclude la sua autobiografia poco prima di scrivere *A Blueprint for Survival of the Hills* nel 1978, un vero e proprio manifesto del movimento *chipko*. *A Life in two Worlds* è un prologo alle dure lotte delle donne indiane che hanno unito le colline dell'Himalaya in un'unica forza contro l'abbattimento indiscriminato delle foreste. Le donne infatti sono la forza delle colline himalayane, in esse si ripone la fiducia per proteggere la Natura dal suo sfruttamento, per riformulare i valori umani e sociali: “In ogni area della vita pubblica sarà l'innata natura femminile a condurre la via per [...] espandere il sentimento di amore a tutta la società” (p. 375).

Le grandi vittorie del movimento *chipko* sono state raggiunte grazie alle marce effettuate di villaggio in villaggio, alla diffusione delle canzoni folk, al passaparola, al sentimento di unione delle donne delle montagne con il proprio ambiente naturale, che con esse respirano perché vitalmente legate alla foresta e ai suoi benefici: la purezza dell'aria, dell'acqua e del suolo. L'esempio di Sarala, il Lakshmi Ashram, le giovani donne che in esso si sono formate, sono le fondamenta del movimento *chipko*. Ancora oggi si tende ad attribuire il merito e le vittorie a Surendral Bahuguna. Ma per chi voglia far chiarezza sulla gestazione del movimento, approfondendo il contesto e gli antefatti su cui esso ha germinato, la lettura di *A Life in Two Worlds* aiuta a capire come e perché sono le donne ad essere state le vere protagoniste del movimento *chipko*. E, infine, offre una testimonianza unica di un mondo affascinante e misterioso, quello dell'India, in cui la lotta per l'emancipazione da stretti vincoli culturali e religiosi conservatori, si gioca nel rispetto delle tradizioni e della spiritualità di ogni essere vivente. Come dice Sarala: “Non si può raggiungere nessuna soluzione dei problemi [...] senza accettare l'onnipresente unità di tutte le cose”.

Chiara Corazza

---

<sup>1</sup> Fiume dell'Uttarkhand.

**Charlotte Perkins Gilman, *La terra delle donne. Herland e altri racconti*, a cura di A. Scacchi, Donzelli, Roma 2011, pp. 253.**

Il volume curato da Anna Scacchi, *La terra delle donne*, raccoglie alcuni racconti che la femminista e sociologa americana Charlotte Perkins Gilman (1860-1975) scrisse tra il 1891 e il 1916 e il suo romanzo utopico più noto: *Terra di lei* (1915). Quest'opera, che uscì per la prima volta in un volume separato nel 1979, è qui riproposto in una nuova traduzione (la prima, di Angela Campana risale al 1980, La Tartaruga, Milano).

Com'è noto, si fa risalire l'inizio della letteratura utopica al 1516, all'*Utopia* di Tommaso Moro, ma è solo a partire dalla fine degli anni Ottanta dell'Ottocento che il numero e l'influenza dei romanzi utopici aumentarono notevolmente dando espressione all'opposizione e alla protesta nei confronti delle conseguenze sociali dell'industrializzazione. In quegli anni lo sviluppo dei movimenti per il suffragio e del pensiero femminista incoraggiarono le donne a guardare con maggior fiducia al futuro, ad immaginare una società senza dominio in cui le potenzialità femminili potessero esprimersi liberamente; racconti e romanzi utopici si moltiplicarono (Palusci 1990).

Nel costruire una realtà fittizia basata su archetipi, miti e simboli femminili, le scrittrici si liberano dalle prigioni dell'universo maschile, dalla razionalità astratta e creano un genere letterario che si avvicina al fantastico e che vuole dimostrare che comportamenti considerati naturali e immutabili si possono modificare e persino rovesciare. Scrivere e raccontare storie, come scrive Anna Scacchi nel suo saggio introduttivo, *Una donna vittoriana a Utopia*, è tessere nuove possibili trame per le vite delle donne, "non ancora "reali", ma realizzabili" (p. XXXI).

*Terra di lei* è la seconda delle tre opere utopiche dell'autrice (*Moving the Mountains*, 1911; *With Her to Our Land*, 1916) ed è considerata un'opera che precorre i temi dell'ecofemminismo (M. Jo Deegan 2001).

In un mondo pacifico e ordinato, abitato solo da donne che da duemila anni danno la vita per partogenesi esclusivamente a bambine, giungono tre uomini, un seduttore maschilista, un uomo gentile e sensibile e un sociologo, il narratore della storia. Terra di lei si presenta come una casa ben rassettata, "tirata a lucido". "Era una terra perfettamente coltivata, nella quale sembrava che ci si prendesse cura finanche delle foreste. Una terra che sembrava un parco gigantesco, che anzi era chiaramente un gigantesco giardino" (p. 13).

Le donne vi trascorrevano la loro esistenza secondo valori e miti dell'immaginario femminile e con i visitatori si creano situazioni umoristiche che mettono in ridicolo stereotipi e luoghi comuni; la mentalità maschilista è messa alla berlina con leggera ironia.

Nel paese delle sorelle e delle madri l'istinto materno è una religione che permea ogni aspetto della società, dove non c'è divisione tra pubblico e privato, dove anche l'educazione è una responsabilità collettiva e le bambine non hanno cognome perché "il prodotto finito non è mai privato". Una comunità armoniosa di eccellenti agricoltrici che, anticipando le tecniche di permacoltura, avevano

escogitato un piano perfetto per la rifertilizzazione del terreno. “Tutti i rifiuti e gli avanzi di cibo, i residui della lavorazione del legno e dell’industria tessile, la feccia delle fogne, appositamente trattata e lavorata: ogni cosa che veniva dalla terra ad essa ritornava” (p. 79). Esse avevano sostituito il principio dello sfruttamento delle risorse con quello della pianificazione. Scrive Anna Scacchi:

Nella società collettivistica di Terra di lei, modellata sulla metafora dell’alveare e del formicaio – luoghi in cui l’essere singolo è parte di un progetto più grande [...] – le idee dominanti nel contesto socio-culturale cui Gilman apparteneva (proprietà, libertà individuale, spinta alla realizzazione personale) sono ignote alle donne nuove, che vedono il loro presente come bene di cui avere cura perché possa passare, migliore di prima, alle generazioni future (p. XXXVI).

A stupire i visitatori, prima ancora dell’organizzazione della vita sociale, è l’aspetto delle abitanti di Terra di lei che, così come il loro abbigliamento, non era modellato sul desiderio maschile. “Non erano giovani. Non erano vecchie. Non erano belle nel senso in cui lo si dice di una ragazza” (p. 21).

Durante le nostre discussioni e fantasticherie avevamo sempre dato per scontato, a livello inconscio, che le donne, qualunque cosa fossero sotto altri aspetti, sarebbero state giovani. Immagino che quasi tutti gli uomini la pensino in questo modo. La Donna, presa in astratto, è giovane e, ovviamente, seducente. Man mano che invecchiano escono di scena [...] (p. 22).

Placide, “come giumente al pascolo”, le donne nuove erano agili, atletiche, vigorose, risolute. Poiché non avevano uomini da temere, non avevano bisogno di protezione e non conoscevano la paura. Decidevano ogni cosa in consiglio, si occupavano dei lavori agricoli, della lavorazione del legno e della tessitura, non praticavano l’allevamento, cosa, quest’ultima, che stupì non poco i visitatori.

“Noi alleviamo il bestiame per il latte, oltre che per la carne” – disse uno di loro – Il latte bovino è un alimento base nella nostra dieta. Abbiamo una grande industria del latte, che lo raccoglie e lo distribuisce. [...] “La mucca non ha figli?” Chiese Somel con aria grave. “Sì, certamente, si chiama vitello”.

“Il latte è sufficiente per voi e per il vitello?”.

Ci volle del tempo per far capire a quelle tre amabili donne il procedimento attraverso cui la mucca viene derubata del vitello e il vitello del suo cibo naturale. E la spiegazione ci portò a discutere anche del commercio della carne. Loro ascoltarono fino alla fine, molto pallide, e poi chiesero il permesso di allontanarsi (p. 49).

La violenza che regna nel mondo dei visitatori e che le donne di *Herland* apprendono dai loro racconti, provoca sempre sconcerto, indignazione e sofferenza, come nel caso dell’aborto e dell’infanticidio, impensabili in un mondo in cui le donne hanno il controllo della propria fertilità.

Quelle donne, “pacate come giudici”, avevano una religione che prima si era concentrata sulla Dea Madre, poi divenne un “panteismo materno”. La vita per loro non era altro che “il lungo ciclo della maternità” ed anche l’economia di Terra di lei era un’economia materna che aveva come unico suo scopo e compenso il benessere delle figlie.

Molti altri sono i motivi che si possono individuare nel romanzo e che si collegano alla riflessione della femminista americana esposta nelle sue opere teoriche precedenti, in particolare in *Women and Economics* del 1898 (tradotto in

italiano già nel 1902) e in *The Man-Made World; or, Our Androcentric Culture* in cui criticava il mondo androcentrico che condannava le donne ad una esistenza “menomata”, subalterna, angusta, totalmente definita dal ruolo di mogli e di madri. In un dialogo tra i visitatori e le donne nuove, così Gilman ridicolizza la divisione sessuale del lavoro:

Ci dilungammo ampiamente a parlare dei vantaggi della competizione, di come sviluppassero eccellenti qualità e del fatto che senza di essa non ci sarebbe “l'incentivo a lavorare”.

“Non vi piace lavorare?”

“Nessuno lavorerebbe senza incentivo. La competizione, sapete, è.... la forza motrice”.

[...] Volete dire, per esempio, che nessuna madre lavorerebbe per le figlie senza lo sprone della competizione?

[...] Le madri avrebbero sicuramente lavorato per i propri figli, a casa, ma gli affari del mondo erano una cosa diversa ... dovevano essere svolti dagli uomini e richiedevano l'elemento della competizione.

Le nostre insegnanti erano tutte vivamente interessate. [...]

Diteci... cosa sono questi affari del mondo che fanno gli uomini, che noi qui non abbiamo?

“Oh di tutto” [...] Non permettiamo alle nostre donne di lavorare. Le donne sono amate...idolatrati...onorate... e vengono tenute in casa, a prendersi cura dei bambini”.

Davvero non c'è alcuna donna che lavori?

Bè, sì, qualcuna delle più povere è costretta a farlo.

Quante, più o meno nel vostro paese?

Circa sette o otto milioni, disse Jeff, con la solita malignità (p. 61).

Le donne di *Herland* non conoscevano la gerarchia della divisione del lavoro, “lavoravano tutte insieme al più grande dei compiti: facevano persone, e le facevano bene”. L’educazione, la vera arte di *Herland*, era attenta a favorire la più lieve tendenza alla diversità e al miglioramento, abilità che avevano scoperto lavorando con le piante. Il mondo utopico di Gilman dunque non è statico, ma sempre teso al nuovo, all'apprendimento; nei confronti dei visitatori le donne nuove sono curiose, umili, aperte.

Esse avevano sviluppato la capacità di controllare la propria fertilità attraverso il desiderio. “Quando una donna sceglieva di diventare madre, lasciava che quel bisogno interiore di una figlia crescesse dentro di lei fino a compiere il suo miracolo naturale” (p. 71). Nella nostra maternità umana, spiega Ellador, una delle protagoniste del romanzo, “noi percepiamo una forza grande e tenera che rende migliori e non conosce limiti, fatta di pazienza, giudizio e capacità di agire con delicatezza” (p. 111).

Nel romanzo successivo, del 1916, *With Her to Our Land* (Con lei nella nostra terra), il seguito di *Herland*, che attende ancora una traduzione in italiano, Ellador, unitasi in matrimonio a Van, uno dei visitatori, si reca con lui sulla Terra dove scopre un mondo patriarcale in cui l'uomo opprime la donna e domina la natura. Il sogno si muta in incubo. Il racconto si snoda in una serie di visioni di morte, distruzione e spreco. Ellador conosce l'estensione delle disuguaglianze tra i generi, le classi e le razze. In *Ourland* non c'è più traccia della relazione cooperativa con la natura, ma una terra desertificata, devastata, rapinata, trascurata, inaridita dal sole ed erosa dalle piogge ed è lì a testimoniare “che gli abitanti della Terra non sanno prendersi cura della terra in cui vivono”. La prima cosa che colpisce Ellador

è l'assenza dei valori materni, la mancanza di cura da cui scaturisce la violenza e la guerra.

Il tema del nesso tra dominio sulle donne e sulla natura sarà ancora più accentuato nelle opere degli anni Settanta che si moltiplicarono sotto la spinta dei movimenti ecologisti e femministi (nel 1962 la pubblicazione di *Silent Spring* di Rachael Carson sulle conseguenze degli erbicidi sull'ambiente e la salute degli esseri umani, ebbe un'influenza enorme su questi movimenti, tanto negli Stati Uniti che in Europa).

L'importanza di queste scritture femminili, da *Terra di lei in poi*, non risiede tanto nel loro contenuto, nell'insieme di immagini o di trame, ma nell'atto stesso dell'immaginare, nella capacità di guardare oltre il presente, ovvero in una prassi. Riscoprire questa letteratura oggi, nell'era delle false promesse, delle paure diffuse, dell'appiattimento sulle ansie del presente, quando l'utopia sembra incapace di trovare un posto nelle azioni e nell'immaginazione, di cogliere il nuovo e l'inatteso può contribuire a risvegliare la fiducia e a riscoprire l'impulso progettuale del femminismo.

### **Riferimenti bibliografici**

Deegan M. Jo-C. W. Podeschi, *The Ecofeminist Pragmatism of Charlotte Perkins Gilman*, in "Environmental Ethics", vol. 23, 1, 2001, pp. 19-35.

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

Palusci O., *Terra di lei. L'immaginario femminile tra utopia e fantascienza*, Tracce, Pescara 1999.

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

Bruna Bianchi

**Ivone Gebara, *Intuiciones ecofeministas: ensayo para repensar el conocimiento y la religión*, Editorial Trotta, Madrid, 2000, pp. 160.**

In *Intuiciones ecofeministas: ensayo para repensar el conocimiento y la religión* Ivone Gebara traccia un minuzioso percorso di decostruzione degli argomenti teologici ed epistemologici che hanno sostenuto e giustificato nei secoli il sistema patriarcale. L'autrice, ponendosi da una prospettiva di genere critica nei confronti delle istituzioni religiose tradizionali, esamina il ruolo svolto dalla religione nel processo di sottomissione delle donne e della natura.

L'opera è suddivisa in quattro capitoli: *Sobre el ecofeminismo* (pp. 17-33); *La cuestión epistemológica* (pp. 35-89); *La religión* (pp. 91-131); *¿Un Dios diferente?* (pp. 133-149). I primi due capitoli affrontano il tema dell'ecofemminismo alla luce dell'esperienza sociale e teologico-religiosa latino-americana. L'autrice, teologa femminista brasiliana vicina alla Teologia della Liberazione, analizza la questione dello sfruttamento delle donne e della natura ponendosi dal punto di vista dei più poveri ed emarginati del Brasile e apporta un interessante contributo alla questione epistemologica, a suo parere il punto di partenza per un rinnovamento etico del pensiero e dell'agire.

In *Sobre el ecofeminismo*, Gebara introduce il pensiero ecofemminista evidenziandone le implicazioni storico-culturali. Ella intende innanzitutto dimostrare il carattere culturalmente condizionato di concetti di "natura" e "cultura" per negare l'idea di "essenze immutabili" sulle quali sono fondate quelle di genere, sesso e razza. È proprio dall'osservazione empirica della vita delle donne povere del nord-est brasiliano e dei quartieri periferici delle grandi megalopoli latino-americane che emerge una prima definizione di "ecofemminismo", strettamente connessa ai problemi di sopravvivenza affrontati quotidianamente nelle *favelas o barrios*:

Fue por lo tanto a partir de ver lo vivido, de sentir con la piel y la entrañas, de oler con las personas los olores de las periferias, que aprehendí los caminos de la lucha ecofeminista. Nada extraordinario. Apenas lo ordinario de la vida, la monotonía incómoda de lo cotidiano clamando por justicia (p. 25)

A parere di Gebara, l'ecofemminismo è innanzitutto una posizione politica critica, anti-razzista, anti-sessista, anti-elitista, che accoglie le istanze sociali e ambientali delle donne, dei bambini e delle popolazioni di origine africana e indigena dell'America Latina. Ecofemminismo è dunque lotta ecologica, condotta dalle donne, dai gruppi emarginati per la preservazione della vita e in nome di un ideale di eco-giustizia. La questione sociale s'intreccia così a quella epistemologica, alla necessità di destrutturare il discorso androcentrico e antropocentrico alla base del sistema patriarcale, delle istituzioni religiose e della riflessione teologica tradizionale. Con la loro interpretazione del messaggio biblico, infatti, queste ultime sono responsabili di aver giustificato il dominio della natura e la sottomissione della donna.

L'autrice vede così nell'ecofemminismo teologico latino-americano un'alternativa concreta al discorso teologico tradizionale. Ciò che distingue la

riflessione teologica femminista latino-americana, spiega Gebara, è proprio la volontà di tracciare un cammino di solidarietà, misericordia e riconciliazione tra tutte le forze vitali contro il sistema di discriminazione ed esclusione in cui viviamo, in nome della dignità, della sacralità e della bellezza dell'esistenza. Si tratta infatti di avviare un percorso di riconciliazione tra tutti quegli aspetti della vita – naturali, sociali e culturali – che il patriarcato ha preferito tenere separati per meglio dominarli e affermare così il proprio predominio.

Avvalendosi della propria formazione teologica, influenzata dalle riflessioni nate in seno al movimento della Teologia della Liberazione, della sensibilità di genere sviluppata nel corso dell'esperienza missionaria nelle *favelas* brasiliene e dei contatti con i circoli teologici femministi nord-americani, Gebara formula un'idea di ecofemminismo ricco di implicazioni sociali ed ecologiche, ma anche, ed è questo il suo apporto più originale, spirituali ed epistemologiche.

Il secondo capitolo, *La cuestión epistemológica*, è interamente dedicato alla conoscenza, all'analisi dei referenti cognitivi stabiliti dal patriarcato e all'elaborazione di un'epistemologia rinnovata alla luce delle intuizioni ecofemministe nate dalla riflessione filosofico-teologica e dall'esperienza sociale. Nell'articolata introduzione, in cui si discute della relazione tra conoscenza e vita quotidiana, Gebara individua nei tradizionali processi di trasmissione della conoscenza i meccanismi fondamentali di riproduzione della struttura gerarchica del potere. La sfida dell'ecofemminismo diviene così quella di introdurre forme di pensiero "altre" che possano indicare una differente comprensione del mondo, dell'essere umano e della relazione etica tra tutti gli esseri viventi. Il capitolo è suddiviso in due parti: la prima è dedicata alla decostruzione dell'epistemologia patriarcale e dei suoi contenuti storico-filosofici che trovano la loro massima espressione nel pensiero aristotelico-tomistico; la seconda definisce la prospettiva ecofemminista, analizzandone la feconda portata cognitiva. L'epistemologia patriarcale – scrive Gebara – si distingue come atto conoscitivo "contestuale", "sessuato", "situato" e "datato", segnato da aspetti ideologici di carattere sessista e antropocentrico che trovano la propria giustificazione nelle dottrine teologiche patriarcali. Nel corso dell'argomentazione l'autrice dimostra il carattere marcatamente essenzialista della teologia cristiana tradizionale che ha collocato nell'essere umano stesso la finalità della propria esistenza attraverso la costruzione di un modello divino centralizzatore, in opposizione al potenziale creativo della "differenza".

La seconda parte del capitolo è interamente dedicata alla prospettiva ecofemminista e alle considerazioni epistemologiche ispirate dal vissuto storico e sociale delle donne latino-americane, per una spiritualità e una cosmovisione rinnovate. Vi si denuncia, innanzitutto, il carattere ideologico di buona parte della scienza patriarcale, aprendo così la via a una percezione nuova delle infinite connessioni che uniscono tutti gli esseri viventi alla Terra e al Cosmo.

Dal punto di vista epistemologico l'aspetto centrale è quello della relazionalità o interdipendenza di tutti gli elementi appartenenti a quel *Cuerpo Mayor* o *Cuerpo Sagrado* che trascende il nostro io individuale e ci invita a superare la nostra limitata soggettività umana e il pregiudizio patriarcale che vuole il mondo e gli altri esseri viventi come meri oggetti subordinati alla volontà umana:

en esta epistemología lo humano aparece en su sorprendente conexión y dependencia con lo llamado no humano. Siendo así, ya no se pueden reducir las experiencias humanas a un tipo de conciencia existencial moderna. Es necesario intentar una nueva comprensión de nuestro ser personal en el Ser Mayor, es decir, en el Cuerpo Sagrado de la Tierra y del Cosmo (p. 76).

L'interdipendenza non è definita come relazione meccanica, al contrario, Gebara ne mette in risalto il carattere vitale, sacro e quasi viscerale; cogliere l'interdipendenza non è un atto conoscitivo astratto e razionale, ma un processo. "Conoscere" significa "percepire", "captare", "organizzare", "perdere", "trasformare", "dar senso" a quell'universo in continuo e costante movimento in cui si colloca la nostra esistenza. Questo "processo" è la struttura cognitiva originaria che implica il superamento di qualsiasi forma logica dualistica, l'affermazione dell'unione indissolubile di spirito e materia. La posizione ecofemminista teorizzata da Gebara intende negare qualsiasi forma di separazione e divisione escludente e afferma l'unità della materia e dell'energia che ci costituisce.

L'ecofemminismo deve allora attuare una vera e propria rivoluzione metodologica che sappia orientare il pensiero e l'azione verso l'acquisizione di una prospettiva plurale, inclusiva, non-gerarchica, che superi l'opposizione, culturalmente imposta dal patriarcato, tra uomo e donna, principio maschile e femminile, bene e male, natura e cultura, locale e universale. Infatti, solo coniugando regionale e universale, cogliendone l'inter-azione, si può giungere alla vera rivoluzione epistemologica, quella che l'autrice chiama "approssimazione olistica", la consapevolezza di essere elementi del tutto, di esservi intrinsecamente legati mediante una relazione di appartenenza. Collocarsi in una prospettiva epistemologica olistica ed ecofemminista significa inoltre percepire costantemente, a livello empatico, la sacralità del tutto, la spiritualità e la creatività che stimolano il pensiero a cogliere aspetti affettivi ed emozionali solitamente ritenuti estranei al modello di razionalità imposto dalla logica maschile.

Negli ultimi due capitoli dell'opera, dedicati in modo specifico allo statuto della religione e al concetto di "Dio", Gebara decostruisce i contenuti della religione cristiana tradizionale e ne mette a nudo la sua vocazione autoritaria. A parere di Gebara è importante ripensare e vivere la religiosità con una disposizione critica, inclusiva, ma soprattutto decostruttiva per poter così ripensare il rapporto tra essere umani e Dio al li dà dei referenti cognitivi imposti dalle istituzioni ecclesiastiche.

*Intuiciones ecofeministas* è un'opera fondamentale per comprendere l'ecofemminismo spirituale latino-americano. Essa rappresenta una stimolante teorizzazione del sistema epistemologico di riferimento per il pensiero ecofemminista nato in America Latina come espressione di una differente spiritualità, sensibilità, impegno politico e soprattutto sociale e ambientale delle donne.

Rossella Covelli

**Elizabeth Green\*, *Tra gemiti e speranza. Introduzione alla teologia ecofemminista*, intervento al I° Convegno di Eco-teologia a cura del Cenobio Cristico, settembre 2011.**

Sappiamo infatti che finora tutta la creazione  
geme ed è in travaglio; non solo essa, ma  
anche noi, che abbiamo le primizie dello  
Spirito, gemiamo dentro di noi, aspettando  
l'adozione, la redenzione del nostro corpo.  
Poiché siamo salvati in speranza (Rm 8,23).

Così recita uno stralcio della lettera di Paolo ai Romani che ha ispirato il titolo di questa ricerca. È uno dei pochi testi in cui l'apostolo Paolo utilizza una metafora femminile. La creazione, sofferente è in attesa. Attende la manifestazione dei figli e delle figlie di Dio. Solo insieme a loro la creazione entrerà nella gloriosa libertà scevra di tutto ciò che la deturpa, inquinamento, depredazione. Essa è dunque, in travaglio, una sofferenza che non produrrà una morte bensì una nascita. L'immagine è quella del parto, di un creato che darà alla luce, certamente coadiuvato dallo Spirito divino, una realtà nuova. Il nostro, dunque, è tempo dell'attesa e della tessitura. Lo scopo di questo scritto è di fornire dei fili coi quali tessere una ecologia spirituale.

Ho scelto questo brano perché delimita i termini del mio contributo. Innanzitutto esso pone subito davanti a noi almeno in modo metaforico la relazione tra donne e creato; anzi sembra che la creazione sia quasi una partoriente che grida animata dallo Spirito. Ci introdurrà, quindi, nella relazione tra donne e natura punto di partenza del cosiddetto eco femminismo. Poi esso addita l'interrelazione tra i diversi membri della comunità del creato non solo essa ma anche noi scrive Paolo, né il mondo senza l'essere umano né l'essere umano scevro dalla creazione. Infine, colloca il mio studio all'interno della tradizione cristiana, quindi seppur non senza interesse, tralascio le intuizioni provenienti della vasta area della spiritualità femminile incentrata sulla dea.

Il nostro tempo è tempo di attesa; non solo la creazione aspetta con pazienza ...ma anche noi, gemiamo dentro di noi, aspettando la redenzione del nostro corpo. È tempo per tessere insieme donne, natura e cristianesimo ovvero creare una teologia ecofemminista. La teologia ecofemminista è, a prima vista, quindi, un incontro tra teologia femminista e ecoteologia ambedue delle quali nacquero più o meno contemporaneamente negli anni sessanta-settanta del secolo scorso. A dire la verità, la situazione è più complessa perché la teologia femminista tesse insieme diverse teologie con diversi ecofemminismi, diverse teorie femministe con diverse

---

\* Elizabeth Green, teologa e pastora protestante, attualmente cura la chiesa battista di Grosseto. È stata vice-presidente dell' "Associazione Europea delle Donne per la Ricerca Teologica" per la quale insieme a Mary Grey ha curato il volume *Ecofeminism and Theology* (1994), si occupa di teologia di genere e ha numerose pubblicazioni a suo carico di cui l'ultimo *Il filo tradito. Vent'anni di teologia femminista* (2011).

correnti dell'ambientalismo. L'importante è sapere a) che l'ecofemminismo parte da un rapporto privilegiato tra donne e natura e b) che la teologia è un atto secondo ovvero un discorso ragionato su Dio che, nel nostro caso, nutre ed è nutrita da una spiritualità e una prassi ecologica e femminista.

Prima di indagare più a fondo il rapporto donna e natura mi preme dire che il tema del creato, della sua sofferenza e della sua guarigione fu all'ordine del giorno della teologia femminista prima che si coniasse il termine "eco-femminismo". Uno dei primi libri di Rosemary Radford Ruether, teologa cattolica statunitense, pubblicato nel 1972 s'intitolava *Per una teologia della liberazione della donna, del corpo e della natura*. In esso ella sviluppa una tesi che rimane inalterata nel suo testo posteriore Gaia e Dio. Una teologia ecofemminista per la guarigione della terra e di fatto informa i maggiori scritti sull'argomento. La tesi di Ruether che sarà adottata e sviluppata da tutta una schiera di pensatrici è che il patriarcato, o il dominio maschile al centro dell'analisi femminista non opprime solo le donne ma anche persone, uomini e donne, di altri popoli, di altre razze, di altri orientamenti sessuali nonché la natura stessa.

Seguendo il nesso tra la donna come "altro" o "oggetto" indagato magistralmente da Simone de Beauvoir viene stabilita non solo una connessione tra le donne e altre cosiddette non-persone ma anche tra le diverse forme di oppressione e sfruttamento come l'imperialismo, il colonialismo, il razzismo, il militarismo nonché lo sfruttamento della natura. Questa prima analisi femminista ha il pregio di collocare la discriminazione delle donne all'interno di un sistema che produce una serie di relazioni ingiuste e quindi riesce a stabilire connessioni, per esempio, tra una civiltà guerrafondaia, la distruzione dell'ambiente e la posizione subalterna delle donne. Così scrive Adriana Cavarero: "Talmente palese, esteso e pervasivo è il fenomeno dell'ordine gerarchico patriarcale, che l'indagine su di esso consente alla prospettiva femminista di spaziare a tutto campo" (p. 115).

L'ecofemminismo, quindi, parte da una presunta relazione tra le donne e il mondo naturale ovvero si dice che "le donne sono più vicine alla natura" degli uomini<sup>1</sup>. Alcune autrici sostengono che le donne sono biologicamente più vicine alla natura che il sesso maschile. Il fatto che le donne partoriscono, che il ciclo mestruale è connesso ai cicli lunari, i quali a loro volta regolano maree e raccolte, farebbe sì che le donne siano inserite nei grandi ritmi cosmici e dunque portatrici di una saggezza di cui il creato in attesa di redenzione abbisogna. Tuttavia bisogna ricordare che questa presunta affinità tra donne e natura è stata declinata all'interno di un ordine sociale che mantiene le donne in una posizione subalterna contemporaneamente esaltando e disprezzando la femminilità.

Per altre, invece, le donne sì hanno una speciale capacità di relazione in grado di creare connessione con la natura ma non a causa della biologia bensì di una emarginazione pluriscolare. Così Mary Grey scrive: "le donne stanno rivelando un mondo imperniato sulla relazione. Ne sono capaci non a causa di qualche mito della femminilità o della sua costruzione fisiologica ma perché essendo stata in

---

<sup>1</sup> Secondo Ruether, Gaia e Dio "il termine natura nel pensiero occidentale fa parte del problema. La parola natura viene usata in quattro sensi distinti nella cultura occidentale: 1) ciò che è 'essenziale' all'essere; 2) la somma totale della realtà fisica inclusa gli esseri umani; la somma totale della realtà fisica a parte gli esseri umani; 4) il mondo 'creato' separato da Dio e dalla grazia divina (p. 13).

gran parte esclusa dall'etica competitiva, aggressiva, dominante che controlla la sfera pubblica le capacità relazionali vitali per l'umanità intera sono state conservate e sviluppate" (p. 31). Paradossalmente, l'identificazione maschilista delle donne con la natura ha creato una cultura che in questi tempi di attesa e di tessitura possa rivelarsi una benedizione per il pianeta. Si tratta, quindi, di costruire sulle esperienze delle donne ma, e questo è il punto, senza veicolare una stereotipia femminile tipica del patriarcato. È una trappola in cui è facile cadere come segnala Adriana Cavarero: "Il gesto femminista di cambiare il segno della dicotomia, esaltando il valore positivo delle equazioni donna/natura contro il valore negativo delle equazioni uomo/tecnologia, più che dissolvere l'ordine patriarcale, dunque, lo legittima" (p. 121).

Prima di approfondire il nostro argomento bisogna tenere presente un'altra eventuale obbiezione. La teoria femminista iniziò mettendo in questione la neutralità del presunto soggetto universale "l'uomo" asserendo, giustamente, che escludeva la differenza di genere. Ben presto, però, le donne dei due terzi del mondo misero in questione l'universalità della categoria "donna" adottata dalle teoriche euro atlantiche in quanto escludeva le differenze tra donne. Ne consegue che un ecofemminismo costruito su una presunta affinità tra donne e natura può non rappresentare l'esperienza di tutte le donne e può essere persino vettore di idee razziste. La teologa afroamericana Dolores Williams (pp. 113-115), per esempio, mette in evidenza come schiave nere e padrone bianche avevano una diversa percezione della natura a causa della diversa posizione che occupavano nell'ordine sociale schiavista. Tuttavia, la scienziata Vandana Shiva, pur riconoscendo il maschile e il femminile come "categorie definite ideologicamente" costruisce nel contesto indiano un pensiero ecologico basato proprio sul recupero e valorizzazione del principio femminile. "Il recupero del principio femminile è quindi legato alla categoria, non patriarcale e non fondata sul sesso, della violenza non creativa, o 'potere creativo in forma pacifica' come recitava Tagore nella sua preghiera all'albero "l'affinità tra donne e natura" (p. 66), mentre in America latina la figura di Madre Terra Pachamama informa la spiritualità delle donne andine offrendo loro una visione del divino in armonia con la terra all'interno del cristianesimo.

Riprendiamo il nostro punto di partenza ovvero il nesso tra donne e natura alla base dell'ecofemminismo. Tale nesso può essere declinato in almeno tre modi. Li delineo brevemente indicando il modo in cui ognuno ha contribuito alla teologia eco femminista.

Attraverso la storia. Alcuni studiosi come Carolyne Merchant e David Noble hanno esplorato il nesso tra lo sfruttamento della terra, da una parte, e l'oppressione delle donne, dall'altra, attraverso la storia delle idee. Ruether, in modo particolare, ricostruisce la storia del duplice dominio della donna e della natura in tre fasi ognuna delle quali con il suo modello mitico. La prima fase consiste in un periodo di presunta armonia tra l'umanità e la terra presieduta da una divinità femminile la quale però cederà il passo ad una civiltà urbana governata dal Dio del cielo (maschile). La seconda fase esemplificata dal periodo patristico, rappresenterebbe una fuga dalla natura e, come vedremo, dal corpo e dalla donna. L'insorgere della scienza moderna costruirebbe, dunque, sulla misoginia

medioevale. Nella terza fase si cerca di “sterilizzare completamente il potere della natura” (1995, p. 287). Negli scritti di Bacone la natura viene costretta come una donna sottoposta a tortura a rivelare i suoi segreti. Un paragone inquietante se pensiamo che all’insorgere della nuova scienza molte donne furono torturate e uccise accusate di stregoneria, ovvero a causa della loro scienza.

Nella patriarcalizzazione della chiesa avvenuta nei primi secoli del cristianesimo, la demonizzazione della donna (Eva) viene compensata dalla sua esaltazione mediante Maria, modello, però, impossibile da emulare. Persino questa concessione al femminile viene spazzata via, sempre secondo la lettura da Ruether, dal protestantesimo il quale porta a termine la desacralizzazione della natura ponendo le basi per il suo ulteriore sfruttamento mediante lo sviluppo tecnoscientifico. L’ordine sociale capitalista spostando i mezzi di produzione dalla famiglia alla fabbrica riproduce poi la stessa scissione nel femminile. Mentre la visione romantica dell’eterno femminile serve a relegare le donne delle classi borghesi alla sfera domestica, le operaie sono disprezzate e consegnate al doppio lavoro nelle fabbriche o nelle case dei ricchi. Conclude Ruether: “Le radici del male stanno nei modelli di dominio attraverso i quali le élite maschili al potere negano la loro interdipendenza con le donne, sfruttando il lavoro umano e la comunità biotica intorno a loro” (p. 287).

Attraverso l’epistemologia. Come abbiamo visto, la terza fase individuata da Ruether (che coincide con la nascita della scienza moderna) è considerata cruciale per aver intensificato il disequilibrio tra uomini e natura: “Vi è, scrive Ruether, il tentativo di sterilizzare completamente il potere della natura, immaginandola come una sostanza morta totalmente malleabile nelle mani degli uomini al potere” (p. 287). Non c’è da sorrendersi, quindi se la stessa epistemologia scientifica è stata messa sotto accusa, e la distinzione operata da Descartes tra *res cogitans* e *res extensa* denominata una “maschilizzazione della scienza”. La critica femminista all’epistemologia scientifica nata dal noto lavoro di Evelyn Fox Keller costituisce un altro punto di partenza per una teologia eco femminista. Essa parte mettendo in questione la distinzione tra soggetto e oggetto alla radice del sapere occidentale. Non solo la natura è diventata l’oggetto per eccellenza ma, secondo Sallie McFague (teologa protestante che si occupa di ecofemminismo da anni), lo stesso modello è implicitamente “dualistico, gerarchico, individualistico e utilitaristico”. McFague propone che la relazione tra soggetto (ragione) e natura (oggetto) sia considerata, invece, una relazione tra soggetti.

Secondo questo modello lo strumento di conoscenza non è più lo sguardo il quale “crea distanza, oggettivizza e controlla” (p. 69), bensì il tatto. Questo significa la capacità di lasciarsi “toccare” dalla natura entrando in una relazione con lei di tipo empatico. In altre parole, McFague e altre (Grey, Deane Drummond) utilizzano un modello intersoggettivo per dire la nostra relazione con la natura. Poiché socialmente e simbolicamente la donna è stata considerata l’oggetto per eccellenza, vediamo come una tale proposta viene incontro alle preoccupazioni dell’ecofemminismo, e come la gloriosa libertà dei figli e figlie di Dio andrebbe a pari passo con il creato. Che c’entra il cristianesimo in questa proposta? In primo luogo, sostiene McFague, Cristo liberandoci dalle nostre ansie ci permette di entrare in relazione con la natura senza dominio, da una parte, né fusione,

dall'altra. In secondo luogo, non è tanto la natura a portarci a Dio bensì Dio a portarci alla natura. Per McFague la natura stessa esiste in Dio, Dio stesso ci permette di vedere la natura in tutta la sua particolarità: questo albero, questo mare, questo animale. Vedendo la particolarità di ogni singolo membro del creato (che Dio semplicemente “lascia essere”) abbiamo nuove intuizioni della molteplicità in Dio stesso. In terzo luogo, il cristianesimo non solo adotta un'etica di cura verso la terra ma privilegia i soggetti più bisognosi ovvero opera un'opzione preferenziale per i poveri. Questo ci porta al nostro terzo modo di unire donne e natura.

Attraverso le condizione socioeconomiche. Questa prospettiva parte dal fatto che i molteplici problemi ambientali fonte, come sappiamo, dell'impoverimento di interi popoli colpiscono le donne in modo particolare in quanto sono le più povere tra i poveri. Se sono le donne ad occuparsi di fornire acqua alle loro famiglie, come accade, per esempio in Africa, la scarsità di acqua a causa della desertificazione ripercuoterà sulla vita quotidiana delle donne in modo diverso. La condizione di vita di molte donne dei due terzi del mondo le quali “vivono alla congiuntura tra le persone più povere e la natura più devastata”, costituisce secondo McFague un tipo di termometro sullo stato sia della natura della comunità umana (1997, p. 171). E alla loro condizione e esperienza che dovremmo prestare attenzione

Questi tre filoni si informano a vicenda. Possiamo dire che l'analisi della condizione della donna ha fornito un punto di entrata ad un sistema globale di dominio che abbraccia anche la crisi ambientale perché, a livello simbolico, la differenza di genere, ovvero il maschile e il femminile, viene utilizzata per dire una serie di altre differenze alla base dei rapporti ingiusti di cui il nostro mondo è costellato. La filosofa Adriana Cavarero lo spiega così: “In sintesi la tradizione occidentale assume la differenza sessuale come un'opposizione di maschile e femminile in cui i due termini non sono posti sullo stesso piano, uno di fronte all'altro, bensì sono strutturati secondo un ordine gerarchico di subordinazione esclusione” (p. 115).

Se trasponiamo questa analisi all'ordine simbolico cristiano vediamo che anche esso è organizzato in modo gerarchico e patriarcale. Infatti scopriamo una serie di opposizioni spirito-materia, storia-natura, anima-corpo, soggetto-oggetto che per secoli hanno condizionato il pensiero cristiano. Mentre il primo termine della polarità è declinata al maschile, il termine subordinato è declinato al femminile. Così spiega Cavarero, “L'ordine simbolico patriarcale si fonda su una logica assai singolare che, a dispetto del fatto che gli esseri umani sono dell'uno o dell'altro sesso, assume il solo sesso maschile come paradigma dell'intero genero umano” (p. 116). L'antropocentrismo denunciato da un certo pensiero ecologico diventa di fatto androcentrismo. Ciò che è d'importanza fondamentale per il nostro discorso è che Dio viene identificato col polo maschile di queste dualità. Così dal lato positivo e superiore abbiamo Dio, spirito, ragione, storia, uomo e dal lato negativo e inferiore mondo, natura, corpo, caducità, donna. Nell'ordine simbolico cristiano tali polarità si reggono sulla distinzione e distanza tra Dio e il mondo. Così la teologa e attivista luterana Dorothee Soelle afferma che la distanza tra Creatore e creatura è stata tradotta nei termini della dicotomia sessuale in modo che al

maschio vengono attribuite caratteristiche “divine” e alla femmina caratteristiche “del mondo”. Ovvero “il concetto ontologico è utilizzato in modo sessista” (p. 24).

Questo significa che tutto ciò che appartiene alla sfera del divino è declinato al maschile e tutto ciò che appartiene alla sfera del creato, la terra, la natura, il popolo di Dio, la chiesa viene declinata al femminile. Non è difficile vedere come in un ordine simbolico del genere il dominio della terra ordinato da Dio nel primo capitolo della Genesi è diventato (al terzo capitolo) il dominio della donna da parte dell'uomo. “Posto il sesso maschile come rappresentativo dell'umano in quanto umano, il sesso femminile risulta non pienamente umano, ossia umano ma di grado inferiore, incompiuto” (Cavarero p. 116 e McFague 1997, p. 89).

Ci troviamo, quindi di fronte a due problemi che sono connessi l'uno all'altro, da un lato, la relazione tra Dio e il mondo intesa in termini di dominio e controllo che ha contribuito all'uso meramente strumentale della natura, e dall'altro, la sessuazione di quella relazione che ha legittimato l'esclusione e la discriminazione delle donne e una parte degli uomini da parte dei “maschi dominanti”. Nel suo primo libro sull'argomento, McFague (1998) infatti prende di mira la visione monarchica di Dio la quale ha “tre carenze principali:...è lontano dal mondo, ha rapporti solo col mondo umano e governa su quel mondo attraverso il dominio e la benevolenza” (p. 97).

Non è solo la teologia femminista a sostenere questa tesi; anche Juergen Moltmann è estremamente critico delle diverse forme di dualismo teologico: “All'ordine intra-trinitaria che comanda e del Figlio che obbedisce, corrisponde l'ordine extra-trinitario della signoria di Dio sul mondo...La stessa associazione tra i membri della linea ‘superiore’ ciel/anima/uomo suscita commenti ironici. Senza parlare della linea ‘inferiore’: terra/corpo/donna! Un mondo ‘ordinato’ secondo questi schemi scissi non sarà certo un mondo in cui regna la pace” (p. 295) mentre il teologo brasiliano Leonardo Boff, incorporando nel suo pensiero l'analisi ecofemminista, mette il dito sulla “volontà di potere e di dominio” perno della cultura patriarcale: “Si tratta di un progetto ambizioso e prometeico di conquistare il mondo intero, assoggettare popoli, sottomettere la natura” (p. 359).

Siamo in grado, quindi, di vedere che la teologia ecofemminista raccoglie la sfida di decostruire il modo in cui il cristianesimo si è inscritto nell'economia binaria. Questo significa, da un lato, liberare l'ordine simbolico cristiano dalle dualità sessiste e ripensare in termini nuovi la relazione tra Dio e il mondo. In questo modo la teologia ecofemminista unisce la liberazione del creato alla manifestazione della gloriosa libertà delle figlie di Dio.

Abbiamo visto che uno dei punti d'entrata al nostro tema è attraverso l'economia. In *Gaia e Dio* Ruether ritiene che una cultura e società ecologica richiede tre elementi: 1) la costruzione di comunità locali in cui le persone vivono all'interno di un certo ecosistema; 2) l'equa condivisione tra tutti i membri della comunità dei mezzi di sussistenza e 3) la solidarietà e la compassione invece della concorrenza e del dominio. Ruether, rivisitando il cristianesimo scopre due tradizioni utili per il suo proposito. La prima, la tradizione del patto riscontrabile lungo tutta la storia cristiana propone un'alleanza tra gli esseri umani e le altre forme di vita. Utilizzando il linguaggio del diritto esso vieta, infatti, “che l'alterità sia tradotta in ostilità distruttiva” (p. 322). Tale filone si fonda sulla riscoperta di

alcuni elementi biblici tra i quali: 1) Dio che si rapporta direttamente con la natura “Dio è visto come colui che prende profondo diletto nell’opera della creazione e la creazione, a sua volta, risponde a Dio con la lode” (p. 296). Non solo, ma: 2) la comunità umana e il mondo naturale sono uniti, nella buona e nella cattiva sorte, all’ingiustizia a livello sociale corrisponde la devastazione della natura, al ripristino della giustizia sociale fiorisce il mondo naturale; 3) inoltre, la complessa legislazione sabbatica si estende agli esseri umani, agli animali e alla terra; 4) infine, Dio stesso stabilisce un patto non solo con l’essere umano ma con tutta la comunità del creato. Possiamo dire, infatti, che secondo le scritture la relazione tra Creatore e creato esula dalle polarità in cui essa è stata costretta.

La stessa cosa possiamo dire della seconda tradizione individuata da Ruether, quella sacramentale ispirata al Cristo cosmico. Secondo questa visione, l’opera di Cristo non è circoscritta all’intimo del cuore umano né agli eventi della storia ma difatti estende a tutta la creazione di cui Cristo è l’inizio e la fine. Poiché Cristo è “la manifestazione di Dio”, il cosmo stesso può manifestare Cristo. Anzi, una rilettura della visione sacramentale (aiutata da filosofi come Teilhard de Chardin o dalla filosofia del processo) ci aiuta a superare la scissione tra Dio e natura. Come a livello subatomico la distinzione classica tra materia ed energia scompare così, “ciò che tradizionalmente abbiamo chiamato ‘Dio’ o la ‘mente’ o lo schema razionale che tiene insieme tutte le cose, e ciò che abbiamo chiamato ‘materia’...vengono a riunirsi” (p. 352). Nella visione di Ruether, quindi, Dio diventa “la costante Matrice creatrice di tutto” (p. 357).

Un altro uso molto suggestivo di tale tradizione è fatto da McFague la quale per contrastare il modello monarchico di Dio suggerisce la metafora del “mondo come corpo di Dio”. Ella si propone di interpretare la risurrezione del corpo come la “promessa di Dio che egli sarà sempre con noi nel corpo di Dio, il nostro mondo” (1998, p. 103). Tale idea vuole ampliare la nozione dell’incarnazione secondo la quale Dio prende corpo rendendosi vulnerabile. Secondo questo modello la relazione tra Dio e il mondo cambia radicalmente in quanto Dio ha una conoscenza immediata del mondo, suo corpo. Così Dio ama i corpi e la corporeità, e la sua azione è interna al mondo, attraverso l’evoluzione, per esempio. Per di più la natura non è considerato come un modo per conoscere Dio ma Dio stesso diventa l’ambiente (si può dire) in cui la natura può essere conosciuta, amata, protetta. Consapevole delle eventuali derive panteiste della sua metafora McFague, insieme ad altri teologi che fanno ecoteologia sposa il panenteismo: “una visione del rapporto Dio-mondo in cui tutte le cose hanno la loro origine in Dio e nulla esiste al di fuori di Dio, sebbene questo non significhi che Dio sia limitato a tali cose” (p. 105).

È interessante constatare come man mano che queste teologhe entrano nel tema dell’ecologia sembra venire meno la questione di genere. Ruether, per esempio, respinge un semplice ribaltamento della dicotomia sessuata, mediante la figura della Dea. La sua preoccupazione non è tanto a livello simbolico quanto a livello sociale. Occorre “una duplice trasformazione delle donne e degli uomini nel loro rapporto reciproco e con la ‘natura’” (p. 374). Donne e uomini, a causa della diversa posizione che occupano nell’ordine sociale avranno diversi percorsi di trasformazione da fare. Le donne, pur dovendo acquisire un maggiore senso di sé

non devono conformarsi alla volontà di dominio ma “rimanere in un rapporto vitale con le comunità di vita primarie” (p. 374). Sono gli uomini a dovere operare mutamenti più profondi, a partire della cogestione dei lavori di cura appannaggio del mondo femminile. Solo quando gli uomini a) avranno abbandonato l’illusione di un individualismo autonomo che esercita poter sugli e le altri e b) si occuperanno della conservazione quotidiana della vita “uomini e donne potranno cominciare a riplasmare insieme i grandi sistemi della vita economica, sociale e politica” (p. 375).

Fin qui abbiamo visto molto brevemente alcune piste seguite dalle teologhe per ripensare la relazione tra Dio e il mondo in modo da superare una relazione di dominio gerarchico. Che cosa possiamo dire del tentativo di decostruire la genderizzazione dei diversi dualismi, il fatto che i due poli sono stati identificati col maschile e femminile? Poiché, tale genderizzazione è impernata su la presunta maschilità divina, la teologia femminista ha cercato, senza semplicemente ribaltare una dicotomia sessista, di dire Dio al femminile. A questo punto il discorso diventerebbe molto lungo; mi limito ad indicare un filone di pensiero che potrebbe rivelarsi molto fecondo per una teologia ecofemminista che si ispira alla tradizione cristiana.

La ricerca di cui ora porterò alcuni stralci parte dalla figura biblica della divina Sapienza. La tradizione sapienziale presente sia nel primo che nel secondo testamento ha destato moltissimo interesse tra le studiose in quanto (tralasciando tutto il dibattito a proposito) essa testimonia di una figura femminile, Hochmah o Sophia, espressione dell’unico Dio e soprattutto della sua relazione col mondo. In altre parole, tale tradizione è ricca di materiale che ci permette di dire Dio al femminile. E’ esattamente ciò che ha fatto la teologa cattolica Elisabeth Johnson la quale ha elaborato una teologia del Dio trinitario tutto al femminile Colei che è. Le teologhe che lavorano in questo campo non devono inventarsi ex novo delle immagini al femminile o rivisitare i vari miti della dea ma riscoprire immagini già codificate nella tradizione ebraica e cristiana. Molti degli attributi di Sophia, per esempio, insieme ad altre immagini femminili della Shekinah o dello Spirito (ruach) sono andate ad arricchire la pneumatologia prima e la figura di Maria poi. In questo modo, però sono stati declassati, identificati con il polo umano della dicotomia. Ora si tratta di rielaborarli collocandoli nella loro giusta posizione.

Così Colei che è, si presenta come Sophia-Spirito, Sophia-Gesù e Sophia-Madre. La figura di Sophia è importante non solo perché ci fornisce un modo di dire Dio al femminile (modo che tra l’altro non si fonda su immagini materne) ma anche perché ci aiuta ad immaginare la complessa relazione di Dio col mondo. Sarebbe impossibile fare giustizia all’immagine di Dio che emerge dal pensiero di Johnson. Lei stessa, per esempio, sostiene che la nozione di Sophia-Spirito ci aiuta a ripensare il modello monarchico di Dio. “Nel medesimo tempo in cui essa è intrinsecamente in relazione, lo Spirito è essenzialmente libero”. Libertà e relazionalità due termini chiave del pensiero delle donne s’implicano e si promuovono a vicenda “Pur rimanendo in se stessa tutto rinnova” (Sap. 7, 27).

Non sorprende se anche Johnson dirà la relazione tra Dio e il mondo in termini del panenteismo: Dio nel mondo e il mondo in Dio. Sebbene la relazione è reciproca le differenze rimangono e sono rispettate. In questo modo Johnson si

propone, da una parte, “di salvaguardare la relazione come principio di auto distinzione, contrast(ando) la tendenza verso l’assorbimento che segna lo stereotipo femminile del panteismo”, e dall’altra, superare “l’isolamento del Dio patriarcale del teismo classico” (p. 449). La tradizione sapienziale sfocia, quindi in un’etica ecologica: “l’attenzione redentrice di Gesù il Cristo ha come intento il fiorire di tutte le creature e della terra intera stessa. Il potere dello Spirito di Cristo appare dovunque gli esseri umani condividono questo amore per la terra, ricercando la sua fecondità, rispettandone i limiti e custodendola contro la devastazione” (p. 331).

Queste parole mi sembrano adatte per portare a termine questa breve introduzione alla teologia ecofemminista. Nel tempo dell’attesa tra gemiti e speranza, non ci stiamo con le mani in mano ma tessiamo, tessiamo una teologia che unisce la liberazione e trasformazione del creato con la manifestazione della gloriosa libertà delle figlie di Dio. L’ecofemminismo, partendo dalla relazione privilegiata tra donne e natura smaschera un sistema potente di dominio che abbraccia molte donne, alcuni uomini e il pianeta intero. Esso mostra come le diverse istanze di sfruttamento, economico, sociale e ecologico sono connesse. Costruendo su una capacità di relazione proprio di una cultura femminile esso tesse una visione di Dio che insieme a noi si adopera per la liberazione della comunità del creato, Dio che è invocata da M. Riensiru in questa preghiera:

Dio è seduta e piange, la meravigliosa tappezzeria della creazione  
 Che aveva tessuto con tanta gioia è mutilata, è strappata a brandelli,  
 ridotta in cenci; la sua bellezza e saccheggiata dalla violenza

Dio è seduta e piange.  
 Ma guardate, raccoglie i brandelli, per ricominciare a tessere.  
 Raccoglie i brandelli delle nostre tristezze, le pene, le lacrime, le frustrazioni  
 Causate dalla crudeltà, dalla violenza,  
 dall’ignoranza, dagli stupri, dagli assassinii.

Raccoglie i brandelli di un duro lavoro,  
 degli sforzi coraggiosi, delle iniziative di pace,  
 delle proteste contro le ingiustizie.  
 Tutte queste realtà che sembrano piccole e deboli.  
 Le parole, le azioni offerte in sacrificio,  
 nella speranza, la fede, l’amore.

Guardate! Tutto ritesse con il filo d’oro della gioia.  
 Dà vita ad un nuovo arazzo, una creazione ancora più ricca,  
 ancora più bella di quanto fosse l’antica!

Dio è seduta, tesse con pazienza, con perseveranza  
E con il sorriso che sprigiona come un arcobaleno  
Sul volto bagnato di lacrime.  
E ci invita a non offrirle soltanto i cenci ed i brandelli delle nostre  
Sofferenze e del nostro lavoro.

Ci domanda molto di più.  
Di restarle accanto davanti al telaio della gioia,  
ed a tessere con lei l'arazzo della nuova creazione.

### **Bibliografia**

- Boff L., *Spiritualità per un altro mondo possibile*, Queriniana, Brescia 2009.
- Drummond C.D., *Christ and Evolution. Wonder and Wisdom*, Fortress Press, Minneapolis 2009.
- Fox Keller E., *Sul genere e la scienza*, Garzanti, Milano 1987.
- Grey M., *Redeeming the Dream. Feminism Redemption and Christian Tradition*, Spck, London 1989.
- Johnson E., *Colei che è. Il mistero di Dio nel discorso teologico femminista*, Queriniana, Brescia 1992.
- Lapiedra A., *Religiosidad popular e mujer andina*, in AAVV., *El rostro femenino della teología*, Editorial costa Rica, San José 1986, pp. 49-72.
- McFague S., *Modelli di Dio. teologia per un'era nucleare ecologica*, Claudiana, Torino 1998.
- McFague S., *Super, Natural Christians, How we should love nature*, Fortress Press, Minneapolis 1997.
- Merchant C., *The Death of Nature. Women, Ecology and the Scientific Revolution*, Harper Collins, New York 1980.
- Moltmann J., *Dio nella creazione. Dottrina ecologica della creazione*, Queriniana, Brescia 1986.
- Noble D.F., *Un mondo senza donne. La scienza maschile della chiesa e la scienza occidentale*, Bollati Boringhieri, Torino 1994.
- Restaino F-Cavarero A., *Le filosofie femministe*, Paravia, Torino 1999.
- Radford Ruether R., *Gaia e Dio. Una teologia ecofemminista per la guarigione della terra*, Queriniana, Brescia 1995.

Radford Ruether R., *Per una teologia della liberazione della donna del corpo della natura*, Queriniana, Brescia 1976.

Riensiru M., *A tutte le tessitrici del mondo*, CEVAA Spalanca, la finestra Trieste 2000.

Sölle D., *To Work and to Love. A Theology of Creation*, Fortress Pres, Minneapolis 1984.

Shiva V., *Sopravvivere allo sviluppo*, Isedi, Torino 1990.

Williams D., *Sisters in the Wilderness. The Challenge of Woamist god-Talk*, Orbis Books, New York 1993.