



Università  
Ca' Foscari  
Venezia

---

# DEEP

**DEPORTATE,  
ESULI, PROFUGHE**

---

Rivista telematica  
di studi sulla  
memoria femminile

Numero 53 – Aprile 2024  
**Numero miscelaneo**

---

Issue 53 – April 2024  
**Miscellaneous Issue**

# DEP n. 53

## Indice

### Numero miscelaneo

#### Ricerche

##### Parte monografica

##### *Gender, Environmental Justice and Extractivism*

- Francesca Casafina, *Introduzione* p. I  
Francesca Casafina, *Pace ed ecologia da una prospettiva femminista. Rassegna di temi e ricerche* p. 1  
Tarja Väyrynen, *Pacifismo ecologico femminista e cura nell'Antropocene* p. 19  
Kyra Grieco, *Dalla madre terra alla madre acqua. Politicizzazione del genere e dell'acqua in un movimento sociale anti-estrattivista (Perù, 2011-2016)* p. 31

##### Recensioni

- Mary Austin, *La terra delle piogge rare* (Chiara Patrizi) p. 53  
Cleo Wölfle Hazard, *Underflows. Queer Trans Ecologies and River Justice* (Marco Piracci) p. 57  
Laura Fano Morrissey, Giorgia Serughetti, *Utopie della cura. La politica trasformativa delle pratiche di comunità* (Martina Facincani) p. 61  
Salvatore Altiero, Maria Marano (a cura di), *Crisi ambientali e migrazioni forzate. Persecuzioni climatiche* (Laura Fano Morissey) p. 66

##### Parte miscelanea

#### Ricerche

- Caterina Zamboni Russia, *Il bisogno più misconosciuto dell'anima umana. Il doppio movimento dell'Enracinement in Simone Weil* p. 71

#### Memoria e memorie

- Bruna Bianchi, *Gaza: una Nakba continua* p. 81  
Nadya Hajj, *Ricordando la "Catastrofe del 1948"* p. 91  
Sarah Ihmoud, *L'amore in tempo di genocidio: una litania palestinese per la sopravvivenza* p. 95  
*Lettere all'infanzia palestinese* (a cura di Reimagining Childhood Studies) p. 104  
Lila Sharif, *Gaza è stata una fiorente capitale delle spezie. Ora non c'è né pane né sicurezza* p. 119  
Basma Ghalayni (a cura di), *Palestina 2048, racconti a un secolo dalla Nakba* (Jolanda Guardi) p. 123

#### Interventi, resoconti, recensioni

- Claudia von Werlhof, *There is no "natural capital". Theses about the Relationship of "Monsieur Le Capital" and "Madame la Nature"* p. 125  
Franca Rovigatti, *La Bambina* (Bianca Tarozzi) p. 128  
Eugenia Scarzanella, *Isabel e la sua ombra. Dall'Argentina degli anni Trenta all'Italia occupata dai nazisti* (Cecilia Tassounian) p. 132  
Luce Fabbri, *Critica dei totalitarismi* (Francesca Casafina) p. 134  
Isabella Adinolfi, Lucetta Scaraffia (a cura di), *La natura nel pensiero femminile del Novecento* (Anna Collini) p. 139  
Valeria P. Babini, *Montessori prima di Montessori. 1896, la laurea è l'inizio di una rivoluzione* (Bruna Bianchi) p. 144

---

## Introduzione

---

di

*Francesca Casafina*

La rubrica che proponiamo in questo numero si prefigge un duplice obiettivo. Da un lato quello di riprendere il filo di una riflessione che da tempo la rivista porta avanti sui temi della distruzione ambientale, del militarismo, della guerra, e di come questi fenomeni contribuiscano ad esacerbare le disuguaglianze, lo sfruttamento e l'ineguale distribuzione dei costi ambientali su scala planetaria. Dall'altro lato, questa rubrica nasce dalla volontà di dedicare ancora maggiore spazio a questi temi, guardando ai drammatici sviluppi ma anche al moltiplicarsi di forme del conflitto sociale sempre più intrinsecamente legate a questi sviluppi.

Quest'anno ricorre il ventennale della rivista, e per questo si è pensato di dedicare il prossimo numero che celebrerà i venti anni di attività proprio ai temi del disarmo e del pacifismo, temi a cui la rivista ha dedicato più recentemente la sezione monografica *Disarming Women* (nel numero doppio 41-42 del 2020), con introduzione di Catia Confortini; la finestra sul presente *Genere, generazioni e cambiamento climatico*, curata da Bruna Bianchi nello stesso numero; il numero 46/2021, curato da Matteo Ermacora e Rachele Ledda sul tema *Donne e impegno pacifista nell'Italia Repubblicana*; infine, il numero straordinario sulla guerra in Ucraina (49/2022), con contributi, fra gli altri, di Ray Acheson, Gwyn Kirk e Carmen Magallón.

In questo numero, invece, riprendiamo la questione, strettamente connessa alle precedenti, di come guardare ai conflitti socio-ambientali da una prospettiva femminista e di genere, attenta alle gerarchie dei poteri, alla natura complessa delle violenze e a tutte quelle intersezioni che – secondo la lettura ecofemminista – trovano nella guerra la loro massima espressione. Una prospettiva attenta a cogliere, cioè, i profondi nessi tra le diverse modalità di subordinazione e di sfruttamento; ma anche tra le forme di resistenza e i modi nuovi di intendere l'agentività umana (e non); tra i processi di cambiamento in atto e le risposte collettive a quei cambiamenti. Oltre che nel già citato *Disarming Women* del 2020, la centralità di questi argomenti è più volte emersa sulle pagine della rivista: nel miscelaneo del gennaio 2012, dedicato all'ecofemminismo; nel numero 35 del 2017, dove sono stati raccolti gli interventi presentati al Convegno organizzato dalla rivista il 3-4 dicembre 2015 e dedicato alla biologa e scrittrice nordamericana Rachel Carson, oggi univer-

salmente riconosciuta come la madre dell'ambientalismo contemporaneo, e di cui Bruna Bianchi traccia nel numero un intenso profilo storico che mette in luce le *eredità* di Carson all'ecofemminismo.

Molti i temi. Troppi sicuramente per essere trattati in maniera esauriente; tuttavia, attraverso i contributi delle tre autrici, emergono temi e problemi importanti, alcuni approfonditi e altri appena richiamati, che mostrano nel loro insieme la ricchezza e la varietà del dibattito femminista ed ecofemminista, nel passato come nel presente, con le molte inquietudini che emergono di fronte a scenari sempre più complessi. A questo proposito, come si è detto in apertura, la rivista dedicherà spazio nel prossimo numero del 2024 all'antimilitarismo, di ieri e di oggi, alle proteste contro il ritorno del nucleare e alla riflessione femminista sulle armi autonome<sup>1</sup>.

Il saggio Tarja Väyrynen – docente presso il Tampere Peace Research Institute ed esperta internazionalmente riconosciuta sui temi della pace, del peace building e dei conflitti ambientali da una prospettiva di genere e femminista – evidenzia come “pacifismo ecologico femminista e cura dell'Antropocene” siano fra loro intrinsecamente connessi. Curatrice insieme a Catia Confortini, Élise Féron e Swati Parashar del *Routledge Handbook of Feminist Peace Research*, l'autrice propone una dettagliata analisi della complessità delle violenze da una prospettiva femminista, riflettendo sulla limitatezza delle concezioni tradizionali di violenza per descrivere la trama di interrelazioni a esse sottesa. Il contributo del pensiero ambientale femminista può, scrive, aiutare a ripensare il pacifismo come teoria radicale. Per farlo occorre però riconoscere la materialità della interdipendenza fra esseri umani e non, e con l'ambiente naturale, oltre a estendere la capacità di agency anche agli esseri non umani, e, in linea con la prospettiva del femminismo neomaterialista, anche alla materia (“una materia agantica e vibrante”). In questo modo, scrive Väyrynen, la materialità condivisa di tutte le entità viventi del pianeta e la loro connettività può diventare un invito a ripensare il pacifismo anche come via per esplorare nuove forme di essere nel mondo.

Francesca Casafina, curatrice insieme a Bruna Bianchi dell'antologia *Oltre i confini. Ecologia e pacifismo nella riflessione e nell'attivismo femminista*<sup>2</sup>, si sofferma nel suo saggio *Temi e prospettive per una rassegna (parziale) degli studi femministi su ecologia e pace* su alcuni nodi e prospettive della ricerca femminista su pace ed ecologismo. A partire dagli anni Settanta del secolo scorso, quando l'ecopacifismo nacque come filosofia radicale raccogliendo le inquietudini dei movimenti femministi e ambientalisti, l'idea di una connessione tra le forme di sfruttamento è stata negli anni variamente teorizzata: talvolta in dialogo con gli scritti di autrici del passato (considerate ecofemministe *ante litteram*); altre volte dialogando, anche in polemica, con altre correnti di pensiero; a partire dagli anni Ottanta, in stretta connessione con i movimenti per la pace e contro il nucleare. Il saggio propone uno spaccato di questa produzione che è ormai vastissima (e che negli ultimi anni ha incrociato nuove prospettive come quella vegana e transgender), ripercor-

<sup>1</sup> Bruna Bianchi, *Le armi autonome e la prospettiva femminista*, <https://comune-info.net/le-armi-autonome-e-la-prospettiva-femminista/> (09 maggio 2022).

<sup>2</sup> Bruna Bianchi, Francesca Casafina, *Introduzione*, in Bianchi, Casafina (a cura di), *Oltre i confini. Ecologia e pacifismo nella riflessione e nell'attivismo femminista*, Biblion Edizioni, Milano 2021.

rendo alcune tappe dello sviluppo storico e concettuale del pensiero femminista su pace ed ecologia.

Infine, il saggio di Grieco *Dalla madre terra alla madre acqua. Politicizzazione del genere e dell'acqua in un movimento sociale anti-estrattivista* (Pèrù, 2011-2016), permette di esplorare un contesto, quello delle Ande peruviane, segnato da storiche lotte in difesa delle risorse. Il saggio è frutto di una ricerca sul campo dell'autrice – antropologa all'École des hautes études en sciences sociales (EHESS) di Parigi – presso le comunità indigene delle Ande peruviane. Grieco analizza le proteste delle comunità per il diritto all'acqua da una prospettiva eco-femminista. Nelle Ande peruviane i conflitti per l'acqua sono stati negli ultimi decenni al centro di importanti movimenti di protesta, come quello iniziato nel 2009 contro il progetto minerario Conga per l'estrazione di oro nei deserti andini del dipartimento di Cajamarca. A partire dal 2009 l'area è diventata il fulcro di un forte movimento in difesa delle lagune e dei *bofedales* (terreni umidi di altura) minacciati dalle attività estrattive. Grieco mostra come l'intreccio di genere, anti-estrattivismo e militanza vada considerato in relazione al posizionamento dei soggetti, in questo caso le donne delle comunità andine peruviane, mostrando, nel caso specifico, “come l'acqua e il genere si articolano sia da un punto di vista materiale – l'acqua indispensabile al lavoro di cura svolto da soggetti femminili e femminizzati – che da un punto di vista politico – i temi e le modalità socialmente accettabili di partecipazione femminile”.

---

# Pace ed ecologia da una prospettiva femminista.

## Rassegna di temi e ricerche

---

di

*Francesca Casafina*

**Abstract:** The exploration of interactions between human societies and natural contexts can now boast a boundless scientific corpus of work that it would be impossible to recall here even in part. The aim of this essay is to provide an (incomplete) overview of the research perspectives offered by feminist studies on ecology and peace in the recent years, with particular attention to those hosted on the journal in the last issues. This general overview makes no claim to exhaustiveness but rather wants to recall some themes and problems hosted over time in the pages of our journal within the broader eco-feminist and eco-pacifist framework.

L'esplorazione delle interazioni fra società umane e contesti naturali, considerate come qualcosa di intrinsecamente politico e viste dai più diversi orientamenti disciplinari e presupposti metodologici, può ormai vantare una sconfinata produzione scientifica. La rivista è stata attenta, fin dai primi numeri, ai contributi che nel tempo le autrici ecofemministe hanno offerto alla discussione, contributi spesso significativi sul piano dell'elaborazione teorica ma non sufficientemente riconosciuti, soprattutto in ambito accademico. L'analisi di molte pensatrici ecopacifiste ed ecofemministe – allargando gli orizzonti della riflessione – non solo hanno permesso di considerare anche la dimensione “ecologica” delle violenze – ovvero di interrogarsi su quanto il potere di distruggere sia a tutti gli effetti una forma di potere – ma di restituire anche quella “complessità delle genealogie”<sup>1</sup> utile ad allargare le maglie della riflessione sul senso del contributo femminista all'analisi delle relazioni di dominio. Prima come filosofia radicale, poi come movimento politico a partire dagli anni Ottanta<sup>2</sup>, l'ecofemminismo ha variamente teorizzato la profonda

---

<sup>1</sup> Bruna Bianchi, Francesca Casafina, *Introduzione*, in Bianchi, Casafina (a cura di), *Oltre i confini. Ecologia e pacifismo nella riflessione e nell'attivismo femminista*, Biblion Edizioni, Milano 2021, p. 14.

<sup>2</sup> Denise Varney, Lara Stevens, Peta Tait (eds.), *Feminist Ecologies. Changing Environments in the Anthropocene*, Palgrave Macmillan, London 2018; Chaone Mallory, *What's in a Name? In Defense of Ecofeminism (Not Ecological Feminisms, Feminist Ecology, or Gender and the Environment): or "Why Ecofeminism Need Not Be Ecofeminine – But so What If It Is?"*, in “Ethics and the Environment”, 23 (2), 2018, pp. 11-35.

interconnessione tra le forme di violenza, offrendo più recentemente anche contributi su estrattivismo<sup>3</sup>, vegetarianismo, teoria gender, crisi climatica, diritti riproduttivi: molte di queste inquietudini, anche se non apertamente tematizzate, sono presenti nelle *genealogie* profonde, così come nelle pratiche, ecofemministe.

Sebbene non sempre sufficientemente capace di riconoscere – e quindi di restituire nelle proprie letture dei contesti storici – la pluralità dei soggetti coinvolti – come ha scritto l'economista indiana Bina Agarwal, la relazione fra donne e natura si contraddistingue per la complessità e l'eterogeneità di queste come soggetti politici<sup>4</sup> (e, potremmo aggiungere, anche della natura stessa) – e sebbene in alcune sue componenti vicino a posizioni più o meno apertamente essenzialiste, l'ecofemminismo ha fornito a partire dagli anni settanta spunti teorici utili a leggere il conflitto anche nella sua dimensione ambientale, mettendo in evidenza come le disuguaglianze di potere fra i generi – includendo negli ultimi anni anche la prospettiva transgender – siano tutto fuorché estranee alla disuguale distribuzione dei costi ambientali in molte regioni del pianeta. Se riconosciamo, d'accordo con lo storico marco Armiero, che i conflitti sociali possono rivelarsi potenti vettori di cambiamento in grado di incidere sulle agende della lotta sociale e sui confini tra spazio pubblico e privato<sup>5</sup>, il contributo dei movimenti delle donne in difesa degli ecosistemi è ormai suffragato da una copiosa mole di studi e ricerche, che hanno contribuito a ridefinire il lessico e le traiettorie del conflitto sociale. Ad esempio in tema di leadership. In molti di questi movimenti, infatti, la leadership viene intesa nei termini con cui la descrive Peggy Antrobus, cioè “come qualcosa che facilita piuttosto che come qualcosa che dirige”<sup>6</sup>.

Oggi la convergenza fra emergenza climatica, minaccia alla biodiversità e conflitti socio-ambientali ha esacerbato la storica competizione per le risorse naturali, con conseguenze gravissime per le comunità coinvolte e la preservazione degli ecosistemi, insieme all'aumento costante della pressione sulle terre. La Banca Dati *Land Matrix* mostra come la presenza delle grandi potenze e di quelle emergenti nei contratti di cessione e affitto di grandi estensioni di terra stia provocando un'accentuazione del fenomeno<sup>7</sup>. Come emerge dai dati presenti sulla piattaforma, i paesi più ricchi stanno promuovendo politiche industriali e commerciali per assicurarsi a condizioni il più possibile vantaggiose le filiere di approvvigionamento che servono a garantire la transizione energetica (fra i tanti esempi possibili, si pen-

<sup>3</sup> Diana Ojeda, Padini Nirmal, Dianne Rocheleau, Jody Emel, *Feminist Ecologies*, in “Annual Review of Environment and Resources”, vol. 47, 2022, pp. 149-171.

<sup>4</sup> Bina Agarwal, *El debate sobre género y medio ambiente. Lecciones de la India*, in V. Vázquez García, M. Velázquez Gutiérrez (comps.), *Miradas al futuro. Hacia la construcción de sociedades con equidad de género*, Universidad Nacional Autónoma de México, Ciudad de México 2004.

<sup>5</sup> Marco Armiero, *Seeing Like a Protester: Nature, Power and Environmental Struggles*, “Left History”, n. 1, 2008, pp. 59-76.

<sup>6</sup> Peggu Antrobus, *The Global Women's Movement: Origins, Issues and Strategies*, Zed Books, London 2004, p. 164. Sulla partecipazione delle donne nei movimenti per la giustizia ambientale si veda il recente articolo di Francisco Venes, Stefania Barca, Grettel Navas, *Not Victims, but Fighters: A Global Overview on Women's Leadership in Anti-Mining Struggles*, “Journal of Political Ecology”, 30/2023, pp. 105-143.

<sup>7</sup> Per consultare la Banca Dati si veda: <https://landmatrix.org/>.

si alla filiera del nichel per la produzione delle batterie elettriche<sup>8</sup>). Le denunce legate ai rischi connessi alla riproposizione di un approccio predatorio obbligano a guardare al fenomeno in un'ottica critica e di lungo periodo ma attenta alle congiunture. Come è ormai ampiamente documentato, il *land grabbing*, termine usato per descrivere l'accaparramento di terre nei paesi più poveri da parte di paesi più ricchi, sta contribuendo gravemente alla deforestazione in varie zone del pianeta; ma il *land grabbing*, esploso nei primi anni del XXI secolo, descrive in realtà una tendenza antica. Scriveva lo storico britannico Eric Hobsbawm in *L'età degli Imperi*: “Le ‘frontiere naturali’ della Standard Oil, della Deutsche Bank o della De Beers Diamond Corporation erano i limiti estremi del globo, o piuttosto i limiti della loro capacità di espansione”<sup>9</sup>. Oggi che le capacità di espansione appaiono praticamente illimitate, lo sfruttamento delle risorse naturali da parte di soggetti esterni allo stato hanno spezzato il legame con il territorio storicamente alla base dello stato-nazione. Il fenomeno è stato descritto dalla sociologa Saskia Sassen nei termini di un nuovo assemblaggio fra stato, territorio e diritti<sup>10</sup>. Come conseguenza di tutto ciò, la conflittualità a livello globale appare sempre più connessa al controllo delle risorse naturali. L'*Atlante dei conflitti ambientali (Environmental Justice Atlas)*, un progetto creato nel 2012 dall'economista spagnolo Joan Martínez Alier per mappare i conflitti ambientali nel mondo, ne descrive attualmente quasi quattromila<sup>11</sup>. L'Atlante – consultabile per paese, risorsa oppure impresa – mostra, con dati in costante aggiornamento, i tipi di conflitto esistenti e in quali zone del pianeta essi risultano più marcatamente presenti. La questione delle risorse energetiche e delle conseguenze del cambiamento climatico è andata acquisendo sempre maggiore peso: sono oltre settecento i conflitti mappati nell'Atlante nella sezione *Fossil Fuels and Climate Justice Energy*. La questione della crisi climatica ha assunto, a partire dai primi anni duemila, sempre più importanza, e sono ormai numerosi anche gli studi che affrontano il problema da una prospettiva attenta a considerare anche il ruolo della diseguale distribuzione del potere fra i generi. Inoltre, decine di reti, associazioni e piattaforme transnazionali lavorano per denunciare le conseguenze del fenomeno, come la Global Gender and Climate Alliance (GGCA) che nel 2015 ha pubblicato il rapporto *Roots for Future. The Landscape and Way Forward on Gender and Climate Change*<sup>12</sup> – anche se già negli anni ottanta l'Indigenous Environ-

<sup>8</sup> Sulle conseguenze dell'estrazione del nickel, si veda ad esempio, per il caso indonesiano, il recente rapporto *Nickel Unearthed. The Human and Climate Costs of Indonesia's Nickel Industry*, pubblicato a gennaio del 2024 dall'osservatorio Climate Rights International, <https://cri.org/reports/nickel-unearthed/> (ultima consultazione: 16 marzo 2024).

<sup>9</sup> Eric Hobsbawm, *L'età degli imperi*, 1987, p. 318. Sull'uso delle risorse planetarie da parte dell'Europa si vedano fra gli altri: A. Maçzac, W. Parker (a cura di), *Natural Resource in European History*, Resource for the Future, Washington 1978; E.L. Jones, *Il miracolo europeo. Ambiente, economia e geopolitica nella storia europea e asiatica*, Il Mulino, Bologna 1994.

<sup>10</sup> Saskia Sassen, *Territory, Authority, Rights: From Medieval to Global Assemblages*, Princeton University Press, New Jersey 2006.

<sup>11</sup> Al momento di chiudere questo testo sono 3976 i casi mappati, si veda: <https://ejatlas.org/>.

<sup>12</sup> Più recentemente sono nate la Women's Earth and Climate Action Network (WECAN, 2013) e Conceivable Future (2015). Molte di queste associazioni, come la Environmental Justice and Climate Change Coalition, mettono insieme diritti riproduttivi e giustizia socio-ambientale. In *Autonomous Nature* Carolyn Merchant affronta il tema dal cambiamento climatico in prospettiva storica. Il divario



mental Network iniziava a documentare gli effetti degli shock climatici sulla salute riproduttiva delle donne. In quegli stessi anni, attraverso l'analisi del conflitto esistente fra economia capitalista e riproduttività della vita, numerose autrici ecofemministe – fra le quali Mary Mellor, Ariel Salleh, Vandana Shiva, Amaia Pérez Orozco e le sociologhe della Scuola di Bielefeld – iniziavano a formulare una critica radicale al concetto di sviluppo<sup>13</sup>. La prospettiva materialista di autrici come Ariel Salleh – importante teorica di questa corrente, attiva fin dagli anni settanta nelle proteste contro lo sfruttamento delle terre indigene per l'estrazione di uranio in Australia e che ha elaborato una concezione di ecofemminismo come “embodied materialism”<sup>14</sup> – ha più recentemente incrociato le teorie indigene sulla corporalità – riformulate oggi nei termini di *corpo-territorio/corpo-terra* per indicare la materialità del corpo come “resistenza incarnata” – e, più in generale, un'analisi femminista del conflitto a partire dai corpi che si muovono – e resistono – dentro processi violenti di ridefinizione della territorialità<sup>15</sup>.

Sempre più spesso sentiamo usare il termine estrattivismo per descrivere simili fenomeni, ovvero operazioni su larga scala destinate all'estrazione e alla lavorazione di risorse quali idrocarburi, minerali, legname e altri materiali. In termini più generali, possiamo affermare che il termine si riferisce “to a mindset in which resources serve a means-ends function, becoming commodities to be extrapolated and turned to profit”<sup>16</sup>. L'estrattivismo è descritto in molte analisi come “the paradigmatic mode of contemporary capitalism”<sup>17</sup>, in altre parole un fenomeno globale che circola tanto nel Sud quanto nel Nord del mondo, con scenari complessi con spazi ridefiniti, come si è detto, attraverso processi violenti per l'accaparramento delle risorse e/o la concentrazione della proprietà a fini di profitto. Ormai da diversi

---

fra Nord e Sud del mondo ha storicamente incoraggiato l'elaborazione e la mobilitazione di gruppi di donne, già a partire dagli anni Ottanta, portando alla nascita di importanti network globali come Women and Environmental Development Organization (WEDO) e Women's Environmental Network (WEN).

<sup>13</sup> Vandana Shiva, *Staying Alive. Women, Ecology, and Development*, Zed Books, London-New York 1989 (trad. *Terra madre. Sopravvivere allo sviluppo*, UTET, Torino 2002); Maria Mies, Vandana Shiva, *Ecofeminism*, Halifax-Fernwood Publications-Zed Books, Nova Scotia-London (New Jersey) 1993; Mary Mellor, *Women, Nature and the Social Construction of «Economic Man»*, “Ecological Economics”, 20(2), 1997, pp. 129-140; Ariel Salleh, *Ecofeminism as Politics*, Zed Books, London 1997.

<sup>14</sup> *Materialist Ecofeminism: An Interview with Ariel Salleh*, 14/04/2023, <https://capiremov.org>; *Embodied Materialism in Action. Interview with Ariel Salleh*, in “Multitudes”, 67(2), 2017, pp. 37-45. Fra i lavori più recenti dell'autrice si vedano il capitolo *A Materialist Ecofeminist Reading of the Green Economy*, in *The Routledge Handbook of Transformative Global Studies*, 2020. Si vedano anche il saggio di Greta Gaard, *Ecofeminism Revisited: Rejecting Essentialism and Re-Placing Species in a Material Feminist Environmentalism* (“Feminist Formations”, XXIII, 2, pp. 26-53) e il saggio di Tarja Väyrynen in questa rubrica.

<sup>15</sup> Si veda ad esempio: Maria Daskalaki, Marianna Fotaki, *Resisting Extractivism As A Feminist Critical Socio-Spatial Practice*, in “Gender, Work & Organization”, 2023, <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/full/10.1111/gwao.13042>.

<sup>16</sup> Justin Parks, *The Poetics of Extractivism and the Politics of Visibility*, “Textual Practice”, 35, 33, 2021, pp. 505-523.

<sup>17</sup> Christopher W. Chagnon et al., *From Extractivism to Global Extractivism: the Evolution of an Organizing Concept*, “The Journal of Peasant Studies”, 2022.

anni, anche per rispondere agli interrogativi posti da una simile complessità, la definizione originaria di *estrattivismo* è stata ampliata ed è al centro di un vivace dibattito che coinvolge studiosi e studiosi di vari ambiti disciplinari<sup>18</sup>. Ad esempio per la politologa Thea Riofrancos, che ha osservato in particolare il contesto ecuadoriano, il concetto non deve limitarsi a descrivere situazioni di sfruttamento bensì descrivere dinamiche complesse in cui si muovono attori che criticano determinati regimi di governance delle risorse<sup>19</sup>.

The term in its current sense thus names a range of practices associated with the still-dominant logic of growth and acceleration that drives late (or neoliberal) capitalism, but beyond that, it names a habitus associated with life in modern and contemporary societies, in which our agency as subjects is thoroughly energy-dependent, underwritten by narratives of abundant resources available for the taking<sup>20</sup>.

Al di là delle elaborazioni teoriche, è un dato incontrovertibile quanto gravi siano le conseguenze delle attività estrattive in diverse regioni del mondo, oramai ampiamente documentate, a diversi livelli e con distinti parametri di analisi<sup>21</sup>. Una delle regioni più colpite dal fenomeno è sicuramente l'America latina<sup>22</sup>, una regione storicamente produttrice di materie prime. Ovviamente il caso più noto è quello dell'Amazzonia, attenzionato anche dall'International Rights of Nature Tribunal, il tribunale per i crimini ambientali istituito nel 2014 e che ha celebrato la sua V ses-

<sup>18</sup> Imre Szeman, Jennifer Wenzel, *What Do We Talk About When We Talk About Extractivism?*, "Textual Practice", 35, 3, 2021, pp. 505-523.

<sup>19</sup> Thea Riofrancos, *Resource Radicals: From Petro-Nationalism to Post-Extractivism in Ecuador*, Duke University Press, Durham 2020.

<sup>20</sup> Justin Parks, *The Poetics of Extractivism and the Politics of Visibility*, op. cit.

<sup>21</sup> Si vedano ad esempio: Ryan Parsons, *Logics of Extraction and of the Valorisation of Culture: The Role of Post-extraction Investment in the Creation of Inequality in China*, "International Development Policy/Revue internationale de politique de développement", 16, 2023, <http://journals.openedition.org/poldev/6011>; Cristián Flores Fernández et al., *Canadian Lithium Investments in Chile: Extractivism and Conflict*, 2021, [https://miningwatch.ca/sites/default/files/2022-03-04\\_canadian\\_mining\\_investments\\_in\\_chile.pdf](https://miningwatch.ca/sites/default/files/2022-03-04_canadian_mining_investments_in_chile.pdf); Lorenzo Cotula, *(Dis)integration in Global Resource Governance: Extractivism, Human Rights, and Investment Treaties*, in "Journal of International Economic Law", 23(2), 2020, pp. 431-454; Imre Szeman, *On Petrocultures: Globalization, Culture, and Energy*, West Virginia University Press, Morgantown 2019; Bettina Engels, Kristina Dietz (eds.), *Contested Extractivism, Society and the State: Struggles over Mining and Land*, Palgrave MacMillan, Londra 2017.

<sup>22</sup> Si vedano ad esempio: Thiago Aguiar, *O solo movediço da globalização: trabalho e extração mineral na Vale S.A.*, *Boitempo* 2022; E. Berman Arévalo, Diana Ojeda, *Ordinary Geographies: Care, Violence and Agrarian Extractivism in "Post-Conflict" Colombia*, "Antipode", 52(6), 2020, pp. 1583-1602. Sul ruolo di alcune materie prime nelle vite delle nazioni latinoamericane si vedano: J. Perlin, *A Forest Journey. The Role of Wood in the Development of Civilization*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1991; Nicolás Gadano, *Historia del petróleo en la Argentina, 1907-1955: desde los inicios hasta la caída de Perón*, Edhasa, Buenos Aires 2006; Stephen Cote, *Oil and Nation: A History of Bolivia's Petroleum Sector*, West Virginia Press, Morgantown 2016; Kevin A. Young, *Blood of the Heart: Resource Nationalism, Revolution and Empire in Bolivia*, University of Texas-Press, Austin 2017.

sione a Glasgow in parallelo con la COP 26<sup>23</sup>. In Brasile il disboscamento – la cui accelerazione è in realtà cominciata durante gli anni della dittatura militare (1964-1985) – è strutturalmente connesso all'avanzamento della frontiera agricola, con il risultato di porzioni sempre maggiori di foresta (terra e acqua) destinate al pascolo, alle colture intensive, alla produzione di biocombustibili e alla costruzione di dighe per la fornitura energetica<sup>24</sup>.

L'acqua è oggi più che mai al centro di conflitti per lo sfruttamento delle risorse idriche. In Colombia una sentenza storica della Corte Costituzionale ha riconosciuto, nel 2016, il fiume Atrato – arteria fluviale che attraversa una delle regioni più biodiverse del pianeta, conosciuta come *Chocó biogeográfico* – quale soggetto a tutti gli effetti di diritto, come si può leggere in questo breve estratto della sentenza:

En este contexto, para la Sala resulta necesario avanzar en la interpretación del derecho aplicable y en las formas de protección de los derechos fundamentales y sus sujetos, debido al gran grado de degradación y amenaza en que encontró a la cuenca del río Atrato. Por fortuna, a nivel internacional (como se vio a partir del fundamento 5.11) se ha venido desarrollando un nuevo enfoque jurídico denominado derechos bioculturales, cuya premisa central es la relación de profunda unidad e interdependencia entre naturaleza y especie humana, y que tiene como consecuencia un nuevo entendimiento socio-jurídico en el que la naturaleza y su entorno deben ser tomados en serio y con plenitud de derechos. Esto es, como sujetos de derechos<sup>25</sup>.

Sempre in Colombia, il documentario *El río que se robaron* (2015), del regista e giornalista Gonzalo Guillén, è stato usato come prova a sostegno della richiesta della Commissione Interamericana dei Diritti Umani di adottare misure cautelari per frenare lo sterminio della comunità Wayuu, minacciata a causa dell'estrazione del carbone nel complesso minerario El Cerrejón.

I processi di resistenza contro l'estrattivismo in America latina oggi vedono in molti contesti le donne al centro di battaglie in difesa non solo delle risorse naturali, ma, più in generale, di un modello di organizzazione sociale distinto da quello promosso dai governi nazionali. In una relazione su imprese e violazioni ai diritti umani, elaborata nel 2015 da una piattaforma di trentotto associazioni della società civile e indirizzata alla Commissione Interamericana, appaiono elencati diversi provvedimenti legislativi adottati per contenere le contestazioni<sup>26</sup>. Alla base delle

<sup>23</sup> Un volume recente che affronta il tema della deforestazione in Amazonia è quello di Markus Kröger, *Extractivisms, Existences and Extinctions Monoculture Plantations and Amazon Deforestation*, Routledge, Londra 2022.

<sup>24</sup> Nathalia Capellini, *The Tocantins River. Water and Development in the Brazilian Amazon*, "Contemporanea", 2, aprile-giugno 2022, pp. 293-318. Sul mercato internazionale di legname come causa del disboscamento si veda H. French, *Ambiente e globalizzazione. Le contraddizioni tra neoliberalismo e sostenibilità*, Worldwatch Institute, Edizioni Ambiente, Milano 2000.

<sup>25</sup> Sala Sexta de Revisión de la Corte Constitucional, Sentencia T-622 de 2016. Nel 2019 anche il fiume Cauca, il secondo fiume più importante della Colombia, minacciato dal progetto idrolettrico Hidroituango, è stato riconosciuto come soggetto di diritto.

<sup>26</sup> International Service for Human Rights (ISHR), *El rol de las empresas y los Estados en las violaciones contra los defensores y las defensoras de los derechos de la tierra, el territorio y el ambiente*, Informe Conjunto de Organizaciones de la Sociedad Civil, ottobre 2015, <http://www.ishr.ch/sites/default/files/article/files/informecoalicionempresastierraishr.pdf>.

proteste c'erano – come ci sono oggi – gli altissimi costi pagati dalle comunità a causa delle attività estrattive, sia in termini di devastazione ambientale (perdita di biodiversità, contaminazione dei suoli e delle acque, utilizzo di agrochimici nelle coltivazioni intensive ecc.), sia in termini sociali e territoriali (effetti sulla salute umana, distruzione di attività economiche tradizionali, deterioramento del tessuto sociale ecc.). Le denunce delle comunità e di molti settori della società civile hanno spesso rivolto ai rispettivi governi la domanda: che significato hanno la democrazia e la giustizia sociale se viene sistematicamente negato il diritto all'autodeterminazione e a vivere in un ambiente sano? Uno degli spazi di riappropriazione di sovranità e partecipazione sono le *consultas populares* a cui ricorrono le comunità per esprimere dissenso contro l'imposizione di progetti di sfruttamento nelle loro terre. La partecipazione delle donne in questi processi, come si diceva, è maggioritaria e, dal punto di vista dell'analisi qualitativa di questi fenomeni, continua a offrire un contributo essenziale per l'elaborazione in chiave situata e attenta ai poteri del conflitto ambientale<sup>27</sup>. Questo è vero in America latina ma non solo<sup>28</sup>. Anche in molti paesi del continente africano, ad esempio, sono attive piattaforme di lotta sociale che coniugano la protesta anti-estrattiva con un posizionamento femminista decoloniale<sup>29</sup> e, in molti casi, con una prospettiva transnazionale<sup>30</sup>. Oltre a riprodurre disuguaglianze, infatti, i conflitti socio-ambientali possono, come si è detto, incoraggiare nuove letture dello spazio sociale e delle relazioni umane (e

<sup>27</sup> Martina Angela Caretta, Sofia Zaragocín et al., *Women's Organizing Against Extractivism: Towards a Decolonial Multi-Sited Analysis*, in "Human Geography", 13(1), 2020.

<sup>28</sup> Dzozi Tsikata, Pamela Golah (eds.), *Land Tenure, Gender and Globalisation: Research and Analysis from Africa, Asia and Latin America*, International Development Research Centre, 2010, <https://idrc-crdi.ca/en/book/land-tenure-gender-and-globalization-research-and-analysis-africa-asia-and-latin-america>.

<sup>29</sup> Hibist Kassa, *The Political Economy of Extractivism and Land Rights in Africa*, in "New Agenda: South African Journal of Social and Economic Policy", 83, 2022, pp. 22-29; *The Crisis of Social Reproduction in Petty Commodity and Large-Scale Mining: A Southern Perspective on Gender Inequality*, in David Francis, Imraan Valodia, Edward Webster (eds.), *Inequality Studies from the Global South*, Routledge, 2020, pp. 123-140; Hibist Kassa, Rachael Nyirongo, *Environment and Human Rights Accountability Gaps in Mining*, in "New Agenda: South African Journal of Social and Economic Policy", 83, 2022, pp. 30-38; Aurea Mouzinho, Sizaltina Cutia, *Reflections on Feminist Organising in Angola*, in "Feminist Africa", 22, 2017, pp. 33-51.

<sup>30</sup> Charmaine Pereira, Marianna Fernandes, Nzira de Deus, *Feminist Solidarity in the Resistance to Extractivism and Construction of Alternatives: Charmaine Pereira speaks with Marianna Fernandes and Nzira de Deus*, in "Feminist Africa", 2(1), 2021, pp. 160-171, <https://library.fes.de/pdf-files/bueros/mosambik/16791.pdf>. Per il contesto latinoamericano si veda fra gli altri: Manuel L. Picq, *Resistance to Extractivism and megaprojects in Latin America*, in Oxford Research Encyclopedia of Politics, November 2020, <https://oxfordre.com/politics/display/10.1093/acrefore/9780190228637.001.0001/acrefore-9780190228637-e-1742?d=%2F10.1093%2Facrefore%2F9780190228637.001.0001%2F9780190228637-e-1742&p=emailAWS7xknGhTaas>; Melisa Gisel Cabrapan Duarte, *Movimiento de mujeres contra el extractivismo: femnismos y saberes multituados en convergencia*, in "Debate Feminista", 3/2022; Andrea Sempértegui, *Indigenous Women's Activism, Ecofeminism, and Extractivism: Partial Connections in the Ecuadorian Amazon*, "Politics and gender", 17(1), 2019, pp. 1-28. Si vedano anche i materiali pubblicati dalla Red Latinoamericana de Mujeres Defensoras de Derechos Sociales y Ambientales, <https://www.redlatinoamericanademujeres.org/> o su piattaforme quali la Global Alliance for Green and Gender Action (GAGGA), <https://gaggaalliance.org/>.

non-umane), riformulando la capacità di agency dei soggetti<sup>31</sup> sia a livello locale sia transnazionale, favorendo in alcuni casi la nascita di spazi di impegno transnazionale; come quelli che il filosofo Achille Mbembe ha definito come “reti intellettuali diasporiche” (“diasporic intellectual networks”).

La riflessione su un mondo comune e su come farlo nascere è da molto tempo in relazione alla questione diasporica perché l’emergere delle comunità diasporiche è stato visto come una manifestazione di quello che un mondo comune potrebbe essere, fondamentalmente grazie al movimento delle persone, alla loro mobilità. [...] Suggestirei che uno dei modi per pensare il fatto diasporico e l’idea di un mondo in comune – che dopo tutto resta un’aspirazione – è di tornare a qualcosa che noi umani tendiamo a dare per scontato e cioè il fatto della nostra esistenza sulla Terra. [...] In realtà la Terra è il terreno stesso della nostra esistenza. Noi viviamo sulla terra e da nessun’altra parte, perché di tutti i pianeti la Terra è l’unico – almeno per il momento – dove forme complesse di vita sono possibili<sup>32</sup>.

Secondo vari autori, fra cui lo stesso Mbembe, oggi che l’emergenza ambientale porta a leggere molti conflitti come legati a un problema di “abitabilità planetaria” (“planetary habitability”), il concetto stesso di agency andrebbe esteso anche ai soggetti non-umani: “To be a subject is no longer to act autonomously in front of an objective background, but to share agency with other subjects that have also lost their autonomy”<sup>33</sup>. Scrive ancora Mbembe:

[...] that matter has morphogenetic capacities of its own and does not need to be commanded into generating form. It is not an inert receptacle for forms that come from the outside imposed by an exterior agency. This being the case, the concept of agency and power must be extended to non-human nature and conventional understandings of life must be called into question<sup>34</sup>.

Il tema della “relazionalità” – teorizzato da molte autrici ecofemministe – è un tema presente in varie tradizioni del pensiero decoloniale, basti pensare al poeta e scrittore Edouard Glissant; ma è presente anche in molte filosofie indigene, di cui l’ecofemminismo è storicamente debitore – tanto da spingere recentemente molte autrici verso il bisogno di decolonizzarne assunti e metodologie<sup>35</sup>. Importanti con-

<sup>31</sup> Per una lettura critica del concetto di “agency” si vedano fra gli altri: Kalpana Wilson, *From Missionaries to Microcredit? “Race”, Gender and Agency in Neoliberal Development*, in Nalini Visvanathan, Lynn Duggan, Nan Wiegersma, Laurie Nisonoff (eds), *The Women, Gender & Development Reader*, Zed Books, London 2011, pp. 99-102; Kalpana Wilson, *Race, Racism and Development: Interrogating History, Discourse and Practice*, Zed Books, London 2012; Sumi Madhok, Anne Phillips, Kalpana Wilson (eds), *Gender, Agency and Coercion*, Palgrave Macmillan, London 2013; Sumi Madhok, *Rethinking Agency: Developmentalism, Gender and Rights*, Routledge, New Delhi 2013; Lynn M. Thomas, *Historicising Agency*, “Gender & History”, 28, 2016, pp. 324-339.

<sup>32</sup> Achille Mbembe, *Per un’ecologia della riparazione*, <https://www.labottegadelbarbieri.org/per-unecologia-della-riparazione/>, 23 dicembre 2020 (ultima consultazione: 16 marzo 2024).

<sup>33</sup> Achille Mbembe, *Planetary Entanglement*, in *Out of the Dark Night. Essays on Decolonization*, Columbia University Press, New York 2021, p. 27.

<sup>34</sup> Ivi, p. 26.

<sup>35</sup> Per approfondire la questione si vedano fra gli altri: Soumaya Mestiri, *Décoloniser le féminisme: une approche transculturelle*, Vrin, Paris 2016; Verónica Schild, *Los feminismos en América Latina*, “New Left Review”, 96, 2016, pp. 63-79; Macarena Gómez-Barris, *The Extractive Zone. Social Ecologies and Decolonial Perspectives*, Duke University Press, Durham 2017; Andrea Sempértegui, *Decolonizing the Anti-Extractive Struggle: Amazonian Women’s Practices of Forest-Making in Ecu-*

tributi in questo senso cominciano ad apparire, in verità, già alla fine degli anni novanta, con lavori come *Ecofeminist Natures: Race, Gender, Feminist Theory and Political Action* di Noël Sturgeon<sup>36</sup> o *The Spirit of Regeneration: Andean Culture Confronting Western Notions of Development* di Frédérique Apffel-Marglin.<sup>37</sup> Per lo scrittore keniano Ngũgĩ wa Thiong'o, decolonizzare significa vedere con chiarezza noi stessi ma sempre in relazione con gli altri soggetti, compresi quelli non-umani. Potremmo dire anche, per riprendere di nuovo Mbembe, sentirsi parte di quella *deep history* che gli umani condividono in varie forme con altre entità e specie viventi. Impossibile non sentire in questo anche gli echi anche della riflessione eco-teologica *black*, come quella di Melanie Harris, che riprende il concetto di *womanism* coniato da Alice Walker in lavori come *Ecowomanism. African-American Women and Earth-Honoring Faiths* (2017).

Possiamo, quindi, pensare la crisi ecologica anche come un problema di conoscenza? Abbiamo difficoltà a “sentire” la crisi ambientale perché sono i nostri modelli di conoscenza a essere in crisi? Saremmo più capaci di leggere gli attuali scenari in crisi se pensassimo la materia come animata? Sono le domande che si è posta l'antropologa Elena Bogleux, in un articolo di riflessione sull'utilità di una conoscenza capace di includere componenti empatiche e visive; dal momento, scrive Bogleux, che “vacillano le nostre capacità di fare conoscenza di quello che cogliamo solo in modo empatico, e quelle di utilizzare come conoscenza ciò che conosciamo, cogliamo e intuiamo solo attraverso una sensazione”<sup>38</sup>. Commentando la tesi sostenuta da Clive Hamilton a proposito del “valore della natura”, nel suo libro *L'economista mistico*, l'autrice nota come molta parte della nostra conoscenza *della e sulla* natura sia di fatto considerata inutile nell'attribuzione di valore (economico).

Se il buon-stare non vale niente [Hamilton 2012: 126] nei termini grezzi dell'attribuzione di valore economico, è come se l'intuizione di conoscenza (visiva, empatica, sincrona) che abbiamo avuto la rigettassimo senza farne esperienza. Buttiamo via una grande quantità di conosciuto, diminuendo di fatto l'accuratezza e la profondità della percezione già avvenuta. [...] L'immedesimazione con la molecola di ozono, il dispiacere provato per la specie estinta che non abbiamo mai visto, sono forse forme oblique attraverso cui si esprime una emotività ripiegata su se stessa, che non riesce ad uscire, a divenire conoscenza utile, riconosciuta e come tale, comunicabile? Forse si tratta di tentativi iniziali e goffi, di slanci ipotetici verso modalità della conoscenza composite, eterogenee, fatte di materia e di emozione allo stesso tempo?<sup>39</sup>

Bogleux non fa riferimento nel suo articolo all'ecofemminismo. Tuttavia, se si guarda nuovamente alle *genealogie* di questa corrente filosofica radicale, simili domande appaiono formulate in molti testi degli anni Settanta. Anzi, anche rileggendo molti testi di autrici non ascrivibili all'ecofemminismo ma che ne hanno

---

dor, “Journal of International Women's Studies”, XXI, 7, 2020, pp. 122-138, <https://vc.bridgew.edu/jiws/vol21/iss7/10>.

<sup>36</sup> Noël Sturgeon, *Ecofeminist Natures: Race, Gender, Feminist Theory and Political Action*, Routledge, New York 1997.

<sup>37</sup> Frédérique Apffel-Marglin, *The Spirit of Regeneration: Andean Culture Confronting Western Notions of Development*, Palgrave Macmillan, London 1998.

<sup>38</sup> Elena Bogleux, *Incertezza e cambiamento climatico*, “EtnoAntropologia”, 5 (1) 2017, p. 91.

<sup>39</sup> *Ibidem*.



alimentato la riflessione, molte inquietudini oggi all'attenzione appaiono chiaramente avvertite (anche quando non tematizzate). Il rapporto esplicito tra femminismo ed ecologia è stato preceduto da molte donne impegnate nel campo della ricerca scientifica e che hanno offerto un contributo decisivo per gli studi contemporanei nella biologia e nella medicina. Così come è stato preceduto da voci di donne scrittrici, poetesse, naturaliste; come la scrittrice nordamericana Mary Hunter Austin, nei cui racconti riecheggia quell'idea di interconnessione fra umani, non-umani e natura in seguito tematizzata dall'ecofemminismo, e maturata in Austin grazie al legame con il deserto del Mojave. Come scrive Bruna Bianchi:

Lo stesso senso profondo di interconnessione tra tutte le forme di vita che risuona negli scritti di Mary Austin, la stessa consapevolezza che solo le esperienze soggettive e la soggettività delle storie potevano superare una visione meccanicistica della natura pervadono le opere di numerose naturaliste e scrittrici apparse tra Ottocento e Novecento. Esse presentarono la natura, i boschi, gli animali, le rocce, il mare, non come realtà inanimate e inconsapevoli, bensì come soggetti vivi, presenze spirituali con un loro proprio linguaggio, un linguaggio non delle parole, ma “delle cose”<sup>40</sup>.

Molte importanti autrici ecofemministe contemporanee, come Val Plumwood e Greta Gaard, devono molto a quelle voci, a cui spesso hanno attinto per nutrire la riflessione sulla inseparabilità della materia e della vita, e sulla necessità di giungere a una nuova forma di conoscenza capace di cogliere le connessioni tra le sfere del sapere, in relazione con la materialità dei processi. I lavori della filosofa australiana Val Plumwood, in particolare, hanno gettato le basi per la denuncia da una prospettiva ecofemminista di come il pensiero scientifico occidentale abbia gradualmente marginalizzato ogni forma di sapere non strumentale<sup>41</sup>.

Per tornare al tema dell'agency (non solo più solo umana?), oggi numerosi autori e autrici riflettono in chiave critica sulle conseguenze della agency umana sulla larga scala. Generando effetti spesso irreversibili, l'agency umana sembra, infatti, trascendere i limiti del soggetto. La teorica femminista Donna Haraway ha riformulato il concetto su larga scala da una prospettiva neomaterialista, utilizzando la metafora dei virus per mostrare la distruttività dell'agire umano: infinitamente piccolo ma enormemente distruttivo<sup>42</sup>. Il concetto chiave nel pensiero di Haraway è, tuttavia, quello di *reti*: l'autrice invita a pensare le ecologie come reti di parentele dove l'umano e il non umano risultano inestricabilmente legati<sup>43</sup>. Comprendere le interconnessioni implica assumere una prospettiva centrata sulla interdipendenza (o, potremmo dire, relazionalità), sul senso di responsabilità nei confronti del disastro ecologico – in un mondo caratterizzato da una diffusa irresponsabilità ambientale –

<sup>40</sup> Bruna Bianchi, *Introduzione*, in Bianchi, Casafina (a cura di), *Oltre i confini*, op. cit., p. 40. Si veda la recente pubblicazione dell'antologia di Mary Austin, *La terra delle piogge rare*, prefazione di Bruna Bianchi, traduzione di Teresa Bertuzzi, Nova Delphi Libri, Roma 2023.

<sup>41</sup> Val Plumwood, *Feminism and the Mastery of Nature*, Routledge, New York 1993.

<sup>42</sup> Donna Haraway, *Anthropocene, Capitalocene, Plantationocene, Chthulucene: Making Kin*, “Environmental Humanities”, 6, 2015, pp. 159-165 (pubblicato in Italia dalla rivista “Euronomad”).

<sup>43</sup> Donna Haraway, *Anthropocene, Capitalocene, Plantationocene, Chthulucene: Making Kin*, op. cit. Si veda anche il volume: *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*, Duke University Press, Durham 2016.

pensando gli esseri umani dentro una rete di appartenenze e reciprocità<sup>44</sup>. Tuttavia, come sottolinea un'altra autrice fondamentale nella riflessione femminista, Judith Butler, riconoscere l'interdipendenza non è di per sé garanzia di convivenza non-violenta, però sì una condizione necessaria per tendere verso di essa<sup>45</sup>.

Una inquietudine presente fin da subito nella riflessione ecofemminista ed eco-pacifista è stata, naturalmente, quella legata al militarismo e alla guerra<sup>46</sup>. Già nella *Dichiarazione della manifestazione delle donne al Pentagono* del 1981 – definita da Bruna Bianchi come il primo manifesto dell'ecofemminismo, elaborato in occasione di uno dei momenti fondativi per il movimento ecofemminista e per il pacifismo femminista<sup>47</sup> – appare chiaramente espressa la consapevolezza di un diverso impatto delle sperimentazioni militari sulla base di precise gerarchie (razziali, di classe, di genere): “Le terre occupate dai nativi americani sono state trasformate in macerie, allo scopo di ampliare i depositi nucleari. L'uranio del Sudafrica, necessario all'impresa nucleare, arricchisce la minoranza bianca e incoraggia il sistema viziato dell'oppressione razzista e della guerra”<sup>48</sup>. Le sperimentazioni nucleari condotte dagli Stati Uniti – dentro e fuori gli Stati Uniti stessi: nelle isole del Pacifico, nel Nevada tra il 1951 e il 1962, i rifiuti radioattivi generati dall'estrazione dell'uranio nelle terre degli indiani Navajo – o da altri paesi come Francia e Gran Bretagna – con l'estrazione dell'uranio nelle miniere africane, specialmente in Congo – fornirono già allora spunti e materiali per lo studio e la denuncia di simili fenomeni. L'attenzione alle conseguenze ambientali del militarismo incoraggiò un vero e proprio filone di studi, erede, anche in questo caso, come spiega Catia Confortini, di una lunga tradizione di riflessione sui legami fra micro-violenze e violenze strutturali legate al settore militare, in particolare alle politiche nucleari, grazie anche alle attività di numerose organizzazioni di donne e femministe<sup>49</sup>. Le proteste antinucleari hanno rappresentato storicamente il principale affluente dell'ecofemminismo, un impegno che è andato nel tempo ampliandosi anche di prospettive nuove, come quella attenta a mettere in luce le intersezioni di genere e gerarchie coloniali nel mantenimento e nella contestazione dell'ordine nucleare, tema fino a qualche anno fa poco presente nella produzione accademica sul tema dell'attivismo femminista antinucleare<sup>50</sup>.

<sup>44</sup> Donna Haraway, *Seguir con el problema. Generar parentesco en el Chthuluceno*, Consonni, Bilbao 2019.

<sup>45</sup> Judith Butler, *The Force of Non-Violence. An Ethico-political Bind*, Verso, New York 2020.

<sup>46</sup> Per un'analisi dei rapporti tra femminismo, pacifismo ed ecologismo in prospettiva storica si veda il volume già citato a cura di Bianchi e Casafina (2021).

<sup>47</sup> Bruna Bianchi, *Rachel Carson. Alle origini dell'ecofemminismo*, in Bianchi, Casafina (a cura di), *Oltre i confini*, op. cit., p. 141. Si veda nella stessa antologia il saggio di Benedikte Zitouni *Distruzione planetaria, ecofemministe e politiche di trasformazione nei primi anni '80*, pp. 143-169.

<sup>48</sup> Dichiarazione delle Donne al Pentagono, in Grace Paley, *L'importanza di non capire tutto*, Einaudi, Torino 2007, pp. 145-146.

<sup>49</sup> Catia Confortini, *Introduction*, in *Disarming Women*, “DEP. Deportate, esuli, profughe”, 41-42, 2020, p. 1.

<sup>50</sup> Si vedano a questo proposito i lavori di Runa Das sulle proteste delle donne indiane contro gli esperimenti nucleari: *A Post-Colonial Analysis of India-United States Nuclear Security: Orientalism, Discourse, and Identity in International Relations*, in “Journal of Asian and African Studies”, LII, 6,



Come scrive Gwyn Kirk, importante autrice ecofemminista, tra le fondatrici dell'International Women's Network Against Militarism – di lei la rivista ha pubblicato nel numero 49/2022 il saggio *Feminists Opposing Militarism: Creating Cultures of Life and Connectedness* – oggi le economie contemporanee includono la guerra per la terra, contro le comunità indigene, e varie forme di violenza strutturale.<sup>51</sup> Inoltre, oggi la guerra è una delle principali cause della crisi ambientale, e uno dei principali fattori dell'aggravamento del riscaldamento globale, in quanto causa diretta dell'aumento esponenziale delle emissioni.

Oltre a ciò, incalcolabili sono le conseguenze della militarizzazione e della guerra in materia di diritti umani, con ulteriori preoccupanti sviluppi, quale il sempre maggiore utilizzo di società private nei conflitti, come si legge in un paper del 31 agosto 2023 prodotto dall'Analysis and Research Team (ART) del Consiglio dell'Unione Europea.

The ambiguity of the status of PMCs can sometimes lead to the conclusion of immunity agreements between PMCs and the contracting states. All this serves to generate a sense of impunity for some PMCs who feel that they can operate with little regard for human rights violations and other war crimes<sup>52</sup>.

Su tutti questi temi l'ecofemminismo ha, fin dalla sua apparizione come movimento antinucleare, fornito un contributo significativo, per quantità e qualità degli interventi. Anche la riflessione femminista sulle armi, il militarismo e la guerra ha da tempo gettato le basi di un dibattito che negli anni è andato arricchendosi di nuove voci e prospettive<sup>53</sup>. Come scrive Tarja Väyrynen:

Il pensiero ambientale femminista ha sempre anticipato i tempi nelle sue discussioni sulle crisi ecologiche e sulle forme di violenza che hanno origine nell'antropocentrismo e nell'azione umana. Ha un lungo trascorso nel rilevare le connessioni tra militarismo, violenza ambientale e disuguaglianze di genere. Recentemente sono emerse voci pacifiste che ci invitano a estendere le intenzioni e le azioni pacifiste a tutti gli esseri senzienti.

---

2017, pp. 741-759; *Broadening the Security Paradigm: Indian Women, Antinuclear Activism, and Visions of a Sustainable Future*, in "Womens Studies International Forum", XXX, 1, 2007, pp. 1-15. Si vedano inoltre: Shampa Biswas, *Nuclear Desire: Power and the Postcolonial Nuclear Order*, University of Minnesota Press, Minneapolis 2014; Anne Sisson Runyan, *Disposable Waste, Lands and Bodies Under Canada's Gendered Nuclear Colonialism*, "International Feminist Journal of Politics", XX, 1, 2018, pp. 24-38; Catherine Eschle, *Feminism and Peace Movements: Engendering Anti-Nuclear Activism*, in Tarja Väyrynen, Élise Féron, Swati Parashar, Catia C. Confortini (eds), *Routledge Handbook of Feminist Peace Research*, New York 2020; *Razzismo, colonialismo e solidarietà transnazionale nell'attivismo femminista antinucleare*, in Bianchi, Casafina (a cura di), *Oltre i confini*, op. cit., pp. 289-302; Catia C. Confortini, *Introduction*, in "DEP-Deportate, Esuli, Profughe", n. 41-42, 2020. Si veda anche il capitolo scritto da Catia C. Confortini e Annick T.R. Wibben nel volume *Gender Matters in Global Politics. A Feminist Introduction to International Relations*, a cura di Laura J. Sheperd e Caitlin Hamilton, Routledge, London 2022 (3° ed.).

<sup>51</sup> Gwyn Kirk, Margo Okazawa-Rey (eds.), *Neoliberalism, Militarism, and Armed Conflict*, Special Issue, "Social Justice", 27(4), 2000.

<sup>52</sup> Analysis and Research Team (ART)-Research Paper, *The Business of War – Growing Risks from Private Military Companies*, <https://www.consilium.europa.eu/media/66700/private-military-companies-final-31-august.pdf>, 31 agosto 2023 (ultima consultazione il 28 febbraio 2024).

<sup>53</sup> Per un'ampia e dettagliata panoramica è d'obbligo il rimando al già citato *Routledge Handbook of Feminist Peace Research*, op. cit. Si veda anche il recente volume di Tarja Väyrynen, Élise Féron, *Feminist Peace Research. An Introduction*, Routledge, London 2024.

I lavori di Gwyn Kirk, ad esempio, hanno messo in evidenza la creazione di comunità politiche transnazionali contro la guerra – come l’International Women’s Network Against Militarism – e, al di là dell’impegno pacifista, l’analisi intersezionale del militarismo che questi movimenti portano avanti ormai da molti anni. Ad esempio, nel caso degli esperimenti nucleari e della presenza militare nell’Asia Pacifico. Le partecipanti al Women’s Network Against Militarism condividono le rispettive esperienze su come la militarizzazione dei territori ha contribuito a militarizzare anche le loro esistenze, traducendo la rabbia in uno sforzo collettivo per mobilitare la resistenza locale contro le strutture di potere militarizzate nella regione Asia Pacifico, a Porto Rico e negli Stati Uniti.

The International Women’s Network uses the term antimilitarism rather than peace to emphasize our oppositional stance to the military buildup in the Asia-Pacific region and the governments that support and foster it. Similarly, most local groups in the network do not call themselves peace women, also a strategic choice that varies with context<sup>54</sup>.

Il resoconto di Gwyn Kirk sulle sue esperienze con il movimento delle donne per la pace di Greenham Common<sup>55</sup> – un altro momento storico fondativo del pacifismo femminista – offre uno spaccato sulla prospettiva di insider-outsider che collega l’impegno individuale all’analisi di macrolivello. Il suo lavoro nell’attivismo femminista transnazionale deve molto, come spiega lei stessa, a quelle esperienze.

Greenham was a heart through which many women circulated, contributing in ways that made sense to them, making connections among issues, and learning on the go. The Greenham movement provided a powerful context in which women were emboldened to speak out [...]. The peace camp was also an experiment in collective living, a place of change and flux where women came and went and adopted new ideas or identities. Gradually, many women developed a more intersectional analysis, though no one used this term back then. Women at the peace camp remained focused on stopping the deployment of cruise missiles while recognizing that militarism is connected to many other issues. Although there were ups and downs, arguments, and some serious differences of opinion over the years, Greenham was successful because it was a women’s movement<sup>56</sup>.

The Greenham movement provided a political home for me for several years. I learned about connections between interpersonal violence and the international violence of militarism. I was inspired by the creativity of women’s activism and the community I found in this movement. Years later, living in the United States, I brought some of this experience to a new project. Network members strive to create relationships that are mutually respectful and democratic and to make decisions collectively. From the beginning, we decided not to use only English at

<sup>54</sup> Kirk op. cit., pp. 29-30.

<sup>55</sup> Nell’agosto del 1981 un gruppo composto da decine di donne, uomini e bambini iniziò una marcia da Cardiff (South Gales) fino alla base aerea statunitense a Greenham Common, per protestare contro l’installazione di missili cruise nella base. Da lì nacque l’esperienza del *Greenham Common Women’s Peace Camp*, un’azione non violenta promossa dalle donne e destinata a gettare le basi del movimento femminista antimilitarista. Vedi: <https://gwynkirk.net/resource-list-gc>. Sui campi di protesta e la loro relazione con il femminismo vedi il recente volume curato Catherine Eschle e Alison Bartlett, *Feminism and Protest Camps. Entanglements, Critiques and Re-Imaginations*, Bristol University Press, 2023.

<sup>56</sup> Gwyn Kirk, *Why Women?*, in “Social Justice”, 27(4), 2000, p. 25. Si veda anche Gwyn Kirk, *Greenham Women Everywhere, Gendered Lives: Intersectional Perspectives*, Oxford University Press, 2019, 7th ed.).

international meetings, as many women activists in the Asia-Pacific region are not fluent in English. The network includes a number of dedicated interpreters/translators who see this as vital political work. [...] Even with the best intentions, it can be difficult to avoid generating the same power hierarchy among us as exists among our nations, given prevailing economic, military, and political inequalities. This has prompted network members to think about what it means to decolonize solidarity<sup>57</sup>.

Una solidarietà *politica* transnazionale che, nel solco tracciato dalla prassi femminista transnazionale<sup>58</sup>, si regge su forme di alleanza all'interno delle quali le asimmetrie e le disuguaglianze possono essere criticate.

We are conscious of differences among network country groups: unequal financial resources, the differential buying power of our local currencies, the ease or difficulty of obtaining visas for international travel, and the personal and political stakes in each context for women to engage in and be identified with this activism. Despite complex inequalities among our nations, vast geographic distances, and differences of language and culture, we see ourselves as sharing a "common context of struggle," a term introduced by Chandra Talpade Mohanty (2003) in discussing the possibility of feminist solidarity across different groups<sup>59</sup>.

Numerosi esempi mostrano la creatività dei movimenti delle donne nelle proteste contro le armi nucleari e nella creazione di coalizioni antimilitariste radicate nelle realtà locali ma organizzate a livello transnazionale. La questione delle disuguaglianze e della riproposizione delle gerarchie all'interno dei network è un tema più recente, come si è detto, ma in crescita, con all'attivo contributi importanti, come quello di Kelly Coogan Gehr's, *The Geopolitics of War and Narratives of Inclusion: Excavating a Feminist Archive* (2011), e *Second War, Second Sex: Socialist Women's Activism and Global Solidarity During the Cold War* (2019) di Kristen Ghodsee, in cui l'autrice ha analizzato i limiti delle alleanze politiche transnazionali durante gli anni della Guerra Fredda.

Uno dei momenti di coronamento dell'impegno pacifista a livello globale è stata, com'è noto, la Risoluzione 1325 del Consiglio di Sicurezza delle Nazioni Unite su donne, pace e sicurezza. Uno studio dell'International Peace Institute su 182 accordi di pace firmati tra il 1989 e il 2011 ha rilevato che l'inclusione delle donne nei processi di pace aumenta le probabilità che gli accordi durino<sup>60</sup>. Cora Weiss ha sottolineato l'importanza della Risoluzione 1325, che ha segnato un cambiamento importante nella comprensione internazionale della natura complessa e della dimensione di genere dei conflitti. Il caso della Colombia, dove nel 2016 è stato firmato uno storico accordo di pace dopo oltre mezzo secolo di conflitto armato interno, illustra molti di questi aspetti, fornendo al contempo elementi nuovi per una riflessione ad ampio raggio sul tema della partecipazione delle donne nei negoziati

<sup>57</sup> Gwyn Kirk, *Why Women?*, in "Social Justice", 27(4), 2000, p. 27.

<sup>58</sup> Grewal Inderpal, Caren Kaplan, *Postcolonial Studies and Transnational Feminist Practices*, "Jouvert: A Journal of Postcolonial Studies", 5(1), 2000, <https://english.chass.ncsu.edu/jouvert/v5i1/grewal.htm>.

<sup>59</sup> Kirk, op. cit. p. 33.

<sup>60</sup> Nancy Lindborg, *The Essential Role of Women in Peace Building*, US Institute for Peace, November 20, 2017, [www.usip.org/publications/2017/11/essentialrole-women-peacebuilding](http://www.usip.org/publications/2017/11/essentialrole-women-peacebuilding).

di pace e nella implementazione della pace in contesti di post-conflitto<sup>61</sup>. Non è un caso che a novembre dello scorso anno proprio la capitale colombiana abbia ospitato il primo Encuentro Internacional de Diplomacia Feminista por la Paz (Bogotá, 28-30 novembre 2023).

Oggi i rapporti del SIPRI (Istituto Internazionale di Ricerche sulla Pace di Stoccolma) documentano un continuo aumento delle spese militari a livello globale, con un'ulteriore accelerazione nei prossimi dieci anni anche degli arsenali nucleari, come riporta il rapporto annuale dell'Istituto uscito a giugno del 2022. Le conseguenze più gravi di tali sviluppi sono sicuramente quelle riscontrabili in materia di violazione dei diritti umani. Ma, oltre che stimolo per dibattiti e riflessioni – senza le quali sarebbe se non impossibile sicuramente più difficile comprendere e spiegare, oltre che immaginare, un cambiamento possibile – la realtà della crisi ambientale appare sempre di più come una drammatica realtà per milioni di uomini e donne in varie regioni del mondo. A questo proposito, un altro tema che va considerato è sicuramente il problema dei rifugiati e dei profughi ambientali. Un rapporto pubblicato lo scorso anno dal Centro di Documentazione sui Conflitti Ambientali (CDCA)/A Sud spiega come, nella maggior parte dei casi, le violenze strutturali e i conflitti ambientali si sovrappongono e spesso si confondono nel generare e/o prolungare la condizione degli sfollati interni<sup>62</sup>. Il problema non è nuovo ma negli ultimi anni ha registrato un drammatico aumento. Secondo i dati contenuti nel *Global Report on Internal Displacement* (GRID 2023), nel 2022 sono stati circa 32,6 milioni gli sfollati interni a seguito di disastri ambientali (p. III). Lo sfollamento interno è un fenomeno globale, si legge nel *Report*, ma quasi tre quarti degli sfollati interni del mondo (IDP) vivono in 10 paesi: Siria, Afghanistan, Repubblica Democratica del Congo (RDC), Ucraina, Colombia, Etiopia, Yemen, Nigeria, Somalia e Sudan. In paesi come Filippine, Madagascar e Sud Sudan, ripetuti disastri e situazioni di conflitto hanno costretto le persone a fuggire ripetutamente, prolungando lo sfollamento (p. 6). Per il futuro le stime parlano di circa 250 milioni di persone costrette a lasciare il luogo in cui vivono a causa degli effetti dell'emergenza climatica. Secondo il citato *Global Report on Internal Displacement*, la vulnerabilità ambientale determinata dai cambiamenti climatici è destinata ad aumentare nel tempo, coinvolgendo un numero sempre maggiore di persone esposte a shock climatici in varie zone del mondo.

The 2022 monsoon season brought record-breaking rainfall that affected 33 million people across Pakistan. Floods triggered 8.2 million internal displacements, making it the world's largest disaster displacement event in the last ten years. At the peak of the monsoon in August, around 85,000 km<sup>2</sup> of land, the equivalent of ten per cent of the country, was flooded.

<sup>61</sup> Si vedano fra gli altri: Gómez Vargas Alix B. et al., *Reflexiones sobre la implementación del acuerdo de paz desde enfoques de género: una mirada a los avances normativos de la reforma rural integral y la participación de las mujeres*, Universidad de Antioquia, Medellín 2021; Sara Guarracino, *El impacto de la Resolución 1325 de Naciones Unidas y la perspectiva de las mujeres en el proceso de paz en Colombia*, "Análisis Jurídico-Político", 4(8) 2022; Catalina Ruiz Navarro, *¿Una paz feminista en Colombia?*, <https://mx.boell.org/es/2020/02/12/una-paz-feminista-en-colombia>. Si vedano anche i materiali presenti sul sito della Ruta Pacífica de Mujeres: <https://rutapacifico.org.co/wp/>.

<sup>62</sup> *Crisi ambientali e migrazioni forzate. Persecuzioni climatiche* (2023), a cura di Salvatore Altiero e Maria Marano, 2023.

The water took months to recede and caused direct damage and economic losses put at around \$30 billion, ushering in the country's worst humanitarian crisis in decades<sup>63</sup>.

Questa la situazione fotografata dal rapporto per il 2022:

71.1 million people were living in internal displacement worldwide at the end of 2022, a 20 per cent increase in a year and the highest number ever recorded.

60.9 million internal displacements, or movements, were recorded during the year, 60 per cent more than in 2021 and also the highest figure ever.

The number of displacements associated with conflict and violence nearly doubled to 28.3 million. The war in Ukraine triggered 16.9 million, the highest figure ever recorded for any country.

The La Niña weather phenomenon persisted for a third consecutive year, leading to record levels of flood displacement in countries including Pakistan, Nigeria and Brazil. It also fuelled the worst drought on record in Somalia, Ethiopia and Kenya, triggering 2.1 million movements.

In uno studio sull'impatto della militarizzazione sui diritti dei popoli indigeni, redatto dal Meccanismo di esperti sui diritti dei popoli indigeni delle Nazioni Unite in conformità alla risoluzione 33/25 del Consiglio dei diritti umani, si legge quanto segue:

Dumping of hazardous wastes, particularly at military sites, leaves intergenerational scars on Indigenous Peoples. Exposure to toxics presents short- and long-term effects on their life and health. Decades of waste disposal on or near Indigenous land impacts on interconnected waterways and food sources. Abandoned military facilities leave materials including fuels, polychlorinated biphenyls, metals from heavy equipment, energy generators, oil containers and even radioactive waste buried on site<sup>64</sup>.

Sempre lo stesso documento riporta che, nell'Artico, le comunità indigene sono esposte alle minacce che derivano dallo scongelamento del permafrost, che incapsula strati di sostanze tossiche. A Camp Century, tonnellate di rifiuti tossici, tra cui policlorobifenili e materiale radioattivo, che si trovano sotto la calotta di ghiaccio nel nord-ovest della Groenlandia, potrebbero essere esposti a causa dei cambiamenti climatici e del conseguente scongelamento del permafrost<sup>65</sup>. Per quanto riguarda le conseguenze sulla vita di donne e bambine, possiamo leggere:

---

<sup>63</sup> GRID 2023, p. 69. Sull'impatto del cambiamento climatico nei paesi dell'Asia meridionale, in particolare Pakistan, India, Nepal e Bangladesh vedi Asha Hans, Nitya Rao, Anjal Prakash, Amrita Patel (eds.), *Engendering Climate Change. Learnings from South Asia*, Routledge, London and New York 2021.

<sup>64</sup> OHCHR, *Impact of Militarization on the Rights of Indigenous Peoples – Study by the Expert Mechanism on the Rights of Indigenous Peoples*, A/HCR/54/52, 08 August 2023, <https://www.ohchr.org/en/documents/studies/ahrc5452-impact-militarization-rights-indigenous-peoples-study-expert-mechanism>, p. 13.

<sup>65</sup> OHCHR, *Impact of Militarization on the Rights of Indigenous Peoples – Study by the Expert Mechanism on the Rights of Indigenous Peoples*, op. cit. Si veda anche: *The Impact of Toxic Substances on the Human Rights Indigenous Peoples – Report of the Special Rapporteur on the Implications for Human Rights of the Environmentally Sound Management and Disposal of Hazardous and Wastes*, A/77/183, 28 July 2022, <https://www.ohchr.org/en/documents/thematic-reports/a77183-impact-toxic-substances-human-rights-indigenous-peoples-report>.

The militarization of and conflict over Indigenous land has led to the sexual assault, gang rape, sexual enslavement and killing of Indigenous women and girls in India, Kenya, Myanmar, Nepal, the Philippines, Thailand and Timor-Leste. In Panama, Indigenous women fear sexual assault from military members stationed in their territory to prevent drug trafficking from neighbouring Colombia. 120 The Special Rapporteur on the rights of Indigenous Peoples has noted that because women and girls are primarily responsible for gathering food, fuel, water and medicine, they are exposed to risks of sexual violence by militarized security forces, park rangers and law enforcement officers.

Lo studio riporta altri due casi emblematici delle conseguenze della militarizzazione nei territori indigeni. Nel 2017 a Standing Rock, negli Stati Uniti, l'impresa privata TigerSwan ha collaborato con forze paramilitari, esercito e polizia locale per reprimere le proteste contro la costruzione dell'oleodotto Dakota Access. In Guatemala, sono 250.000 le persone assunte come guardie private da proprietari terrieri, imprese minerarie, proprietari di parchi privati e piantagioni<sup>66</sup>. Nonostante le molteplici conseguenze derivate dalla militarizzazione dei territori indigeni, si legge nel documento che l'aumento significativo della militarizzazione è collegato anche all'estensione delle aree protette e della maggiore attenzione alla biodiversità: "Indigenous territories may become increasingly militarized in response to the 30 by 30 target, under the Convention on Biological Diversity, to protect 30 per cent of the planet by 2030. Protected areas often feature heavy policing, with national wildlife services and local government rangers patrolling the protected areas, including those in Indigenous territories"<sup>67</sup>.

Su tutti questi temi è da tempo impegnata un'ampia parte del dibattito femminista, con un'attenzione ai problemi del militarismo, della pace, della giustizia ambientale e climatica, da una prospettiva che vuole portare alla luce i nessi tra le forme di oppressione: non solo quelli che legano concretamente le modalità e i livelli della violenza ma anche quelli che agiscono a livello simbolico, nelle costruzioni di senso, nelle elaborazioni teoriche, nei modelli di conoscenza, nelle premesse che "giustificano" e nei discorsi che separano e inferiorizzano, indispensabili al mantenimento di precise gerarchie di potere. Chi, come e cosa permette a queste gerarchie di funzionare: a questo l'ecofemminismo ha provato a dare delle risposte, variamente formulate a seconda del posizionamento delle autrici, dell'orientamento disciplinare, del contesto di enunciazione. Tuttavia rimane una premessa di fondo, quella di una inevitabile interconnessione tra i soggetti (non più soltanto umani) e gli ambienti di vita, così come tra i meccanismi di oppressione. A questa riflessione, tutt'altro che conclusa, anzi più che mai aperta, l'ecofemminismo – termine che non esaurisce la pluralità di approcci e interpretazioni – ha saputo offrire domande, angolazioni, provocazioni, modi nuovi di intendere gli equilibri fra esseri viventi, offrendo argomenti per ripensare le dinamiche oppressive non isolandole, bensì inserendole dentro trame più complesse, a partire dallo sfruttamento del pianeta; of-

<sup>66</sup> OHCHR, *Impact of Militarization on the Rights of Indigenous Peoples – Study by the Expert Mechanism on the Rights of Indigenous Peoples*, op. cit.

<sup>67</sup> Ivi, p. 6. Si veda anche: *UN Plan to Protect 30 Percent of The Planet by 2030 Could Displace Hundreds of Millions, NGOs and Experts Warn*, 2020, <https://minorityrights.org/2020/09/02/convention-on-biodiversity/>.

frendo basi teoriche e visioni d'insieme a supporto della possibilità di riconvertire il *potere* di distruggere in *potere* di cambiamento.

Next, we turn to the defense, remaking, and creation of ecologies that are articulated within complex territories, as rooted networks that constitute multiple and interconnected worlds of distinct knowledges and lived experiences. When so many of the emergent ecologies of the planet are being subjected to an extractivist onslaught of unprecedented proportions, defense becomes a prerequisite for ecological survival of humans and other beings in place and across places. These efforts, we argue, could be understood as part of emancipatory emergent ecologies that are care-focused and life affirming<sup>68</sup>.

---

<sup>68</sup> Diana Ojeda, Padini Nirmal, Dianne Rocheleau, Jody Emel, *Feminist Ecologies*, op. cit., p. 158.



---

# Pacifismo ecologico femminista e cura nell'Antropocene<sup>1</sup>

---

di

Tarja Väyrynen\*

**Abstract:** The shared materiality of all living entities on the planet and their connectivity becomes an invitation to rethink pacifism to explore new forms of being in the world. This paper explores how we can think about the environment, violence, and pacifism when the older conceptions of violence do not capture all of its complex and interrelational features in the Anthropocene. Feminist new materialism moves away from anthropocentrism and offers an alternative trajectory for thinking about the environment and practising pacifism in light of environmental, slow, and epistemic violence. As a radical theory and practice, feminist environmental pacifism makes visible the violent socio-political complexities of human–nature connections and suggests caring about earthly co-existence with all beings.

## Introduzione

In un mondo afflitto dallo scioglimento delle calotte glaciali, dai corsi d'acqua inquinati, dalla deforestazione e dall'ampia perdita di specie, le alterazioni ambientali hanno un grande potenziale di guerra, conflitti violenti e nuove forme di violenza. Nell'Antropocene, segnato dall'impatto significativo dell'uomo sui processi geologici, biotici e planetari, i processi naturali si intrecciano alle forze storiche, politiche, economiche e sociali. Nello spirito del neomaterialismo femminista, sostengo che la nuova epoca richiede nuovi modi di pensare e visioni di pratiche scientifiche e politiche di pacifismo, poiché gli intrecci tra gli esseri umani e la natura richiedono nuove modalità di conoscenza e azione. L'Antropocene

---

<sup>1</sup> Il saggio di Tarja Väyrynen, *Feminist Ecological Pacifism and Care in the Anthropocene* è stato pubblicato in "Journal of Pacifism and Nonviolence", 1, 2023, pp. 91-103, [https://brill.com/view/journals/jpn/1/1/article-p91\\_007.xml](https://brill.com/view/journals/jpn/1/1/article-p91_007.xml). Ringraziamo l'autrice per averci concesso il permesso a tradurlo. La traduzione è di Serena Tiepolato.

\* Tarja Väyrynen is a Professor in Peace and Conflict Research at the Tampere Peace Research Institute (TAPRI). She has a research profile which includes such themes as gender and peacebuilding, theories of conflict and conflict resolution, subaltern and indigenous resistance and post-conflict memory work. Her recent publications include (2023) *War Agency in Women's Auxiliary Military Organizations: The Case of Lotta Svärd in Finland*, in "International Feminist Journal of Politics"; (2021), eds. with S. Parashar, E. Feron and C. Confortini, *Routledge Handbook on Feminist Peace Research*, Routledge; (2019) *Corporeal Peacebuilding: Mundane Bodies and Temporal Transitions*. Her current research projects deal with environmental conflict resolution, feminist peace methodologies, and peace theories from feminist perspectives.



richiede politiche affermative che creino, coltivino e celebrino le molteplici possibilità di interdipendenza e coesistenza tra più specie (sull'Antropocene e la sua critica, si veda Coole e Frost 2010; Di Chiro 2016; Haraway 2018). Richiede una politica pacifista per superare il silenzio delle voci che appartengono a molteplici "altri" creati dall'eccezionalismo umano (Celermajer e al. 2021).

Il pensiero ambientale femminista ha sempre anticipato i tempi nelle sue discussioni sulle crisi ecologiche e sulle forme di violenza che hanno origine nell'antropocentrismo e nell'azione umana. Da lungo tempo ha rilevato le connessioni tra militarismo, violenza ambientale e disuguaglianze di genere. Recentemente sono emerse voci pacifiste che ci invitano a estendere le intenzioni e le azioni pacifiste a tutti gli esseri senzienti. Per descrivere le branche del pacifismo che cercano di affrontare anche il degrado ambientale sono state avanzate le nozioni di "pacifismo ecologico" e di "ecopacifismo femminista". Secondo il pacifismo ecologico, gli esseri umani sono potenzialmente dannosi non solo per la loro stessa specie, ma anche per l'ambiente.

Partendo da questo presupposto, il pacifismo ecologico è impegnato nel ricercare la pace in termini di protezione dell'ambiente e nel prevenire l'estinzione di intere forme di vita. In questo sistema di pensiero, la critica e l'opposizione morale alla guerra e alle attività militari sono integrate da una critica del rapporto umano con la natura (Woods 2018; Fiala 2015). L'ecopacifismo femminista, d'altra parte, considera la Terra come un sistema globale "in cui donne e uomini danno valore alla vita umana e non umana e cercano di stabilire relazioni non violente fondate sull'interconnessione, l'interdipendenza e la diversità di tutta la vita" (Pois 2010).

Nonostante questi nuovi approcci, le preoccupazioni dei pacifisti per il militarismo, la violenza e la guerra non sono state ampiamente concettualizzate o teorizzate alla luce della violenza ambientale. Per evidenziare le connessioni esistenti e stabilirne di nuove tra pacifismo, violenza e pensiero ambientale femminista, dimostro come l'Antropocene abbia reso il pensiero ambientale femminista estremamente importante per ripensare il pacifismo come forma di teoria sociale radicale e critica.

Sullo sfondo della lunga storia del pensiero ambientale femminista e della nuova teorizzazione del pacifismo da prospettive ambientali, identifico i casi in cui il pensiero ambientale femminista diventa rilevante per ripensare il pacifismo. Mi ispiro a diverse fonti letterarie e di pensiero nei campi dell'ecologia femminista, dell'ecofemminismo e del neomaterialismo femminista.

Nella prima parte di questo articolo, parlo dell'ecofemminismo e pongo in evidenza i modi in cui il pensiero femminista esplora le interconnessioni tra guerra, militarismo e ambiente, quindi, espando le nozioni tradizionali di violenza. Dimostro come l'ecofemminismo cerchi di rendere visibili le forme di dominio sistemico che coincidono con la guerra e il militarismo.

Il mio obiettivo non è presentare una storia completa, ad esempio, dell'ecofemminismo (King 1989, 1995; King 1991; Plumwood 1993; Warren 1987, 1997), o dei movimenti ambientalisti delle donne (Tran 2021) o del pacifismo femminista (Frazer e Hutchings 2014), del loro contesto o dei loro dibattiti, ma indicare il modo in cui il pensiero ambientale femminista possa contribuire al pacifismo. Nella seconda sezione, affronto il tema della violenza ambientale ed

epistemica lenta, che sono, a mio avviso, rilevanti per il pacifismo nell'Antropocene. L'ultima parte dell'articolo si concentra sul neomaterialismo femminista, che rileva la natura simbiotica di tutta la vita e ci esorta a prestare attenzione al nesso materiale-ecologico-politico. Questa maggiore sensibilità verso le interdipendenze e le relazioni uomo-natura richiede un nuovo paradigma in cui il pacifismo possa diventare una teoria e una pratica sociale radicale (per il pacifismo come teoria critica, si veda anche Hutchings 2018; Estévez-Saá e Lorenzo-Modia 2018; Ryan 2015).

### **Pacifismo ecofemminista**

La teorizzazione ambientale femminista è spesso associata all'ecofemminismo degli anni Settanta, emerso dalle intersezioni tra la ricerca femminista e vari movimenti per la giustizia sociale e la salute ambientale. L'ecofemminismo è un termine che racchiude un'ampia varietà di approcci e dibattiti riguardanti, ad esempio, le oppressioni di genere, i sistemi ecologici e la razza. Definisce modi per comprendere, eliminare e creare alternative alla violenza e all'oppressione di esseri umani e non umani. Muoversi in questa direzione richiederebbe sia un movimento sociale e politico che una teoria impegnata a esplorare la varietà di connessioni che si sono stabilite tra le donne e la natura, comprese le dimensioni culturali, storiche e politiche di questi legami. L'ecofemminismo è anche un movimento politico che denuncia il degrado e lo sfruttamento delle donne, della natura, degli animali, delle popolazioni indigene e di altri gruppi sociali emarginati. Nella sua posizione critica verso tutte le forme di oppressione, sfruttamento e violenza ambientale e nel suo impegno per il cambiamento, il pensiero ecologico femminista cerca di porre fine alla violenza insita in tutte le relazioni di sfruttamento (per la storia e i dibattiti sull'ecofemminismo, si veda Gaard 2011).

La preoccupazione per la guerra, il militarismo e la violenza che accomuna il pacifismo e l'ecofemminismo, nasce nell'ecofemminismo dalla constatazione che le pratiche e i discorsi di genere, il militarismo e la guerra si rafforzano a vicenda. L'ecofemminismo sostiene che il militarismo – come sistema ideologico, politico ed economico – e la guerra si basano su una distribuzione ineguale delle vulnerabilità, sullo sfruttamento delle risorse naturali, sul dominio della natura e sull'emarginazione dei sistemi di conoscenza non strumentali. Le ecofemministe sottolineano che la distruzione dell'ambiente, la guerra e il militarismo vanno di pari passo e rendono ancora più vulnerabili i gruppi di persone non privilegiate, tra cui donne e bambini. Karen Warren e Duane Cady (1994) esemplificano la divisione ineguale delle vulnerabilità ambientali mostrando come le operazioni militari e le basi militari rilascino tossine, inquinanti e materiali radioattivi nell'aria, nell'acqua e nel cibo. L'acqua tossica viene utilizzata in agricoltura e nelle case: con il suo inquinamento colpisce in modo sproporzionato donne, bambini, popolazioni indigene e poveri. In particolare, nel Sud del mondo, le donne sono responsabili della produzione di cibo (attraverso l'agricoltura, l'allevamento e la pesca), della raccolta dell'acqua, della gestione delle risorse naturali e del compito di prendersi cura di bambini e anziani. La contaminazione dell'acqua aumenta la probabilità di esposizione a sostanze chimiche nocive, tossine biologiche e malattie. In breve,

coloro che pagano il prezzo della guerra e dell'inquinamento militare sono già le persone più deboli e vulnerabili della società.

Sebbene l'ecofemminismo e il pacifismo denuncino la guerra, il militarismo e la violenza e considerino un mondo pacifico come uno stato ottimale, i loro approcci per raggiungere questo stato differiscono. Da un lato, per molte rami del pensiero e della pratica pacifista, gli attori umani sono una necessità; questi attori sono esseri umani intenzionali e moralmente consapevoli, il cui pensiero e la cui azione sono orientati alla nonviolenza, alla risoluzione pacifica dei conflitti e alla creazione della pace (Ryan 2015). L'ecofemminismo, d'altro canto, parte dalla problematizzazione del rapporto tra esseri umani e natura, mettendo in discussione le strutture violente – tra cui il capitalismo, il militarismo e il patriarcato – che impediscono relazioni reciprocamente nutrienti. Nonostante queste differenze, esiste uno stretto legame tra ecofemminismo e pacifismo. Quest'ultimo, nel contesto del primo, è inteso come un impegno per relazioni pacifiche e nonviolente, in cui le ferite o i danni alla natura sono sostituiti da relazioni di cura. Per le ecofemministe la posizione etica impegnata nel cambiamento pacifico nasce dalla comprensione che gli esseri umani e la natura non umana sono inevitabilmente interconnessi.

### **Violenza ambientale**

Come indicato in precedenza, l'esplorazione delle diverse forme di violenza è al centro del pensiero e dell'attivismo ecofemminista. Nel chiedersi cosa s'intende per violenza e ampliando la categoria della violenza, la comprensione femminista si spinge oltre la categorizzazione semplificata della violenza palese e strutturale. L'ecofemminismo presta attenzione alle forme sistemiche di violenza meno visibili, come il capitalismo in quanto sistema di sfruttamento (Mies e Shiva 1993), il pensiero scientifico occidentale e il suo rifiuto di altri sistemi di conoscenza (Plumwood 1993), il colonialismo e le strutture patriarcali di dominio di genere (Merchand 1980). Recentemente, gli studi ecofemministi sull'estrattivismo hanno dimostrato come le donne e la natura siano sfruttate congiuntamente dal capitalismo, dal colonialismo e dal patriarcato. Inoltre, i suoi casi di studio sull'estrattivismo dimostrano come le trasformazioni irreversibili degli ecosistemi siano sintomi di un'economia politica che mercifica e sfrutta gli ambienti e le persone, crea ingiustizie di genere e aumenta "la militarizzazione e le molteplici forme di violenza per garantire il controllo del territorio e delle persone che lo abitano" (Fernandes 2018, p. 18).

Sebbene le ecofemministe abbiano sviluppato visioni sofisticate della violenza sistemica e strutturale, l'Antropocene ci costringe a porci questa domanda: come possiamo pensare alla violenza quando le vecchie concezioni della violenza non ne colgono tutte le caratteristiche complesse e interrelazionali? L'Antropocene e le forme di violenza in esso incorporate ci invitano a ripensare il pacifismo come un modo per esplorare nuove forme meno violente di essere nel mondo. Se la complessità della violenza antropogenica viene ignorata, nuove strade per il pacifismo come teoria e pratica politica radicale rimangono inesplorate.

La nozione di "violenza ambientale" coglie molte delle dinamiche violente dell'interazione uomo-natura già indicate dalle ecofemministe, ma necessita di nuovi

inquadramenti teorici ed epistemologici. Tradizionalmente, la violenza ambientale è stata divisa in due categorie: la violenza sulle risorse naturali dovuta alla loro scarsità e la violenza causata da disastri naturali e politiche indotte dagli umani, come i danni causati dai rifiuti tossici dell'industria, la crisi climatica e le fughe radioattive (Lee 2016). Tuttavia, nell'Antropocene non esiste una "natura" al di fuori delle forze socio-politiche che la costituiscono. Come scrive Erik Swyngedouw (2011, p. 71), esiste una moltitudine di nature e una "moltitudine di relazioni socio-naturali esistenti, possibili o pratiche". Egli elabora questa visione radicale continuando a sostenere quanto segue:

[...] il mondo biologico è intrinsecamente costituito in modo relazionale attraverso forme contingenti, storicamente prodotte e infinitamente variabili in cui ogni parte, umana o non umana, organica o non organica, è intrinsecamente legata alle relazioni più ampie che costituiscono il tutto (2011, p. 71).

Visto dalla prospettiva del pacifismo ambientale femminista, il riconoscimento che tutte le interazioni tra esseri umani e natura sono politiche e socio-ecologiche offre un modo per sviluppare pratiche trasformative che rendono visibili le interazioni e re-immaginano le relazioni tra esseri umani, altri animali e materia.

La nozione di violenza lenta elabora ulteriormente alcune delle caratteristiche della violenza ambientale. È una forma di violenza che induce gradualmente conseguenze mortali sia per gli esseri umani che per i non umani. Secondo Rob Nixon (2011), è un momento di sviluppo e un processo e non di un evento singolo causato, ad esempio, da un conflitto di risorse o da un disastro ambientale circoscritto territorialmente. Piuttosto è una violenza senza forma e una crisi intersecante le cui ripercussioni fatali si disperdono nello spazio e nel tempo. Ad esempio, i corsi d'acqua progressivamente inquinati contribuiscono all'incremento del cambiamento climatico e ad altre catastrofi ambientali invisibili che si sviluppano lentamente senza che gli attori possano essere identificati come i responsabili della violenza. In modo simile, la violenza lenta è caratterizzata dall'incrementalità del danno e dall'invisibilità delle vittime, che non vengono facilmente riconosciute, contate o ricordate. Inoltre, la violenza lenta ha una logica e una temporalità peculiari che la disaccoppiano dalle cause originarie attraverso il lavoro del tempo e la dislocazione del luogo. La temporalità non lineare e la non territorialità distaccano gli attori responsabili, i testimoni e i sopravvissuti dalle origini della violenza e gli uni dagli altri (Nixon 2011).

La violenza ambientale è spesso accompagnata da una violenza epistemica, che avalla il pensiero scientifico occidentale come unico rappresentante affidabile e reale della conoscenza ambientale. Come indicato in precedenza, il pensiero ambientale femminista riconosce la violenza del pensiero scientifico occidentale. Val Plumwood scrive sul pensiero dualistico:

La cultura occidentale ha trattato il rapporto uomo/natura come un dualismo e questo spiega molti degli aspetti problematici del trattamento della natura da parte dell'Occidente che sono alla base della crisi ambientale, in particolare la costruzione occidentale dell'identità umana come natura "esterna" (1993, p. 2).

Quando il mondo viene inquadrato in termini binari contrapposti, come razionale-irrazionale, mente-corpo, cultura-natura, altre forme di conoscenza del mondo – cioè

altri sistemi di conoscenza – vengono ignorati. In questo violento rifiuto, i modi di abitare il mondo, per quanto riguarda ad esempio gli animali, le piante e i luoghi come co-abitanti della terra e parti integranti della vita quotidiana, sono considerati inferiori. Nella cornice limitata e violenta del sapere ambientale occidentale, le epistemologie non occidentali sono destinate a essere inadeguate e naïf (cfr. Spivak 1994). Ciò che caratterizza il rifiuto è anche il fatto che gli altri sistemi di conoscenza non sono considerati in grado di produrre soggetti capaci di esprimere preoccupazioni ambientali o di proporre soluzioni alla violenza ambientale. I sistemi di conoscenza che hanno una comprensione intima e profonda delle pratiche ambientali sostenibili, che rendono visibile la violenza lenta o che producono intrecci umani e non umani alternativi, vengono emarginati (per una discussione sui sistemi di conoscenza ambientale indigena, si veda Blaser 2012; Todd 2016).

### **Nuovo materialismo femminista e coesistenza planetaria**

Mentre l'ecofemminismo enfatizza la continuità tra umani e non umani, il pensiero femminista del neo-materialismo fa un passo avanti riflettendo sui complessi intrecci tra umani, non umani, cose e materiali. Il neo-materialismo femminista si allontana dall'antropocentrismo e offre una traiettoria alternativa per pensare all'ambiente e al pacifismo alla luce della violenza ambientale, lenta ed epistemica. Sottolinea che, poiché siamo da sempre parte del mondo e quindi eticamente responsabili delle intra-azioni che condividiamo con tutti gli esseri, siamo portatori di una "response-ability" (Barad 2012, pp. 206-207). La capacità di risposta non è volontaria, ma piuttosto una relazione che ci rende responsabili del "ruolo che svolgiamo nella costituzione differenziale e nel posizionamento differenziale dell'essere umano tra le altre creature" (Barad 2007, p. 136).

Il nuovo materialismo femminista comprende punti di vista sulle relazioni uomo-natura che possono costituire le fondamenta del pacifismo come teoria e pratica politica radicale. La prospettiva femminista che si allontana dall'antropocentrismo si fonda sull'inevitabile possibilità di trasformazione, sulle "possibilità di riconfigurazione del mondo", come Barad (2012, p. 55) chiama gli intrecci tra uomo e materia in costante cambiamento. Poiché il sociale e il materiale interagiscono sempre per creare il mondo che conosciamo, queste interazioni includono la possibilità di trasformazione. Per dare vita a questa trasformazione, le autrici femministe neomaterialiste invitano a prestare attenzione alla violenza ambientale, alla responsabilità ecologica e alle relazioni di cura con la natura.

Nel rivisitare la divisione tra il materiale ed il discorsivo, il neomaterialismo femminista lavora attraverso gli altri dualismi cartesiani – tra cui umano-natura, mente-corpo e passivo-attivo – che sono i punti deboli del pensiero occidentale. Nel neomaterialismo femminista, come riassume Marlene Fagan (2017, p. 304), le "concezioni dualistiche dell'umano (soggetto) attivo, progressivo e moralmente imputabile e dell'esteriorità passiva e statica della natura (oggetto) sono sostituite da reti di relazioni molto più contingenti, fragili e imprevedibili". Il modo neo-materialista femminista di collegare epistemologia, ontologia, etica e politica mette in discussione le concezioni tradizionali su chi siamo in quanto esseri umani, su quali

tipi di entità possono avere un'*agency* e su come possiamo pensare, ad esempio, al pacifismo come a un nuovo modo di relazionarci con il mondo che ci circonda.

Nel cercare di destabilizzare le principali divisioni cartesiane indicate sopra, il neomaterialismo femminista è attento alla "materialità" – alle cose materiali – poiché la materia non è solo brutta, immobile e passiva, ma vibrante (Bennett 2010), intra-attiva e relazionale (Barad 2007) e dotata di *agency* (Coole e Frost 2010). In questo senso, l'*agency* non si trova negli esseri umani e in altri esseri senzienti, ma in tutto ciò che influenza e interagisce, così come nei processi attraverso i quali avviene l'interazione. Le entità naturali sono riconosciute come attori all'interno di un'ecologia politica e come partecipanti a una complessa serie di relazioni e interazioni che influenzano la vita umana e la politica. In altre parole, la materia è vista come parte di ambienti sociali, politici ed economici che svolgono ruoli più profondi di quelli implicati dal pensiero binario. Nel confutare la concezione ontologica occidentale della materia come inerte e passiva, il neomaterialismo femminista sfida gli assunti epistemologici violenti su ciò che può essere conosciuto e da chi e su come si ottiene la conoscenza. Sostiene che in un mondo relazionale esistono molteplici modi di essere e di conoscere (Alaimo e Hekman 2008; Barad 2007; Bennett 2010).

In modo analogo, la ricercatrice femminista sulla pace Elise Boulding (1996, 2000; si veda anche Väyrynen 2019) insiste nel riconoscere la natura relazionale del mondo ed i molteplici modi di essere in esso e di conoscerlo. Il suo punto di vista concorda con il neomaterialismo femminista quando sostiene che la nostra esistenza nel mondo e nella vita quotidiana è incarnata e relazionale (cioè, l'esistenza umana si basa sulla nostra dipendenza dagli altri ed è, quindi, sempre multipla). Di conseguenza, nel mondo relazionale, la pace non è uno stato di cose astratto, ma emerge da un impegno mondano incarnato e relazionale con il mondo. Boulding immagina culture di pace in cui la condivisione e la cura fanno parte dell'essere in modo relazionale nel mondo. Le relazioni pacifiche richiedono un "fare" quotidiano, in cui la condivisione e la cura sono messe in atto di continuo.

Le neo-materialiste femministe collocano la cura nel quadro più ampio delle reti trans-specifiche e della co-partecipazione umana-non umana. Miranda Imperial scrive di estendere la cura alla materia non umana e sottolinea l'*agency* dei non umani:

Riconoscere che l'umano è inserito in una vasta rete di altre forze sociali, biologiche, politiche, semiotiche e di altro genere apre una rete trans-specifica in cui gli altri non umani sono riconosciuti come co-partecipanti e portatori di *agency* e responsabilità (2019, p. 11).

Quando gli altri non umani sono riconosciuti come portatori di *agency*, il soggetto umano moralmente ed eticamente responsabile viene radicalmente de-centrato.

Il decentramento radicale del soggetto umano può avvenire, ad esempio, nelle interrelazioni uomo-animale. Il de-centramento emerge dalle interazioni tra più esseri che vivono e agiscono insieme. Il mio studio sulle narrazioni delle donne finlandesi della Seconda guerra mondiale mostra che diverse donne descrivono la loro relazione intima, affettiva e di cura con gli animali, in particolare con i cavalli e le mucche, nel bel mezzo della guerra. Un esempio è rappresentato da una donna che collega i destini degli uomini e degli animali. Scrive: "Un operaio e un cavallo sono

della mia famiglia stati arruolati per lo sforzo bellico”, ma il nostro dolore è stato collettivo quando abbiamo pensato ai destini di tutti coloro che hanno dovuto rinunciare ai propri cari”. In effetti, anche gli animali si dimostrano premurosi. Diverse donne scrivono di essere state consolate dagli animali della fattoria, in particolare dalle mucche, la cui mungitura e alimentazione fornivano quotidianamente connessioni incarnate e cure da parte di corpi di diverso tipo (Väyrynen 2023).

Esempi come questo ci invitano a espandere la nozione di cura in un modo che Stacey Alaimo (2008, p. 238) definisce pensare “attraverso i corpi”. Secondo quest’ultima, il corpo umano è mediato da continue relazioni con corpi di diversa natura. Nelle interazioni uomo-animale, i corpi si mescolano ad altri “esseri in carne e ossa, con i loro bisogni, le loro rivendicazioni e le loro azioni” (Alaimo 2008, p. 238). L’*agency* non è limitata agli individui umani, ma emerge piuttosto da incontri trans-specie in cui gli attori e i partner non sono tutti umani (cfr. Birke et al. 2004; Braidotti 2019; Haraway 2018; per una discussione dell’etica interspecie).

Questo tipo di cura estesa nella rete de-centrata degli esseri ha il potenziale per far nascere riconfigurazioni mondane di una coesistenza terrena meno violenta. Maria Puig de la Bellacasa osserva, nello spirito del pensiero di Boulding, che la cura è un lavoro pratico che si attualizza in “azioni pratiche quotidiane etico-affettive” (2012, p. 199) piuttosto che in un principio etico astratto. Le pratiche e gli atti di cura sono tangibili, banali e ripetitivi, in cui si attuano interdipendenze e connessioni (Puig de la Bellacasa 2010).

Gli atti pratici di cura richiedono un coinvolgimento attivo nel mantenimento e nel miglioramento di pratiche relazionali in cui l’ambiente/natura non è più un oggetto bersaglio, ad esempio, di un’azione pacifista al di fuori degli esseri umani, ma un partner nella coesistenza planetaria. La cura risponde a una relazione situata in cui le sue attualizzazioni sono sempre specifiche. In questa cornice terrena, “richiede di pensare dalla prospettiva del mantenimento di una rete di relazioni coinvolte nella possibilità stessa degli ecosistemi piuttosto che solo dai loro possibili benefici per gli esseri umani”, come scrive Puig de la Bellacasa (2015, p. 701). È importante non ridurre la cura a una relazione e all’interazione idealizzata tra uomo e natura, soprattutto nel contesto dell’impegno ecologico. Come nota Puig de la Bellacasa (2010), le azioni di cura sono spesso disordinate e ambigue.

Le pratiche di cura della terra comprendono azioni che si occupano di una serie di processi vitali e di una rete di relazioni. Un esempio di mantenimento e coltivazione dei processi vitali è la cura del suolo. Puig de la Bellacasa scrive dell’importanza del suolo per la coltivazione del cibo e della crisi dell’esaurimento del suolo dovuta all’industrializzazione dell’agricoltura e alla mancanza di una “cura del suolo” *response-able*. Il suolo è un’entità vivente e un mondo multispecie che interagisce con gli esseri umani. Nel quadro delle pratiche di cura, sia gli esseri umani che il suolo sono “curatori” e “fornitori”.

Gli esseri umani “provvedono alla comunità del suolo per mantenere, continuare e riparare questa rete vivente” (Puig de la Bellacasa 2010, 703). Il suolo, d’altra parte, è in grado di prendersi cura di una serie di processi vitali. Secondo Puig de la Bellacasa, i modi in cui gli esseri umani possono mantenere, riparare e promuovere

la vitalità del suolo includono la circolazione di cibo, energia e rifiuti e la restituzione di materia organica al cerchio della vita (Puig de la Bellacasa 2010).

Dal punto di vista del pacifismo ambientale, il neomaterialismo femminista ci spinge a pensare che l'*agency* pacifista non sia limitata agli individui umani, ma cresca piuttosto dalle azioni quotidiane e dalle interconnessioni all'interno di reti complesse di esseri.

In questo quadro, il pacifismo opera nelle pratiche quotidiane sia con l'umano che con il non umano. Invece di essere un principio etico astratto, il pacifismo ambientale femminista è un modo affettivo e materiale di essere e conoscere il mondo, caratterizzato da azioni di cura contingenti, ripetitive e attente.

### Osservazioni conclusive

La materialità condivisa di tutte le entità viventi del pianeta e la loro connettività diventa un invito a ripensare il pacifismo per esplorare nuove forme di essere nel mondo. Mettere il pacifismo nel contesto di una materia agentica e vibrante rende le pratiche pacifiste delle pratiche relazionali – azioni relazionali e mondane – che cercano di mantenere e migliorare le complesse reti di intra-azione con cura. Il riconoscimento del nostro intreccio con una moltitudine di altri non umani porta avanti intrecci che includono possibilità di riconfigurare il mondo. Quando il pacifismo emerge dal riconoscimento dell'intercorporeità relazionale, situata e incarnata, in cui l'essere, il fare e il conoscere non possono più essere separati, ha il potenziale per diventare una teoria e una pratica politica radicale delle molteplici possibili coesistenze di cura tra umani e non umani.

Le concezioni della violenza qui delineate integrano i punti di vista ecofemministi e pacifisti, collocando la violenza nel contesto delle reti relazionali e degli intrecci umani e non umani. Come teoria e pratica radicale, il pacifismo ambientalista femminista rende visibili le complessità socio-politiche delle connessioni uman-natura e le forme di violenza in esse incorporate. Questa visione risuona con l'affermazione di Andrew Fiala (2019) secondo cui il pacifismo dovrebbe sempre includere una critica della violenza. La forma invisibile di violenza ambientale qui discussa deve essere resa visibile e criticata nell'Antropocene. Tuttavia, la critica, come nota Fiala (2019), dovrebbe sempre essere integrata da un'epistemologia trasformativa impegnata a trasformare il mondo in una direzione meno violenta. Il neomaterialismo femminista offre una tale epistemologia, poiché suggerisce intrecci non violenti, attenti e premurosi all'interno di tutto ciò che è materiale, sociale e politico.

### Bibliografia

Alaimo, Stacy 2008, *Trans-Corporeal Feminism and the Ethical Space of Nature*, in S. Alaimo and S. Hekman, eds., *Material Feminisms*, Indiana University Press, Bloomington, pp. 237-264.



Alaimo, Stacy e Susan Hekman 2008, *Introduction: Emerging Models of Materiality in Feminist Theory*, in S. Alaimo and S. Hekman, eds., *Material Feminisms*, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis, pp. 1-19.

Barad, Karen 2007, *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*, Duke University Press, Durham and London.

Barad, Karen 2012, *On Touching - The Inhuman That Therefore I Am*, in "Differences", XXIII, 3, pp. 206-223.

Bennett, Jane 2010, *Vibrant Matter*, Duke University Press, Durham and London.

Birke, Lynda, Mette Bryl e Nina Lykke 2004, *Animal Performances: An Exploration of Intersections between Feminist Science Studies and Studies of Human/Animal Relationships*, in "Feminist Theory", V, 2, pp. 167-183.

Blaser, Mario 2012, *Ontology and Indigeneity: On the Political Ontology of Heterogeneous Assemblages*, in "Cultural Geographies", XXI, 1, pp. 49-58.

Boulding, Elise 1996, *Peace Behaviours in Various Societies*, in *From a Culture of Violence to a Culture of Peace*, Unesco, Paris, pp. 31-53.

Boulding, Elise 2000, *Cultures of Peace: The Hidden Side of History*, Syracuse University Press, Syracuse.

Braidotti, Rosi 2019, *A Theoretical Framework for the Critical Posthumanities*, in "Theory, Culture & Society", XXXVI, 6, pp. 31-61.

Celermajer, Danielle, David Schlosberg, Lauren Rickards, Stewart-Harawira, Makere, Mathias Thaler, Petra Tschakert, Blanche Verlie e Christine Winter 2021, *Multispecies Justice: Theories, Challenges, and a Research Agenda for Environmental Politics*, in "Environmental Politics", XXX, 1-2, pp. 119-140.

Coole, Diana, and Frost, Samantha 2010, *New Materialisms: Ontology, Agency and the Politics*, Duke University Press, Durham and London.

Di Chiro, Giovanna 2016, *Environmental Justice and the Anthropocene Meme*, in T. Gabrielson, C. Hall, J.M. Meyer e D. Schlosberg, eds., *The Oxford Handbook of Environmental Political Theory*, Oxford University Press, Oxford, pp. 362-383.

Estévez-Saá, Margarita e Lorenzo-Modia, María Jesús 2018, *The Ethics and Aesthetics of Eco-Caring: Contemporary Debates on Ecofeminism(s)*, in "Women's Studies", XLVII, 2, pp. 123-146.

Fagan, Madeleine 2017, *Security in the Anthropocene: Environment, Ecology, Escape*, in "European Journal of International Relations", XXIII, 22, pp. 292-314.

Fernandes, Marianna 2018, *Feminist Alternatives to Predatory Extractivism: Contributions and Experiences from Latin America*, in "Feminist Dialogue Series", Friedrich-Ebert-Stiftung, Mozambique, <https://pdfs.semanticscholar.org/d096/75d41c61361dedfd130a3751eab032b953e1.pdf>.

- Fiala, Andrew (ed.) 2015, *The Peace of Nature and the Nature of Peace*, Brill, Leiden.
- Fiala, Andrew 2019, *The Pacifist Tradition and Pacifism as Transformative and Critical Theory*, in “The Acorn: Philosophical Studies in Pacifism and Nonviolence”, XVIII, 1-2, pp. 5-28.
- Frazer, Elisabeth, e Hutchings, Kimberly 2014, *Feminism and the Critique of Violence: Negotiating Feminist Political Agency*, in “Journal of Political Ideologies”, XIX, 2, pp. 143-163.
- Gaard, Greta 2011, *Ecofeminism Revisited: Rejecting Essentialism and Re-Placing Species in a Material Feminist Environmentalism*, in “Feminist Formations”, XXIII, 2, pp. 26-53.
- Haraway, Donna 2018, *Anthropocene, Capitalocene, Plantationocene, Chthulucene: Making Kin*, in “Environmental Humanities”, 6, pp. 159-165.
- Hutchings, Kimberly 2018, *Pacifism is Dirty: Towards an Ethico-Political Defence*, in “Critical Studies on Security”, VI, 2, pp. 176-192.
- Imperial, Miranda 2019, *New Materialist Feminist Ecological Practices: La Via Campesina and Activist Environmental Work*, in “Social Science”, VIII, 8, pp. 1-15.
- King, Roger J.H. 1991, *Caring about Nature: Feminist Ethics and the Environment*, in “Hypatia”, VI, 1, pp. 75-89.
- King, Ynestra 1989, *Healing the Wounds: Feminism, Ecology, and the Nature/Culture Dualism*, in A.M. Jaggar, and S. Bordo, eds., *Gender/Body/Knowledge: Feminist Reconstructions of Being and Knowing*, Rutgers University Press, New Brunswick, pp. 115-141.
- King, Ynestra 1995, *Engendering a Peaceful Planet: Ecology, Economy, and Ecofeminism in Contemporary Context*, in “Women’s Studies Quarterly”, XXIII, 3/4, pp. 15-21.
- Lee, Bandi X. 2016, *Causes and Cures VIII: Environmental Violence*, in “Aggression and Violent Behavior”, 30, pp. 105-109.
- Merchand, Carolyne 1980, *The Death of Nature: Women, Ecology, and the Scientific Revolution*, Harper & Row, San Francisco.
- Mies, Maria e Vandana Shiva 1993, *Ecofeminism*, Zed Books, London.
- Nixon, Rob 2011, *Slow Violence and the Environmentalism of the Poor*, Harvard University Press, Cambridge MA.
- Plumwood, Val 1993, *Feminism and the Mastery of Nature*, Routledge, New York.
- Pois, Anne Marie 2010, *Eco-Feminism*, in N. Young, ed., *The Oxford International Encyclopedia of Peace*, Oxford University Press, Oxford, Gale Academic OneFile.

- Puig de la Bellacasa, María 2010, *Ethical Doings in Natureculture*, in “Ethics, Place and Environment”, XIII, 2, pp. 151-169.
- Puig de la Bellacasa, María 2012, ‘*Nothing comes without its world*’: *Thinking With Care*, in “Sociological Review”, LX, 2, pp. 197-216.
- Puig de la Bellacasa, María 2015, *Making Time for Soil: Technoscientific Futurity and the Pace of Care*, in “Social Studies of Science”, XLV, 5, pp. 691-716.
- Ryan, Cheyney 2015, *Pacifism(s)*, in “The Philosophical Forum”, XLVI, 1, pp. 17-39.
- Spivak, Gayatri Chakravorty 1994, *Can the Subaltern Speak?*, in L. Chrisman, and P. Williams, eds., *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory: A Reader*, Routledge, New York, pp. 66-111.
- Swyngedouw, Erik 2011, *Whose Environment? The End of Nature, Climate Change and the Process of Post-Politicization*, in “Ambiente & Sociedade”, XIV, 2, pp. 69-87.
- Todd, Zoe 2016, *An Indigenous Feminist’s Take on the Ontological Turn: ‘Ontology’ Is Just Another Word for Colonialism*, in “Journal of Historical Sociology”, XXIX, 1, pp. 4-22.
- Tran, Dalena 2021, *A Comparative Study of Women Environmental Defenders’ Antiviolent Success Strategies*, in “Geoforum”, 126, pp. 126-138.
- Väyrynen, Tarja 2019, *Mundane Peace and the Politics of Vulnerability: A Nonsolid Feminist Research Agenda*, in “Peacebuilding” VII, 2, pp. 146-157.
- Väyrynen, Tarja 2023 (forthcoming), *War Agency in Women’s Auxiliary Military Organizations: The Case of Lotta Svärd in Finland*, in “International Feminist Journal of Politics”, doi 10.1080/14616742.2022.2135559.
- Warren, Karen 1987, *Feminism and Ecology: Making Connections*, in “Environmental Ethics”, 9, pp. 3-20.
- Warren, Karen 1997, *Ecofeminism: Women, Culture, Nature*, Indiana University Press, Bloomington and Indiana.
- Warren, Karen e Cady, Duane L. 1994, *Feminism and Peace: Seeing Connections*, in “Hypatia”, IX, 2, pp. 4-20.
- Woods, Mark 2018, *Ecology and Pacifism*, in A. Fiala, ed., *The Routledge Handbook of Pacifism and Nonviolence*, Routledge, New York, pp. 331-342.

---

# Dalla madre terra alla madre acqua.

## Politicizzazione del genere e dell'acqua in un movimento sociale anti-estrattivista (Perù, 2011-2016)

---

di

*Kyra Grieco* \*

**Abstract:** Questo testo propone un'analisi dell'articolazione tra genere e acqua nel contesto dell'estrattivismo minerario latino-americano. Sulla base di una ricerca etnografica svolta dal 2011 al 2013 con una rete attivista nella regione nord peruviana di Cajamarca, viene esplorata l'espansione mineraria e le lotte anti-estrattiviste da una prospettiva di genere. Nella prima parte si analizzano gli effetti socio-ambientali dell'estrazione e il modo in cui questi impattano diversamente la popolazione in base al genere e alla classe. Nella seconda parte vengono prese in considerazione le forme di militanza anti-estrattivista, in particolare la politicizzazione della maternità da parte delle donne dei settori popolari in ambito urbano e rurale. Nella parte conclusiva, infine, ci si sofferma sulle forme della mediatizzazione del conflitto durante il periodo 2013-2016 e sulla "femminilizzazione" dell'acqua attraverso la creazione della *Yakumama* o madre acqua in quechua.

### **Estrattivismo minerario e movimenti sociali**

Dagli anni '90, assistiamo in America Latina a una ri-primarizzazione delle economie nazionali, sempre più dipendenti dall'estrazione di risorse naturali non rinnovabili. L'estrazione su larga scala di minerali, petrolio, gas naturale, ma anche altre forme di sfruttamento delle risorse idriche e del suolo quali l'agricoltura intensiva destinata all'esportazione costituiscono infatti ad oggi una parte considerevole del PIL di molti paesi latino-americani, che contribuiscono a perpetuare una dipendenza economica dai paesi importatori. In Perù, ad esempio, la produzione mineraria costituisce dagli anni 2000 circa il 50% delle esportazioni nazionali. Questa produzione è principalmente assicurata da miniere a cielo aperto e su grande scala (Fig.1), una forma di sfruttamento altamente meccanizzata che permette l'estrazione di metalli, quali oro e rame, presenti in minime quantità nel suolo, ma

---

\* Antropologa, *Phd* 2018 all'EHESS di Parigi. Durante il *Phd* ha svolto la sua ricerca etnografica nelle Ande peruviane settentrionali sui conflitti socio-ambientali legati alle miniere a cielo aperto, con un'attenzione particolare alla trasformazione e politicizzazione dei rapporti etnici e di genere. La sua tesi (premio della Chancellerie de Paris nel 2019), è in corso di pubblicazione. Dopo anni di docenza all'Università di Tolosa e all'EHESS di Parigi, è attualmente ricercatrice a tempo determinato per il progetto ANR *INTERRUPTIONS. Accidents, malfunctions and downtime*, dove contribuisce a una ricerca collettiva, interdisciplinare e transnazionale sui territori estrattivi in America Latina.

che richiede anche – per il processo di estrazione – grandi estensioni di terreno e importanti quantità di acqua.



Fig. 1 – Abitanti di una comunità contadina, con sullo sfondo il progetto minerario Minera Yanacocha S.A., 2011. Foto dell'autrice.

Sebbene non sia un fenomeno esclusivamente contemporaneo – l'America latina è infatti stata integrata nel sistema-mondo in una posizione di dipendenza sin dal periodo coloniale (Prebisch, Singer 1949) – l'estrazione delle risorse naturali sul continente latinoamericano caratteristiche particolari nel contesto del capitalismo neoliberale. Questa specificità che è stata identificata, dalla fine degli anni 2000, con il termine *estrattivismo* (Acosta 2011; Gudynas 2009; Svampa 2011), cioè una forma di accumulazione capitalista

fondata sull'appropriazione irresponsabile delle risorse naturali non rinnovabili, che crea nuove asimmetrie economiche, politiche e ambientali tra Nord e Sud. In questo senso, l'estrattivismo non è una fatalità. E dalla parte dei governi una scelta politica e di civilizzazione. Questa opzione a delle conseguenze strutturali negative sui territori e le economie, creando delle nuove forme di dipendenza: si esportano sempre più materie prime, il che si traduce in una concentrazione economica, una specializzazione della produzione e un consolidamento di enclave esportatrici (Svampa 2011, p. 104, *traduzione dell'autrice*).

Una delle specificità dell'estrattivismo neoliberale nel contesto latino-americano<sup>1</sup> è infatti la sua giustificazione discorsiva, basata sull'imperativo dello

<sup>1</sup> Il termine "estrattivismo" nasce in ambito accademico e politico latino-americano, dove è principalmente identificato con l'estrazione di risorse naturali non rinnovabili. Negli anni seguenti il concetto è stato però ripreso e ampliato per caratterizzare una forma di accumulazione tardo capitalista basata sull'estrazione di valore, piuttosto che sulla sua produzione attraverso il lavoro (Gago, Mezza-

sviluppo economico e sociale nazionale. Il fatto che l'estrazione sia generalmente localizzata in zone rurali, lontane dai centri di potere, economicamente povere e abitate da popolazioni contadine e/o indigene, fa sì che l'estrazione sia presentata dai governi come l'unico modo per garantire il loro sviluppo, secondo l'idea che la ricchezza generata beneficerà necessariamente l'insieme della popolazione. Questa ideologia neoliberale dell'integrazione attraverso il mercato aggiorna e prolunga il mito modernista della "conquista del deserto", cioè quella narrativa propria degli stati latino-americani nel XIX secolo, per cui i territori rurali e/o indigeni erano immaginati come "vuoti" da riempire e/o territori vergini o selvaggi da conquistare, non dotati quindi di una vita sociale ed economica propria (idem).

Gli studi sulle regioni di estrazione delle risorse naturali hanno però dimostrato che, se questo modello di sviluppo genera molta ricchezza, questa è generalmente poco e mal distribuita nei territori in questione (Bos, Lavrard-Meyer 2015; Loayza, Rigolini 2016). Le popolazioni locali si ritrovano invece a fare i conti con gli impatti ambientali del settore – principalmente l'inquinamento dei suoli e delle acque, su cui torneremo più tardi – e a competere con l'industria estrattiva per le risorse necessarie alle loro stesse attività – in modo particolare, la terra e l'acqua per la produzione agricola e il consumo sia animale che umano. Anche per questo dagli anni 2000 l'estrattivismo in quanto progetto politico è diventato oggetto di contestazioni locali, le cui rivendicazioni spaziano da una maggiore redistribuzione dei benefici dell'estrazione alla limitazione di questa dalle norme ambientali, fino all'abbandono totale delle attività estrattive in favore di una valorizzazione delle attività "tradizionali" quali agricoltura e allevamento su piccola scala (Aráoz 2014).

In Perù, sono state in particolare le lotte contro le miniere – per la centralità dello stesso settore minerario nell'economia nazionale – a produrre una convergenza tra diverse organizzazioni e movimenti già esistenti dalla seconda metà del XX secolo: sindacati e partiti politici, organizzazioni indigene e contadine, religiose e femminili e/o femministe (Bedoya et al. 2012). Riunite sotto una comune causa "anti-estrattivista", queste organizzazioni e movimenti hanno aggiornato le loro rivendicazioni storiche in chiave ambientale, in modo da fronteggiare l'espansione mineraria e rendersi udibili dai loro governi e dalle istituzioni internazionali, contribuendo così a generare delle riforme istituzionali rilevanti quali la creazione del ministero dell'Ambiente nel 2008 e la redazione di una legge sulla consulta previa e informata dei popoli indigeni nel 2011 (Barrio de Mendoza - Damonte 2013; Rousseau 2012).

I movimenti contro le miniere a cielo aperto hanno quindi elaborato un discorso politico incentrato sugli impatti ambientali dell'estrazione, in particolare quelli sulla quantità e qualità dell'acqua disponibile sul territorio. Con slogan quali "El agua es un tesoro, que vale mas que el oro", l'acqua è stata politicizzata "contro" le attività minerarie, un fenomeno osservabile anche in altri paesi latino-americani (Bottaro, Latta 2014). Un altro fenomeno degno di nota è che molti di questi movimenti hanno contato con una partecipazione femminile importante, nonché, in alcuni casi,

---

dra 2017; Negri, Cocco 2007; Mezzadra, Neilson 2018), arrivando così a includere altri settori dal turismo ai big data.

hanno visto emergere delle figure femminili che sono diventate i volti rappresentativi di queste lotte (Ulloa 2017; Jenkins 2017), tra le quali l'attivista honduregna Berta Cáceres, assassinata nel 2016, è forse l'esempio più noto e più tragico. Appare lecito interrogarsi sul perché di questo "protagonismo" femminile inedito, nelle lotte per l'acqua e contro l'attività mineraria su grande scala. In altre parole, cosa c'entra il genere – in quanto costruzione sociale della differenza sessuale e modalità di espressione delle relazioni di potere (Scott 1986) – con l'acqua?



Fig. 2 – Territorio sotto concessione del progetto Minas Conga, 2012. Foto dell'autrice.

### **Risorse idriche e rapporti di genere**

Il movimento sociale con il quale ho svolto le mie ricerche sorge nel 2011 con l'obiettivo di impedire l'apertura di un nuovo progetto minerario su grande scala, Minas Conga<sup>2</sup>, in una regione, Cajamarca, già da vent'anni teatro di attività minerarie e di episodi di inquinamento delle acque<sup>3</sup>. Nel 2004, per la prima volta, un

---

<sup>2</sup> Progetto minerario di proprietà dell'impresa Minera Yanacocha SRL, all'epoca detenuta al 51.35% dalla statunitense Newmont Mining Corporation, al 43.63% dall'impresa mineraria peruviana Compañía de Minas Buenaventura, e al 5% dalla International Finance Corporation (IFC).

<sup>3</sup> Già dalla fine degli anni '90 le comunità vicine ad altri progetti minerari nella regione denunciavano malattie e morti di bestiame e di pesci di allevamento, la sparizione di alcune specie animali e vegetali



importante movimento di protesta locale era riuscito a fermare l'espansione di un progetto minerario esistente, Minera Yanacocha, al monte Quilish, una vetta dalla quale proveniva all'epoca il 70% dell'approvvigionamento idrico della capitale regionale (Li 2015). L'acqua era quindi già diventata una questione politica (Bos. Grieco 2018), ragion per cui quando la stessa compagnia mineraria, nel 2011, aveva annunciato di voler dare il via a un nuovo progetto su larga scala, in una zona dell'altipiano idrogeologicamente sensibile (Fig.2), da cui nascono i corsi d'acqua che approvvigionano tre province della regione, l'opposizione locale era stata immediata (Grieco - Salazar 2013).

Il movimento sociale locale "Conga No Va" fu oggetto di una durissima repressione da parte dello Stato peruviano, che per ben due volte dichiarò lo stato di emergenza e inviò l'esercito nella regione. Nel luglio 2012, gli scontri tra manifestanti e polizia causarono la morte di 5 vittime civili, tra cui un ragazzo di 17 anni, nonché un gran numero di feriti, tra cui alcuni rimarranno parzialmente o totalmente invalidi (Grieco 2023). In questo contesto di protesta e di repressione, si assiste a un fenomeno nuovo, o presuntamente nuovo: una partecipazione femminile importante alle manifestazioni e occupazioni della capitale regionale, a volte anche sotto forma di "marcia delle donne incinte" o "marcia delle donne" nel 2012 (Fig.3).



Fig. 3 – Marcia delle donne. Foto cortesia di Lorena Gonzales Banda.

È in questo paesaggio sociale e politico che si inserisce la mia ricerca etnografica, realizzata tra il 2011 e il 2013 nel quadro di un dottorato in antropologia<sup>4</sup>, grazie al sostegno dell'Institut Français d'Etudes Andines (IFEA), della regione Ile-

---

selvatiche (quali le rane), l'aumento di malattie cutanee e gastrointestinali umane in aumento ecc. (Bebbington 2007).

<sup>4</sup> La ricerca è stata principalmente finanziata dall'Institut Français d'Etudes Andines (IFEA), ma hanno partecipato anche la regione Ile-de-France e l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales (EHESS).



de-France e dell'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales (EHESS). Sulla base di circa 80 interviste con uomini e donne, diversi per età ed estrazione sociale, e della mia partecipazione a delle attività di organizzazione della rete locale opposta al progetto (manifestazioni, picchetti, riunioni, mostre fotografiche sul tema dell'inquinamento, visite alle comunità, celebrazioni per l'anniversario delle morti dei manifestanti uccisi, etc.) durante un periodo di 12 mesi, cercherò di evidenziare alcuni nessi tra genere e acqua, in questo contesto specifico. Per maggiore chiarezza, dividerò l'analisi in due aspetti: da una parte, la dimensione di genere degli *effetti socio-ambientali* dell'attività mineraria; dall'altra parte, la differenza delle *forme* osservabili della militanza femminile e maschile.

Lo sviluppo minerario, come tutte le attività estrattive che generano immensi profitti per un periodo limitato di tempo, tende ad aumentare le asimmetrie socio-economiche sul territorio, riconfigurando e/o approfondendo le disuguaglianze storiche di genere, etniche e socio-economiche o di classe<sup>5</sup>. Più nello specifico, l'economia estrattiva tende a dinamizzare alcuni settori di attività (macchinari pesanti, servizi industriali, trasporti) dove la forza lavoro – nonché il capitale – è maggioritariamente maschile, e a marginalizzare altri settori (agricoltura, allevamento, piccolo commercio) dove il capitale ma soprattutto la manodopera è principalmente femminile. A titolo di esempio, nel periodo durante il quale ebbero luogo queste manifestazioni, il settore minerario costituiva il 30% del PIL regionale, ma corrispondeva solo al 3% della popolazione regionale occupata, di cui solo l'1% dei lavoratori erano donne; il settore agricolo rappresentava invece il 60% del prodotto regionale, e occupava il 44% della popolazione economicamente attiva, di cui le donne rappresentavano il 50% (INEI 2014). Lo sviluppo minerario di Cajamarca ha quindi iniziato a competere, dalla fine degli anni 1990, con il settore agropastorale che fino ad allora costituiva il principale settore produttivo nonché di impiego nella regione, impoverendo i piccoli proprietari e la manodopera, in gran parte femminile. Mentre una parte della forza lavoro maschile aveva infatti potuto riconvertirsi nelle nuove attività legate allo sviluppo minerario regionale (trasporti, servizi industriali, etc.) e i grandi o medi proprietari avevano differenziato le loro attività fornendo per esempio servizi alle miniere e ai loro collaboratori, la maggioranza della popolazione si è vista impoverita e marginalizzata dall'innalzamento del costo della vita e del prezzo della terra spinti dal boom economico minerario (Grieco *in corso di pubblicazione*).

Queste nuove disuguaglianze socio-economiche si sommano, a livello locale, ad una crescente competizione per la risorsa idrica, sempre più scarsa a causa degli effetti combinati del riscaldamento globale, dell'estrazione mineraria e della crescita dei centri urbani. Nella capitale regionale di Cajamarca, ad esempio, così come

---

<sup>5</sup> Nel contesto peruviano è molto difficile distinguere l'etnicità e la classe, cioè tra l'appartenenza a un gruppo etnico da una condizione socio-economica di povertà. La categoria di origine coloniale di "*Indio*", ufficialmente abolita nel 1969 ma la cui storia si sovrappone in parte agli usi contemporanei della categoria internazionale di "*Indigena*" designava infatti storicamente le popolazioni indigene e povere, non le élite di discendenza incaica (Mendez 2000). Per questo ancora oggi in Perù si dice che "il denaro sbianca" (*la plata blanquea*), nel senso che fare fortuna significa emanciparsi dalla condizione (non bianca) di *Indio* o *Indigena*, e diventare *Mestizo* (letteralmente "meticcio", equivalente della categoria di bianco in altri contesti).

nelle capitali provinciali, durante la stagione secca l'acqua è razionata, limitata a poche ore al giorno per quartiere. Mentre coloro che possono permettersi di acquistare una cisterna possono accumulare l'acqua durante queste ore, per poi disporne liberamente durante tutto il giorno, nei quartieri popolari le famiglie – e in particolare le donne, a cui è attribuito il lavoro domestico – si arrangiano con qualche secchio o tanica, per assicurarsi l'approvvigionamento necessario alle attività domestiche e di cura giornaliere (bere, cucinare, lavare i corpi, i vestiti, i piatti, etc.). A questa difficoltà, si aggiunge l'inquietudine per gli effetti dell'estrazione mineraria sull'acqua nelle zone situate a valle delle operazioni, dove in passato si sono già riscontrati malattie e morti di bestiame, di pesci, etc.



Fig. 4 : Fila all'autobotte per riempire le taniche d'acqua per uso domestico, durante un guasto alla rete urbana di approvvigionamento idrico, Celendín, 2013.

Particolarmente colpite dalla penuria idrica sono le donne contadine e dei quartieri urbani popolari, che spesso alternano delle attività agricole e di allevamento per consumo domestico con attività di cura retribuite in quanto balie, lavandaie, cuoche e persone delle pulizie, tutte attività che dipendono dalla disponibilità di acqua con cui svolgerle. Sia in ambito urbano che in ambito rurale è quindi possibile costatare una ripartizione ineguale dei benefici economici e dei costi ecosistemici dell'attività estrattiva, tra uomini e donne di una stessa famiglia o gruppo sociale.

Nelle comunità contadine vicine ai progetti minerari si osserva inoltre che, mentre gli uomini hanno accesso a delle attività salariate legate alla presenza delle attività minerarie (costruzione e mantenimento dell'infrastruttura stradale e/o operativa, trasporto conto terzi, etc.) – seppur spesso in forma precaria e/o indipendente (cioè, non sono assunti dalla miniera ma creano la loro impresa oppure sono impiegati ad hoc per dei lavori) – le donne sono escluse da questa fonte di reddito e si ritrovano, nella maggioranza dei casi, ad assumere i lavori agricoli, non remunerati e resi più difficoltosi dalla penuria di terre e di acqua, di modo da assicurare l'autonomia alimentare familiare (Fig. 5). Questo accresce le disuguaglianze socio-

economiche, non solo tra uomini e donne all'interno di una stessa famiglia, ma anche tra le famiglie contadine, a seconda di quanti uomini (salariati) e donne (non salariate) ci sono. In questo contesto, le famiglie unicamente formate da donne adulte e bambini sono le più economicamente povere di tutte (Grieco 2016).



Fig. 5 – Donna contadina che porta al pascolo le pecore a prossimità del progetto di estrazione aurifera Minera Yanacocha S.A.. Foto dell'autrice, 2011

Lo sviluppo minerario si traduce quindi in una distribuzione asimmetrica dei benefici (economici) e dei costi (ambientali) dell'estrazione tra uomini e donne, sia in ambito rurale che urbano. Questo tuttavia non è sufficiente, di per sé, per spiegare la partecipazione politica femminile al movimento sociale contro il progetto Minas Conga. Per farlo, occorre infatti fare un passo indietro e considerare le forme specifiche della militanza femminile così come l'uso politico del genere in questo contesto.

### **Acqua e militanza femminile**

Quando si parla di una partecipazione e di un protagonismo inedito delle donne nei movimenti anti-estrattivisti, conviene riformulare per sottolineare piuttosto la *visibilità* inedita di questa partecipazione femminile. Sarebbe in effetti sbagliato prendere per buona l'idea che lo sviluppo minerario avrebbe politicizzato delle donne che prima non sarebbero mai uscite a manifestare. Le interviste realizzate con le partecipanti alle manifestazioni e attività di movimento rivelano in effetti nella stragrande maggioranza dei casi delle esperienze precedenti di militanza, più o meno importanti secondo l'età e l'estrazione sociale: organizzazioni contadine, sindacali, religiose, associazioni contro la tratta. Quasi tutte le donne, tranne le più giovani, avevano già partecipato in organizzazioni sociali o politiche di vario tipo. Nonostante questo, quando andiamo infatti a vedere come uomini e donne presen-

tano la loro militanza, possiamo osservare una componente di genere molto marcata che tende a “naturalizzare” la partecipazione femminile, e a “depoliticizzarla”.

Nelle interviste realizzate così come negli eventi pubblici, gli uomini in effetti affermavano “difendere” la patria dalle multinazionali straniere, e “difendere” la madre terra (*Pachamama* in quechua) dallo “stupro” ambientale. Il linguaggio maschile era spesso esplicitamente “politico” nel senso che vi ricorrevano temi classici della sinistra latino-americana e dei movimenti sindacali e contadini dei decenni passati: la difesa della patria contro gli invasori, il diritto di decidere delle proprie risorse, la giustizia sociale nel paese. Questi temi erano spesso accompagnati da una certa retorica “guerresca” che metteva avanti delle qualità virili come il coraggio, lo sprezzo del pericolo, etc. Questa intervista realizzata con Manolo, insegnante e allevatore, leader delle *rondas campesinas*<sup>6</sup> in una comunità contadina vicina all’area del progetto Minas Conga, ce ne fornisce un esempio:

Stiamo dimostrando al Perù e al mondo che abbiamo dignità e che siamo quelli che stanno dalla parte della nostra madre terra in difesa dei nostri laghi, delle zone umide, dei fiumi e delle sorgenti [...]. Noi, ronderos dei laghi, condanniamo quelli della Minera Yanacocha che, per l’oro, vogliono distruggere la nostra casa. Se trovassero l’oro nel grembo della madre o della fidanzata, sarebbero capaci di tutto... figurati! I ronderos dei laghi, l’unica cosa che stiamo facendo è continuare l’opera di liberazione di Cristo e degli altri martiri della nostra patria. Se Cristo fosse vivo, direbbe "No a Conga ". Se Túpac Amaru [II] fosse vivo direbbe la stessa cosa, i nostri eroi, i nostri martiri... proprio come pensiamo noi che siamo qui, [direbbero] proprio come [noi] diciamo “No a Conga!”. (Manolo, professore e allevatore, 40 anni, 2013).

In questa intervista, Manolo compara la militanza sua e dei suoi compagni della *Ronda Campesina* con l’azione morale di vari protagonisti del pantheon della sinistra rivoluzionaria latino-americana, come Gesù e Túpac Amaru II, ultimo discendente della nobiltà inca che nel 1781 condusse una rivolta contro la corona spagnola che fu poi repressa nel sangue. Conviene sottolineare come la militanza politica è presentata come una prova di “dignità” e un’azione in difesa della madre terra, in altre parole di una natura femminilizzata. Le compagnie minerarie, invece, sono ritratte come immorali perché capaci di tutto, tanto con la madre terra che con le donne in carne ed ossa: “se trovassero l’oro nel grembo della loro madre o fidanzata, sarebbero capaci di tutto ... figurati!”. In altre parole, troviamo qui una presentazione mascolinizzata della militanza come “protezione” di corpi umani e non umani femminilizzati, contro un settore minerario implicitamente mascolinizzato.

Molto diversi sono i discorsi delle manifestanti incontrate, presso le quali queste presentazioni più marcatamente politiche della loro pratica di militanza sono perlopiù assenti. Le donne stesse affermano essere “meno politiche” degli uomini, sia nel senso che sono meno preparate/competenti in politica e meno inserite in organizzazioni partitiche, ma anche nel senso che sono meno individualiste e/o ambiziose, due qualità negative associate alla politica formale. Due estratti di intervista,

<sup>6</sup> Forma di auto-organizzazione contadina creata all’inizio degli anni ’70, proprio nella regione Cajamarca, per contrastare i furti di bestiame nel vuoto di potere creato dalla riforma agraria del 1969 (Starn 1990, Piccoli 2011) Dagli anni ’90 in poi, l’organizzazione ha in parte ridefinito la sua missione come la protezione delle comunità contadine dal furto di terre e acqua da parte delle miniere, diventando così la principale organizzazione rurale di riferimento per i movimenti anti-estrattivistici nel nord del Perù (Gitlitz 1998).

l'uno con una religiosa di cinquant'anni e l'altro con una giovane insegnante di trenta, permettono di esemplificare la valenza positiva associata all'"apolitismo" femminile:

Le donne hanno un ruolo importante..., stanno dietro ai leader maschi, si occupano dei soldi e del cibo. Le donne hanno una visione diversa, sono più pragmatiche, meno corrotte. Vediamo più lontano... Per questo siamo valorizzate (Lili suora, 50 anni,, intervista, 2013).

Se gli uomini vogliono fare politica, che lo facciano. Noi donne porteremo avanti la lotta! (Laura, insegnante 30 anni, dichiarazione pubblica, 2013).

Per quel che riguarda le ragioni della loro militanza, la maggior parte della alcune manifestanti affermano di essersi implicate per delle ragioni prettamente materiali (piuttosto che ideologiche), e cioè perché l'inquinamento delle acque le tocca direttamente, perché l'acqua è indispensabile per le attività domestiche di competenza femminile:

Le donne sono automaticamente coinvolte perché usiamo l'acqua a ogni passo che facciamo dentro e fuori casa... L'acqua è molto necessaria per le donne... Gli uomini non fanno il 100% del ruolo femminile, il ruolo familiare, perché gli uomini hanno altri tipi di lavoro, il che significa che non incontrano una goccia d'acqua, anche solo per berla.... mentre la donna deve occuparsi dei bambini, lavare i vestiti del marito e dei figli, i propri vestiti... e lavare le verdure per preparare cibo buono e sano (Jenny, commerciante 30 anni, intervista, 2013).

L'indispensabilità materiale dell'acqua per le attività domestiche e di cura introduce un secondo tema ricorrente, quello della maternità. Infatti, la totalità delle partecipanti intervistate affermano di essere "scese in piazza" in quanto madri, e di aver scelto di partecipare alle manifestazioni per il bene dei loro figli e delle future generazioni. Ritroviamo qui un discorso politico di tipo maternalista (Chaney 1979), che associa direttamente l'essere donna con l'essere madre e quindi con un ruolo di cura nei confronti dei figli biologici e, per estensione, delle generazioni future. È molto importante considerare questi elementi – l'idea che le donne "non sono politiche" e che scendono in piazza unicamente "in quanto madri" – come delle forme di militanza determinate dal genere, cioè come formulazioni socialmente accettabili di una presenza e partecipazione femminile al politico, che sarebbero altrimenti socialmente e politicamente sanzionate. Dall'osservazione della politica istituzionale così come di movimento risulta infatti che questi sono spazi a dominanza maschile dove le donne sono benvenute solo a certe condizioni. Affermare di non avere nessuna formazione né ambizione politica permette quindi alle militanti di porsi in adeguazione con le norme di genere – le donne "non sono politiche", non si interessano di politica (che è un affare da uomini) e non hanno ambizioni in materia (non sono quindi delle concorrenti potenziali).

Posizionarsi poi come madri significa affermare che non militano per sé stesse né per una causa (il che costituirebbe una trasgressione delle norme di genere) ma per il bene altrui e in particolare delle future generazioni (in continuità con il lavoro di cura che è attribuito loro). La maternità è un ruolo sociale molto valorizzato in America Latina, per la convergenza storica tra norme sociali, cattolicesimo (il "marianismo" o culto di Maria) e culture politiche nazionali. Dopo l'indipendenza, in molti paesi le donne sono state infatti esortate a diventare le "madri" della nuova patria (Dore - Molyneux 2000). Il ruolo sociale materno è stato per questo spesso

tradotto in un posizionamento politico, principalmente dalle donne dei settori popolari contro la repressione dei regimi politici dittatoriali o autoritari: basti pensare alle madri (nonché alle nonne) di *Plaza de Mayo*, in Argentina (Calandra 2006), alle Co-Madres in Salvador (Stephen 2001) o, più recentemente, alle “Madres de Soacha” in Colombia (Medina 2013) e alle “damas de blanco” a Cuba (Correa Alvarez 2004). Per le donne contadine, indigene e operaie, che più difficilmente aderiscono al femminismo delle élites urbane sudamericane e alla categoria “donna” che questo ha politicizzato (Blondet 1995; Barrig 1998; Gargallo 2007), l’identità materna è spesso stata l’unica identità di genere politicamente fruibile, che fosse inclusiva per donne di età, condizioni e origini diverse nei contesti, come quello peruviano, dove i femminismi comunitari, indigeni o territoriali (Cabnal 2010; Paredes 2007; Ulloa 2016) sono poco diffusi al di fuori dei circoli militanti o accademici della capitale. Nel movimento contro Minas Conga, l’identità materna ha quindi permesso di unire sotto un comune standardo delle donne molto diverse tra loro: religiose, donne con o senza figli, giovani e anziane, contadine, maestre e commercianti, eterosessuali e lesbiche, anche da una donna trans.

Assistiamo quindi, nel contesto di questo movimento sociale ad ampio spettro, ad una militanza femminile che non sfida *apertamente* l’ordine di genere - contrariamente ai movimenti femministi urbani e del nord globale – né associa l’estrattivismo con il patriarcato – come invece fanno altre lotte locali contro la *megaminería* (Casafina 2018). Al contrario, si tratta di una militanza che si serve delle norme di genere per legittimare la partecipazione politica delle donne al movimento. Conviene tuttavia distinguere tra quello che le militanti dicono di fare, e quello che fanno effettivamente, cioè tra i discorsi e le pratiche: l’osservazione partecipante rivela in effetti come queste madri “non politiche” stessero in realtà conquistando spazi e ruoli normalmente preclusi alle donne nelle organizzazioni di movimento. Nelle manifestazioni contro Minas Conga le militanti hanno infatti assunto un ruolo di primo piano nell’occupazione di strade e piazze, e anche nell’organizzazione di eventi, manifestazioni e occupazioni (Fig. 6).

Nonostante i leader delle principali organizzazioni di movimento fossero tutti uomini, queste iniziative femminili erano rese visibili dai leader *in primis*, proprio perché meno politicamente minacciose, quindi meno criminalizzabili e reprimibili. In questo contesto di inedita opportunità, le donne giovani in particolare assumevano ruoli nuovi, alternando l’ottemperanza delle norme di genere (cucinare, servire i pasti ai compagni di lotta) con la loro trasgressione (prendere il megafono e urlarci dentro, in testa al corteo). Dagli spazi femminili di aggregazione e di pratica politica erano peraltro nati, nei mesi e negli anni seguenti, varie organizzazioni non-miste e sezioni femminili.

Se da una parte nel movimento sociale “Conga No Va” vigeva una rigida divisione sessuale del lavoro di militanza (Falquet 2003; Fillieule, Roux 2009) – le donne facevano la raccolta degli alimenti, la cucina, la cura dei feriti, le pulizie, le collette per le famiglie delle vittime, organizzavano le messe di anniversario, etc. – sarebbe affrettato concludere che questo abbia significato una riproduzione “meccanica” delle disuguaglianze di genere all’interno del movimento sociale.

Il discorso *madri-quindi-militanti* e l’occupazione femminile dello spazio pubblico con attività domestiche quali la cucina (Fig.6) partecipano infatti a una visibi-



lizzazione di quelle attività femminili e femminilizzate che sono normalmente invisibili, e di conseguenza a una politicizzazione delle attività di cura necessaria alla riproduzione della vita (Barca 2020).



Fig. 6 – Preparazione dei pasti durante l’occupazione della capitale regionale Cajamarca, novembre 2011. Foto di Lorena Gonzáles Banda.

Abbiamo visto quindi come l’acqua e il genere si articolano sia da un punto di vista materiale – l’acqua indispensabile al lavoro di cura svolto da soggetti femminili e femminizzati – che da un punto di vista politico – i temi e le modalità socialmente accettabili di partecipazione femminile.

Nella copertura mediatica del conflitto, ritroviamo però anche una articolazione tra genere e acqua a livello “simbolico”<sup>7</sup>, nella forma di una *femminilizzazione* dell’elemento idrico stesso. Nella prossima parte, vedremo come avviene questo processo, e come interpretarlo.

### **Dalla madre terra alla madre acqua**

A seguito delle manifestazioni descritte prima e della repressione da parte del governo nazionale, una persona in particolare diventerà il volto della resistenza al progetto minerario Minas Conga. Si tratta di Máxima Acuña de Chaupe, una “piccola” contadina delle Ande (come spesso la identificano i giornali) in lotta contro

<sup>7</sup> La distinzione tra genere sociale e simbolico è questionabile e rinvia a una vasta letteratura in antropologia, che non può essere riassunta qui. Nel contesto di questo articolo, ne faccio uso per distinguere tra il genere in quanto rapporto sociale che divide gli esseri umani in “donne” e “uomini” sulla base del sesso e le rappresentazioni della maschilità/femminilità che concernono gli esseri non umani privi di sesso (come l’acqua o altri elementi del paesaggio).

un “gigante minerario” per la proprietà di un piccolo appezzamento di terreno sul quale vive, e che coltiva, con la sua famiglia.

Máxima e suo marito Jaime sono infatti in possesso di questo terreno – che appartiene alla comunità campesina di Sorochuco, di cui sono membri - dagli anni '90. L'impresa mineraria Minas Conga afferma però aver comprato il terreno dalla stessa comunità, ed esserne quindi la legittima proprietaria<sup>8</sup>. Siccome la famiglia rifiuta di andarsene, Máxima, Jaime e i loro tre figli sono vittime di un primo tentativo di sgombero nel 2011, che la figlia maggiore, Ysidora, riesce a registrare con il suo telefonino e poi a trasmettere alla radio e una ONG locale, che assume la difesa legale della famiglia. Inizia così una odissea legale che continuerà fino al 2017, quando la corte costituzionale peruviana assolverà Máxima e della sua famiglia dall'accusa di occupazione illecita del terreno, senza tuttavia riconoscere il loro diritto di proprietà. Nel frattempo, però, la storia di Máxima ha fatto il giro del mondo: conferenze stampa a Lima e tournée militanti in Europa, articoli su grandi testate internazionali (“El País”, “The Guardian”, “Liberation” ecc.) nonché su tantissimi blog, social e riviste online, premi delle organizzazioni di tutela dell'ambiente e dei diritti umani, persino un documentario – *La hija de la laguna* (la figlia del lago) (Cabellos 2015) – premiato in alcuni festival internazionali.

Quello su cui vorrei portare l'attenzione è il modo in cui il caso di Máxima sarà mediatizzato, sia in Perù che all'estero, perché questa copertura mediatica opera a sua volta un uso “strategico” delle norme di genere. Infatti, nonostante Máxima e Jaime, suo marito, siano a entrambi proprietari del terreno che abitano, sin dall'inizio della vicenda sarà Máxima la principale protagonista della vicenda. Il suo corpo così come le sue emozioni sono oggetto di scrutinio pubblico: le foto dei lividi prodotti dalle manganellate ricevute durante il primo tentativo di sgombero, così come delle immagini di Máxima con le lacrime agli occhi, sono largamente diffuse su social, blog e riviste militanti (Fig.7). Non mancano tuttavia anche numerose immagini dove si vede Máxima sorridente, felice, con il pugno alzato in segno di lotta. I suoi sentimenti sono quindi spesso esplicitamente documentati e messi in evidenza per il grande pubblico. Inoltre, nella copertura mediatica del suo caso, si sottolinea costantemente il fatto che lei è povera, contadina, e analfabeta, eppure pronta a lottare contro un gigante minerario per proteggere la sua terra e l'acqua che le “dà la vita”.

---

<sup>8</sup> Il conflitto concerne la definizione stessa di proprietà, secondo la legge peruviana. Le proprietà terrene delle comunità contadine come quella di Sorochuco sono infatti collettive e attribuibili unicamente ai membri della comunità stessa, secondo un regime di proprietà d'uso, cioè non commerciabile né scindibile. Le comunità contadine possono tuttavia decidere di vendere una parte delle loro terre, previo l'accordo dei 2/3 dei membri.





Fig. 7 – Ritratto di Máxima con le lacrime agli occhi che illustra l'appello di solidarietà dopo un ennesimo tentativo di sgombero della famiglia, nel 2015. Fonte : [www.frontlinedefenders.org](http://www.frontlinedefenders.org)

In altre parole, la copertura mediatica del caso di Máxima insiste sulla sua condizione subalterna (povera, donna, contadina, analfabeta) così come sulle ingiustizie e le violenze da lei subite (maltrattamenti fisici e psicologici quali minacce, intimidazioni) in modo da sottolineare il coraggio di cui fa prova, opponendosi a un'impresa mineraria transnazionale. Questa operazione, svolta da giornalisti e testate simpatizzanti dei movimenti anti-estrattivisti, ha come obiettivo quello di suscitare nel pubblico l'empatia per la sua vicenda, e di facilitare così la diffusione del suo caso (e del movimento sociale al quale si ricongiunge) e le manifestazioni di solidarietà internazionale. Nelle dichiarazioni pubbliche, Máxima racconta la storia delle minacce e delle violenze subite, spesso si commuove e chiede l'aiuto di coloro che la ascoltano, per sé stessa così come per la terra e l'acqua che, afferma, difenderà con la vita.

Il genere – in quanto costruzione sociale della differenza sessuale (Scott 1986) - non è estraneo da questa modalità di presentazione di una “vittima resistente” (Dunn 1990): alcune immagini e comportamenti che suscitano l'empatia (mostrare i segni delle percosse, piangere, chiedere aiuto etc.) sarebbero considerati inappropriati se fosse suo marito, Jaime, a adottarli, ma sono accettabili quando Máxima, in quanto donna, li assume. Mentre le norme della mascolinità sono associate all'esercizio della violenza fisica, rendendo umiliante il fatto di subirla, la femminilità non lo è, rendendo il fatto di subire violenza certo ingiusto ma coerente con il genere della persona. La resistenza di Máxima è quindi ancor più ammirabile in quanto viene da una donna subalterna che fa valere i suoi diritti. Mentre la sua occupazione dello spazio mediatico e le sue prese di parola – due prerogative maschili – potrebbero generare delle accuse di “devianza” dalle norme di genere, le sue performance pubbliche – l'esibizione di emozioni i comportamenti che evocano la subalternità o la debolezza - entrano in coerenza con le norme della femminilità.

Viene così legittimato il suo accesso allo spazio pubblico, fino alle più alte istanze giuridiche dello stato, in quanto vittima in cerca di giustizia.

Il fatto che il terreno di Máxima e della sua famiglia si trovi a proximita di uno dei laghi minacciati di distruzione dal progetto minerario – la *Laguna Azul* – fa sì che nella mediatizzazione del suo caso abbondino i rimandi tra la persona di Máxima e la Laguna stessa. Tra il 2012 e il 2016, diversi articoli e reportage a lei hanno consolidato l'associazione tra lei, i laghi e più in generale l'acqua, con titoli evocativi come *La Signora del Lago Azul*, *La Donna dell'Acqua*, *La Signora del Lago*, *La difensora dell'Acqua*, *Guardiana dell'Acqua* e *Difensora della Terra e dell'Acqua*. Nel 2015, un reportage intitolato *La Signora del Lago Azzurro contro il Lago Nero* (Lago Nero = traduzione spagnola di Yanacocha, nome della compagnia mineraria) è valso al suo autore, Joseph Zarate, il premio “El País” per il giornalismo (Fig. 8).



Fig. 8 – Ritratto di Máxima con la Laguna Azul in sottofondo, utilizzato per illustrare l'articolo di Joseph Zarate “La Dama del Lago Azzurro adesso è intoccabile”, sul portale online OjoPublico, del 17 aprile 2016. Fonte : ojo-publico.com.

L'identificazione tra Máxima e il lago contribuisce a una femminilizzazione semantica dell'acqua, cioè l'attribuzione di qualità “femminili” all'elemento idrico nel contesto mediatico. Siamo di fronte a un uso del genere in quanto espressione preferenziale dei rapporti di potere (Scott 1986) non soltanto tra gli esseri umani, ma anche tra questi e i non umani come l'acqua. In altre parole, così come Máxima viene presentata come la subalterna paradigmatica, meritevole di protezione, l'acqua viene femminilizzata,

L'esempio più parlante è quello del lungometraggio: *La hija de la laguna* (La figlia del lago), di Ernesto “Tito” Cabellos, una docufiction sugli effetti nefasti

dell'attività mineraria, prodotto dalla casa di produzione impegnata Guarango Cinema e uscito nelle sale nel 2015 (Fig. 9).

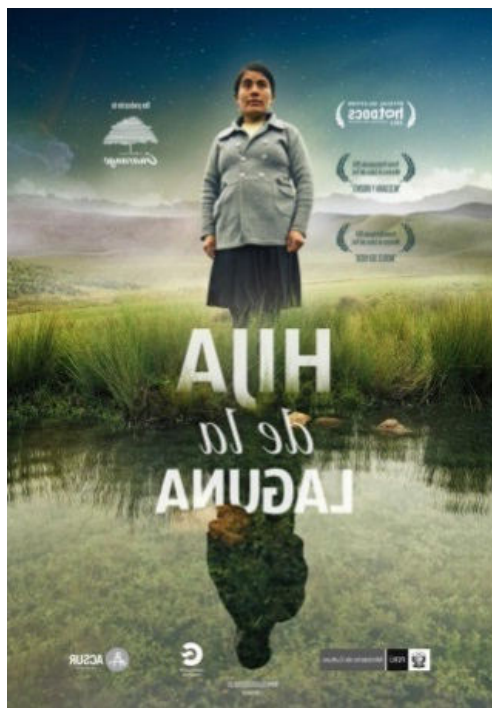


Fig. 9 – Locandina del docu-fiction “La figlia della laguna”, che ritrae la protagonista Nelida Ayaya sulle sponde della laguna Azzurra. Fonte: <http://leblogdocumentaire.fr>

Questo film, che ha vinto diversi premi internazionali, vede come principale protagonista Nelida Ayay, una giovane donna quechua-parlante di Cajamarca, studentessa di diritto nella capitale regionale Cajamarca dove collabora con una ONG locale (la stessa che assume la difesa legale di Máxima Acuña). Nel corso del film, vediamo Nelida attraversare la città per recarsi all'università, visitare la sua famiglia e piangere di nostalgia per la sua vita in campagna, osservare da lontano il lavoro della compagnia mineraria Yanacocha, ammirare il paesaggio incontaminato della concessione del progetto Minas Conga e incontrare Máxima Acuña per consigliarla sulla sua causa legale con la compagnia mineraria. Per tutta la durata del film, Nelida conversa con gli *Yakumama*, “madre acqua” in quechua, alla quale si rivolge per esempio la seguente riflessione:

Mamma Yaku, nelle tue viscere c'è l'oro. Sai perché vengono a prenderlo? Per conservarlo nelle banche. Ma non si può bere l'oro. Non si può mangiare l'oro. L'oro fa scorrere il sangue. Se i potenti lo usano così tanto, che lo prendano dalle loro banche e lo usino qui, e ti lascino in pace. Abbi cura di te, mamma Yaku, perché potresti sfamarci per sempre (estratto del film *La hija de la laguna*, Cabellos 2015).

Monologhi come questo potrebbero indurre un pubblico poco conoscitore del contesto andino a immaginare che questa *Mama Yaku* corrisponda a una forma locale di rapporto all'acqua, una sorta di corrispettivo idrico della meglio conosciuta *Pacha Mama* o Madre Terra. In realtà, in anni di frequentazione di questa regione e durante tutta la durata del mio lavoro di campo, non ho mai sentito parlare di *Mama Yaku*. Questa denominazione corrisponde infatti piuttosto a una divinità idrica che ritroviamo in Amazzonia, divinità dei fiumi spesso rappresentata come un serpente e tutto fuorché benevola (Rivas Ruiz 2022). Nelle Ande, invece, non esiste nessun essere con questa appellazione, nonostante di alcuni posti – ed in particolare di alcuni laghi di montagna – si dice che siano “cattivi” (cioè, potenti), capaci di “mangiare l'anima” delle persone che oserebbero avvicinarsi senza aver realizzato le offerte necessarie (Arguedas, Izquierdos Ríos, 2009 [1947]; Gose 1994). Questi esseri potenti sono tuttavia individuati e localizzati, in altre parole non tutti i laghi sono potenti. Le loro caratteristiche specifiche non sono poi generalizzabili all'insieme delle forme in cui si presenta l'acqua: ruscelli, sorgenti, laghi, fiumi, etc.. Ma la cosa più importante è che, nel contesto andino, l'acqua non ha un genere proprio, ma assume caratteristiche femminili e maschili secondo la forma nella quale si trova. Mentre per esempio alle donne col ciclo viene diffidato di avvicinarsi a ruscelli e sorgenti, perché potrebbero rimanere incinte (lasciando immaginare un principio maschile del luogo), i laghi sono a volte evocati come delle madri gelose che custodiscono nelle loro acque dei tesori, come un figlio in grembo, e che sono pronte a “mangiare” chiunque si avvicini per cercare di sottrarglieli. A questo proposito, degli estratti di intervista a proposito del lago “El Perol”, un lago considerato potente che si trova, come il Lago azzurro, nel perimetro del progetto minerario Minas Conga:

Il lago El Perol un tempo era molto cattivo, mi raccontava mia madre che aveva mangiato due donne mentre andavano a Combayo. Ora non è più così selvaggio. Prima qui passava meno gente, ora è docile. Nel Perol c'è un'anatra: quando nuota galleggia sull'acqua, ma (in realtà) non è un'anatra, è il Perol, è l'oro. Prima sapevamo che c'era l'oro, ma nessuno osava [cercarlo]... (Dolores, contadina, 40 anni, intervista 2013).

El Perol prende il nome da una pentola (*perol*) d'oro. L'acqua diventa selvaggia, se ti avvicini ti tira giù [nel lago], per questo si dice che l'acqua ha sua madre... (Bertha, insegnante in pensione, 60 anni, 2013).

Se nel secondo estratto troviamo un riferimento alla maternità – le relazioni di parentela con i luoghi è un tema ricorrente nel mondo Andino (Salas Carreno, 2019) e quelle con l'acqua sono osservabili anche altrove (Breda 2000) – si noterà che questa non è affatto benevola e indifesa. Si tratta piuttosto di un'entità, madre dell'acqua stessa, che custodisce gelosamente (e violentemente) l'oro che giace sotto il lago. Questa contrapposizione con i discorsi locali sui laghi come entità potenti permette di capire quanto la *Yakumama* evocata nel documentario *La figlia del lago* costituisce in realtà un adattamento (mediatico) strategico dei rapporti locali al paesaggio, dove il genere serve a significare la subalternità dell'elemento idrico di fronte all'industria mineraria. Questo adattamento ha infatti la particolarità di operare una *femminilizzazione* dell'acqua, corrispondente a una *visione normativa dominante* della femminilità e della maternità: generosa ed accogliente,

piuttosto che gelosa e vendicativa; vittima inerme, piuttosto che potente e pericolosa. Ne risulta una mediatizzazione delle lotte anti-estrattivismo latinoamericane in cui risvegliare l'empatia e la solidarietà del pubblico passa attraverso una naturalizzazione del genere e di una visione – politicamente e socialmente innocua – della femminilità.

### Conclusioni

Abbiamo visto come l'espansione delle attività minerarie in Perù si articola con dei processi di politicizzazione dell'acqua e del genere. In questo articolo ho cercato di esplorare alcuni aspetti del nesso acqua-genere, sia dal punto di vista delle pratiche sociali (accessibili attraverso un lavoro di ricerca etnografico) che da quello dell'analisi della copertura mediatica del conflitto (attraverso un'analisi delle rappresentazioni).

L'attenzione alle pratiche permette innanzitutto di vedere come dalla divisione sessuale del lavoro, e in particolare nell'assegnazione del lavoro di cura a soggetti femminili o femminilizzati, deriva una prossimità delle donne all'elemento idrico e quindi un maggiore impatto delle attività estrattive sul loro quotidiano. Le alterazioni della quantità e qualità delle acque genera lavoro supplementare non riconosciuto né retribuito (andare a cercare l'acqua, gestire la penuria, risparmiare per comprare dei depositi ecc.) che grava particolarmente sulle persone responsabili dell'economia domestica. Questo non è tuttavia sufficiente per spiegare la partecipazione delle donne alle lotte contro l'estrazione mineraria.

L'analisi delle modalità e dei discorsi di militanza rivela in effetti come le lotte anti-estrattiviste – che si incentrano sulla necessità dell'acqua per la riproduzione biologica e sociale – costituiscano un terreno fertile per la partecipazione femminile, legittimata da un discorso politico di tipo maternalista, che in America Latina vanta una lunga storia. Non solo questo discorso e le pratiche che vi sono associate permettono di politicizzare la cura necessaria alla riproduzione della vita biologica e sociale, associata col il ruolo sociale materno, ma aprono nuovi spazi di partecipazione e rivendicazione femminile, legittimati da una presentazione di sé politicamente non minacciosa. In altre parole, siamo di fronte a un uso strategico delle norme di genere che ritroviamo finanche nella copertura mediatica del conflitto.

Infatti, se le lotte per l'acqua aprono la strada alla partecipazione femminile e alla politicizzazione della maternità dal punto di vista delle pratiche, dall'altra parte queste stesse lotte sembrano contribuire a femminilizzare l'elemento idrico, perlomeno nella sua rappresentazione mediatica per un pubblico internazionale. Nell'analisi della mediatizzazione del caso di Máxima Acuña de Chaupe abbiamo infatti visto come le norme di genere sono strumentalizzate per stimolare sentimenti di compassione, ammirazione e solidarietà nei confronti suoi e della lotta che questa donna rappresenta. Ma, ancor più, questa "femminilizzazione" della resistenza alle miniere si estende dalla persona di Máxima all'ambiente naturale con il quale è identificata, e da un lago in particolare all'elemento "acqua" in generale. Questa operazione mediatica veicola non soltanto una lettura della realtà sociale (la piccola contadina delle Ande contro il gigante minerario) ma anche del rapporto all'ambiente (il gigante minerario contro la *Yakumama* o madre acqua) nei termini

di un rapporto di subalternità espresso dalla “femminile”/“maschile”. Seppur la *Yaku-mama* non corrisponda, se non da lontano, alle forme locali di rapporto all’ambiente, l’analisi di quest’ultima associazione tra genere e acqua permette di identificare delle visioni specifiche dell’elemento idrico così come della femminilità/maternità, socialmente e politicamente non minacciose, e pertanto degne di protezione.

### Bibliografia

Arguedas José María, Izquierdos Ríos, Francisco (ed.), *Mitos, leyendas y cuentos del Perú*, Siruela, Madrid 2009 [1947].

Barca Stefania, *Forces of Reproduction. Notes for a Counter-Hegemonic Anthropocene*, Cambridge University Press, Cambridge 2020.

Barrig Maruja, *Los malestares del feminismo latinoamericano: una nueva lectura*, Ponencia para la reunión sobre Estudios de América Latina, Asociación The Palmer House Hilton, Chicago, Illinois 1998.

Barrio de Mendoza Rafael, Gerardo Damonte, *Los dilemas del Estado peruano en la implementación y aplicación de la Ley de Consulta Previa en los Andes peruanos*, “Anthropologica”, 2013, 31(31), pp. 127-147.

Bebbington Anthony, Bury Jeffrey, Humphreys Bebbington Denise, Lingan Jeannet, Muñoz Juan Pablo, Scurrah Martin, *Movimientos sociales, lazos transnacionales y desarrollo territorial rural en zonas de influencia minera: Cajamarca-Perú y Cotacachi-Ecuador*, in *Minería, Movimientos Sociales y Respuestas Campesinas: una ecología política de transformaciones territoriales*, 163-230, IEP, CEPES, Lima 2007.

Bebbington, Anthony (ed.), *Industrias Extractivas, conflicto social y dinámicas institucionales en la región andina*, IEP, Lima 2013.

Bedoya César, Isabel Hurtado, Liliana Lalonde, Évelyne Mesclier, *Évolution des conflits sociaux et environnementaux au Pérou : Une lecture générale*, in “Problèmes d’Amérique latine”, 88 (1), 2013, pp. 77-94.

Blondet Cecilia, *El movimiento de mujeres en el Perú 1960-1990*, in *Perú 1964-1994. Economía, sociedad y política*, IEP, Lima 1995.

Bottaro Lorena, Latta Alex, Sola Marian, *La Politización Del Agua En Los Conflictos Por La Megaminería: Discursos y Resistencias En Chile y Argentina*, in “Revista Europea de Estudios Latinoamericanos y Del Caribe/European Review of Latin American and Caribbean Studies”, n. 97, 2014, pp. 97-115.

Bos Vincent, Grieco Kyra, *L’eau: ressource naturelle, ressource politique? Reconstruction de la ressource hydrique en contexte d’opposition au secteur minier dans le nord du Pérou*, in “Caravelle. Cahiers du monde hispanique et lusobrasilien », n. 111, 2018, pp. 95-110.

Breda Nadia, *Palù. Inquieti paesaggi tra natura e cultura*, Cierre Edizioni, Verona 2008.

Bos Vincent, Lavrard-Meyer Cécile, “Néo-extractivisme” minier et question sociale au Pérou, “Cahiers des Amériques latines” [en ligne], 78, 2015.

Cabnal Lorena, *Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala*, in *Feminismos diversos: el feminismo comunitario*, ACSUR, Guatemala 2010.

Calandra Benedetta, *Le nonne di Plaza de Mayo*, in “Storia Delle Donne”, 2(1), pp. 231-242.

Chaney Elsa, *Supermadre: Women in Politics in Latin America*, University of Texas Press, Austin 1979.

Correa Álvarez Ahmed, *Las damas de blanco: Maternalismo estratégico y masculinismo político*, in “Revista Cálamo”, (1), 17-33.

Dore, Elizabeth, e Maxine Molyneux, *Hidden Histories of Gender, and the State in Latin America*. Duke University Press 2000.

Falquet Jules, *Division sexuelle du travail révolutionnaire : réflexions à partir de l'expérience salvadorienne*, “Cahiers des Amériques Latines”, n. 40, 2003.

Gago Véronica, Mezzadra Sandro, *A Critique of the Extractive Operations of Capital: Toward an Expanded Concept of Extractivism*, “Rethinking Marxism”, 2017, 29(4), pp. 574-591.

Gargallo Francesca, *Feminismo latinoamericano*, in “Revista venezolana de estudios de la mujer”, vol. 12, n. 28, 2007.

Gitlitz John, *Decadencia y supervivencia de las Rondas Campesinas del Norte del Peru*, “Debate Agrario: Analysis y Alternativas”, 28, 1998, pp. 23-53.

Grieco Kyra (in corso di pubblicazione) *Politiser l'altérité. Ethnicité, genre et extraction minière au Pérou*, Presses Universitaires, Rennes.

Grieco Kyra, *Entre la surveillance et la médiatisation : visibilité et invisibilité en terrain minier (Cajamarca, Pérou)*, Politika.io [en ligne], 2023.

Grieco Kyra, *Le « genre » du développement minier : maternalisme et extractivisme, entre complémentarité et contestation*, in “Cahiers des Amériques latines”, 82, 2016, pp. 95-111.

Gose Peter, *Deathly Waters and Hungry Mountains: Agrarian Ritual and Class Formation in an Andean Town*, University of Toronto Press, Toronto 1994.

Jenkins Kay, *Women Anti-Mining Activists' Narratives of Everyday Resistance in the Andes: Staying Put and Carrying on in Peru and Ecuador*, in “Gender, Place & Culture”, 2017.

Li Fabiana, *Unearthing Conflict: Corporate Mining, Activism, and Expertise in Peru*, Duke University Press Books, Durham 2015.

Loayza Norman e Jamele Rigolini, *The Local Impact of Mining on Poverty and Inequality: Evidence from the Commodity Boom in Peru*, World Development, vol. 84, 2016, pp. 219-234.

Machado Aráoz Horacio, *Conflictos socioambientales y disputas civilizatorias en América Latina: Entre el desarrollismo extractivista y el Buen Vivir*, in “Crítica Y Resistencias. Revista De Conflictos Sociales Latinoamericanos”, (1), 2005, 19-42.

Mateo Media Rocio, *La politización de la maternidad ante la impunidad en Colombia el caso de las madres de Soacha*, in “Revista internacional de pensamiento político”, ISSN 1885-589X, n. 8, 2013, pp. 41-52.

Méndez, Cecilia, *Incas sí, indios no: apuntes para el estudio del nacionalismo criollo en el Perú*, 2a. ed., IEP, Lima 2000 (Documento de Trabajo 56, Serie Historia 10).

Mezzadra Stefano, Neilson Brett, *Entre extraction et exploitation: des mutations en cours dans l'organisation de la coopération sociale*, in “Actuel Marx”, 2018, n. 63, pp. 97-113.

Molyneux Maxine, *Movimientos de mujeres en América Latina: Estudio teórico y comparado*, Ediciones Cátedra, Madrid 2003.

Negri Antonio, Cocco Giuseppe, *Global. Luttet et biopouvoir à l'heure de la mondialisation: le cas exemplaire de l'Amérique latine*, Paris, Amsterdam 2007.

Piccoli Emmanuelle, *Les rondes paysannes vigilance, politique et justice dans les Andes péruviennes*, Academia-Bruylant, Louvain-la-Neuve 2011.

Paredes Julieta, *Hilando Fino, desde el feminismo comunitario*, Traficantes de sueño, Buenos Aires 2007.

Rivas Ruiz Roxani, *La serpiente, madre del agua. Chamanismo acuático entre los kukama-kukamiri de la Amazonía peruana*, Colección estudios amazonicos, Lima 2022.

Rousseau, Stephanie, *La Ley de Consulta Previa y las paradojas de la indigenidad en la sierra del Perú*, “Revista Argumentos”, 2012, 6(5) (online).

Salas Carreño Guillermo, *Lugares parientes. Comida, cohabitacion y mundos andinos*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima 2019.

Scott, Joan W. *Gender: A Useful Category of Historical Analysis*, “The American Historical Review”, 91(5), 1986, pp. 1053-1075.

Stephen Lynn, *Women and Social Movements in Latin America: Power from Below*, University of Texas Press, Austin 1997.

Starn Orin, *Nightwatch: The Politics of Protest in the Andes*, Duke University Press Books, Durham & London 1999.

Svampa Maristella, *Extractivismo neodesarrollista y movimientos sociales.? Un giro ecoterritorial hacia nuevas alternativas*, in *Mas allá del desarrollo*, édité par



Miriam Lang et Dunia Mokrani, ABYA AYALA, Fundacion Rosa Luxembourg, 185-216, Quito 2011.

Ulloa Astrid, *Feminismos territoriales en América Latina: defensas de la vida frente a los extractivismo*, "Nomadas", 45, 2016, pp. 123-139.

**Mary Austin, *La terra delle piogge rare* (1903), trad. it. Teresa Bertuzzi, Introduzione di Bruna Bianchi, Nova Delphi, Roma, 2023, pp. 222.**

Tra la Valle dell'Owens e il Deserto del Mojave si estende il "Paese dei Confini Perduti". È in queste terre che si addentra l'opera più famosa dell'autrice statunitense Mary Hunter Austin (1868-1934)<sup>1</sup>, uno dei testi più importanti sulla natura e la storia della California<sup>2</sup> e a tutt'oggi un classico della scrittura naturalista nordamericana, nonché manifesto ecofemminista *ante litteram*. Articolato in quattordici scritti al confine tra racconto, resoconto naturalistico e prosa poetica, e impreziosito da illustrazioni dettagliate e al contempo evocative ad opera dell'autrice stessa, *La terra delle piogge rare* (1903) conduce il lettore attraverso un territorio in cui tempo e spazio si espandono e si contraggono ben oltre i limiti stabiliti dal bisogno di conquista dell'uomo, che caratterizza tanta letteratura incentrata sul mitico *Far West*.

Come avverte Austin sin dal primo, omonimo, racconto che apre la raccolta, qui:

A est delle *sierras*, a sud di Panamint e Amargosa, innumerevoli miglia a est e a sud, si trova il Paese dei Confini Perduti. Ute, paiute, mojave e shoshone ne abitano le regioni di frontiera, e si spingono al suo interno fin dove l'uomo può osare. È la terra, non la legge, che stabilisce il limite. Sulle mappe lo chiamano deserto, ma nulla vale l'appellativo indiano. Deserto è un termine povero, usato per indicare la terra che non dà sostentamento all'uomo – nessuno sa se questa terra possa essere addomesticata a tale scopo. Qui la vita non manca mai, per quanto l'aria sia secca e il suolo nefasto. È questa la natura della regione<sup>3</sup>.

Queste primissime pagine già contengono l'essenza della visione della natura e della poetica di Austin, dispiegata attraverso uno stile sempre in armonioso equilibrio tra acuta osservazione scientifica e riflessione spirituale, un andamento che la traduzione italiana riesce a riprodurre in maniera efficace, anche laddove le differenze linguistiche non permettono di fare altrettanto con specifiche immagini e locuzioni.

---

<sup>1</sup> Mary Hunter Austin nasce a Carlinville, Illinois e si trasferisce in California, nella San Joaquin Valley, solo nel 1888, dopo essersi laureata al Blackburn College. Qui vivrà, prima a San Joaquin, poi nei dintorni di Bakersfield e infine nella Valle dell'Owens, fino al 1906. Viaggerà poi in Europa e a New York, prima di tornare all'Ovest e precisamente a Santa Fe, nel Nuovo Messico, dove morirà nel 1934. Scrittrice, pioniera, drammaturga e saggista, oltre che attivista femminista, per i diritti del lavoro e, soprattutto, per la valorizzazione della cultura dei popoli nativi e la tutela della natura selvaggia, Mary Austin viene riscoperta solo negli anni ottanta dal movimento femminista, che contribuisce alla sua rinascita tra critica e lettori. Per approfondire, si veda Bruna Bianchi, "Mary Hunter Austin e la terra dei confini perduti", introduzione a *La terra delle piogge rare*, Nova Delphi, Roma, 2023, pp. 7-50.

<sup>2</sup> *La terra delle piogge rare* fa parte della "Zamorano Eighty", la lista degli ottanta testi più significativi per quanto concerne la storia della California dall'inizio della sua colonizzazione fino alla fine del diciannovesimo secolo circa. La lista è stata stilata nel 1945 dallo Zamorano Club di Los Angeles, la più antica associazione di bibliofili e collezionisti di manoscritti della California del Sud: <https://zamoranoclubla.org/>

<sup>3</sup> Mary Austin, *La terra delle piogge rare*, cit., pp. 57-58.

Affermare il predominio della terra sulla legge significa infatti riconoscere l'autonomia e libertà della natura di fronte alla forza che l'uomo vorrebbe poter esercitare su di essa. L'invito è ad abbandonare preconcezioni di stampo europeo e androcentrico nei confronti dell'ambiente naturale, articolati secondo un'inutile quanto dannosa logica del profitto, e aprirsi invece all'opportunità di conoscenza offerta da luoghi solo in apparenza intrinsecamente ostili a ciò che è umano:

[...] È una terra dai fiumi perduti, che offre ben poco da amare; eppure, una volta che la si è visitata non si può fare a meno di tornarci. Se così non fosse, non se ne parlerebbe tanto. Questo è il paese delle tre stagioni. Da giugno a novembre è caldo, immobile e invivibile, affetto da tempeste violente e inesorabili; poi fino ad aprile resta freddo e quiescente, assorbe le scarse piogge e le nevi ancora più scarse; da aprile al ritorno della stagione calda è florido, radioso e seducente. Questi mesi sono solo indicativi: può accadere prima o dopo che il vento denso di pioggia risalga le acque del Colorado dal Golfo del Messico, ed è in base alla pioggia che la terra detta le sue stagioni. Le piante del deserto ci fanno vergognare adattandosi con tanta serenità ai limiti imposti dalle stagioni<sup>4</sup>.

Racconto dopo racconto, La terra delle piogge rare definisce le tappe di un pellegrinaggio in cui la sensibilità verso la natura e il suo linguaggio – e non la spinta a domarla e piegarla agli interessi dell'uomo – si configura come la chiave non solo per comprendere il deserto come spazio, ma anche per immaginare un modo diverso di far parte del mondo. Il deserto, da sempre tra i luoghi più rappresentativi dei miti della frontiera e della wilderness<sup>5</sup>, non viene qui mostrato come la *wasteland* di tanta letteratura statunitense classica (e perlopiù di genere maschile) e in cui, secondo la prospettiva dei colonizzatori, convivono sentimenti irrisolti di attrazione e repulsione nei confronti della natura incontaminata. L'inconsistenza di questo approccio aggressivo verso l'ambiente naturale, infatti, viene esplicitamente messo in evidenza dall'autrice a partire dall'inadeguatezza della terminologia utilizzata per descriverlo, che impone alle terre selvagge del deserto un'identità fallace, o comunque, incompleta. È il caso, per esempio, della Valle della Morte, “considerata il cuore della desolazione” ma dove “sono state individuate circa duecento specie

---

<sup>4</sup> *Ivi*, p. 59.

<sup>5</sup> Sin dagli inizi, l'idea di “natura selvaggia” incarnata dal termine *wilderness* era, appunto, legata allo stato mentale dei colonizzatori europei che sul Nuovo Mondo avevano proiettato una precisa visione dell'esistenza, legittimata soprattutto dall'incontro-scontro tra uomo e natura incontaminata. Il territorio nordamericano, nella realtà dei fatti, era ovviamente tutt'altro che “vergine” o “incontaminato dall'uomo”, poiché erano svariate le popolazioni che lo avevano abitato e ancora lo abitavano al momento della colonizzazione, secondo ritmi e abitudini bene diversi da quelli del cosiddetto Vecchio Mondo. La loro esistenza è stata però dimenticata a priori, se non cancellata, dall'immaginario mitico costruito dalla colonizzazione europea. Anche per questo la *wilderness* nordamericana è innanzitutto un luogo della mente, al pari della frontiera: essa si configura da subito come una costruzione simbolica, una lente attraverso cui i colonizzatori hanno osservato e interpretato l'esistenza in quelle terre e a partire da cui hanno plasmato l'identità culturale della società statunitense, ieri come oggi, in termini di conquista e addomesticamento della natura nel nome di quelli che la società patriarcale e industriale definisce comunemente “progresso” e “civiltà”. Per approfondire, si vedano: Roderick F. Nash, *Wilderness and the American Mind*, Yale UP, New Haven, 1967; Henry Nash Smith, *Virgin Land: The American West as Symbol and Myth*, Harvard UP, Boston, 1950; Max Oelschlaeger, *The Idea of Wilderness*, New Haven, Yale University Press, 1991.

differenti di piante”<sup>6</sup>, a ribadire come la vita sia qualcosa che va oltre la visione ristretta promossa dall’utilitarismo e dalle esigenze materiali della società patriarcale, qualcosa che rende necessario affrontare l’ignoto della natura con una sensibilità differente, più aperta e ricettiva. “Qui si ha l’opportunità di osservare come un territorio impone nuove abitudini a coloro che l’abitano”<sup>7</sup>, e non il contrario, sottolinea Austin; ed è con questo stesso spirito che si muove la sua penna mentre ritrae la vita locale, tra descrizioni naturalistiche, rievocazioni storiche, aneddoti e momenti lirici. Piante, animali, corsi d’acqua, alture, senza tralasciare una variegata selezione di tipi umani, di cui vale la pena ricordare almeno il cercatore d’oro dell’omonimo brano e lo sciamano Winnenap’: tutti trovano spazio nel Paese dei Confini Perduti e sembrano trasformarsi gli uni negli altri tra una pagina e la successiva, dagli avvoltoi ai coyote, fino agli abitanti di Jimville (ironicamente, “una città alla Bret Harte”) e alle comunità shoshone e paiute, tra piante di yucca e mesquite, sempre in attesa o alla ricerca della prossima traccia d’acqua.

Al pari di uno degli uccelli del deserto descritti con cura minuziosa, anche l’autrice affronta la propria materia planandovi dall’alto, così che i primi “schizzi” o “ritratti” riguardano il deserto in sé, le sue vie d’acqua, per poi concentrarsi sui suoi abitanti, partendo, non a caso, dagli animali spazzini, per poi scendere lentamente nel dettaglio della storia – e delle storie – dei coloni e delle comunità native e ritornare infine all’acqua, elemento che, a uno sguardo superficiale, definisce il deserto in quanto assenza e privazione ma senza la cui presenza nascosta il deserto non esisterebbe. E l’unico modo per vivere il deserto e nel deserto è proprio assecondandone ritmi e non imponendone di innaturali alla terra in nome di un non meglio identificato progresso; in tal caso, mette in guardia Austin, la trasformazione in *wasteland* è tristemente assicurata: “Questa è l’economia della natura, ma in tutto ciò non viene dato abbastanza peso all’opera dell’uomo: non esistono spazzini che mangiano barattoli di latta e nessuna creatura deturpa allo stesso modo il suolo delle foreste”<sup>8</sup>. Alternando immagini di siccità a momenti di rinascita attraverso l’acqua, la narrazione procede, proprio come un corso d’acqua tra i canyon desertici, scavando in profondità nell’essenza dei luoghi e alternando una sorta di esaltazione mistica della loro forza primordiale (come nel brano “Nutrite al seno del cielo”) alla serenità che scaturisce da una consapevolezza che non è più solo “slancio di fede”, ma trova riscontro tangibile in una commistione reale tra ciò che è umano e ciò che è natura (come in “La cestaia”).

Pur senza enunciare esplicitamente un proprio programma politico come in altri scritti successivi<sup>9</sup>, ogni esperienza descritta da Austin in *La terra delle piogge rare* rimanda a un modello di società che ridimensiona l’eccezionalità dell’esperienza umana (ne sono un esempio i capitoli dedicati ai coloni, come “Il campo del mio vicino”), riducendone l’importanza a favore di un bene collettivo in cui sono incluse tutte le creature viventi in ugual misura, secondo una concezione dichiaratamen-

<sup>6</sup> Mary Austin, *La terra delle piogge rare*, cit., p. 62.

<sup>7</sup> *Ivi*, p. 64.

<sup>8</sup> *Ivi*, p. 89.

<sup>9</sup> Bruna Bianchi, *Mary Austin e la terra dei confini perduti*, Introduzione a *La terra delle piogge rare*, cit., pp. 35-38.

te femminile del rapporto tra umanità e natura. Fondamentali in questo senso, e per comprendere più in generale la filosofia dell'autrice, sono i due racconti "Il sentiero della mesa" e "La cestaia", che fungono da centro pulsante della raccolta sia fisicamente che idealmente, e in cui Austin ribadisce la contemporanea pericolosità e insignificanza dell'azione dell'uomo nell'economia della natura e propone la prospettiva femminile come la più adatta a una sana comunione con la terra, esemplificata da come la tessitrice Seyavi e il suo ordito "condividevano la stessa intimità con la terra ed erano pervasi dagli stessi elementi"<sup>10</sup>. È la terra stessa a stimolare questo genere di intimità in coloro che sanno coglierne i segnali, allenando i propri sensi a raccogliere quanto il deserto ha da offrire, a partire dal cielo stesso, emblema di abbondanza e fluidità ininterrotta:

Nell'Ovest, l'ovest lontano delle mese e delle colline che ignorano il diritto di proprietà, c'è più cielo che in qualunque altro luogo del mondo, e non giace disteso sul bordo della terra ma nasce in quel punto dello spazio dove la terra è sospesa, ed è più concavo e carico di venti freschi e inebrianti. Ci sono alcuni odori, anche, che entrano nel sangue<sup>11</sup>.

La Valle dell'Owens è il luogo che Mary Austin ha vissuto in prima persona e chiamato casa, il deserto che ha amato e per la cui sopravvivenza si è battuta contro la mano dell'uomo e i dettami del profitto, sebbene senza successo<sup>12</sup>. La terra delle piogge rare è la prima opera pubblicata dall'autrice e, allo stesso tempo, ne è il testamento artistico e spirituale. Sebbene la narrazione si abbandoni di tanto in tanto a un certo romanticismo e misticismo religioso nei confronti dei temi trattati (come per esempio nell'ultimo dei racconti, "Il villaggio della vite"), a prevalere, in ultima analisi, è sempre un intento già chiaramente ecofemminista, nella decisa volontà di proporre una visione della società in cui l'adattamento armonioso alla natura sia la spinta principale non solo della coscienza individuale (secondo un trascendentalismo di stampo emersoniano), ma dello sviluppo collettivo, anche materiale ed economico, ridefinendo beni e bisogni in termini realmente sostenibili e tutt'ora rivoluzionari, nella consapevolezza che "[p]er tutto ciò che il deserto pretende dall'uomo, in cambio offre un compenso: respiri profondi, un sonno profondo e la comunione delle stelle"<sup>13</sup>.

Chiara Patrizi

---

<sup>10</sup> Mary Austin, *La terra delle piogge rare*, p. 153.

<sup>11</sup> *Ivi*, p. 146.

<sup>12</sup> Durante le cosiddette "Guerre dell'Acqua" in California agli inizi del ventesimo secolo. Si veda, Bruna Bianchi, *Mary Austin e la terra dei confini perduti*, cit., pp. 38-45.

<sup>13</sup> Mary Austin, *La terra delle piogge rare*, cit., p. 68.

**Cleo Wölfle Hazard, *Underflows: Queer Trans Ecologies and River Justice*, University of Washington Press, Seattle 2022, pp. 312.**

Lavorare secondo le modalità dei sottoflussi significa vedere, riconoscere e raggiungere flussi diversi: flussi dissidenti, correnti decolonizzanti che rielaborano scienza e governance dall'interno e anche dal basso, in un contesto vivace e in un meccanismo fangoso e organico<sup>1</sup>.

Nel volume *Underflows*, Cleo Wölfle Hazard porta avanti una profonda critica ai paradigmi metodologici della scienza moderna e dell'immaginario a essa associato, in particolar modo nell'ambito delle scienze naturali. Queste ignorano quei processi di cura, quegli affetti e quella creazione di legami emotivi che implica ogni processo di relazione tra esseri viventi. Secondo Hazard occorre, al contrario, partire dal riconoscere le sensazioni che provoca lo studio della natura: ad esempio il dolore alle spalle mentre si tenta di osservare il comportamento di un pesce o il freddo dell'acqua del torrente che penetra attraverso alcuni punti della muta<sup>2</sup>.

Solo cogliendo l'importanza di questi aspetti si riuscirà a comprendere la critica alla tecnologia e alla scienza moderne portata avanti dagli studi femministi<sup>3</sup>,

---

<sup>1</sup> Cfr. Cleo Wölfle Hazard, *Underflows: Queer Trans Ecologies and River Justice*, University of Washington Press, Seattle 2022, p. 31. Cleo Wölfle Hazard è professore presso la School of Marine and Environmental Affairs dell'Università di Washington. È coautore di *Thirsty For Justice: A People's Blueprint for California Water*, Oakland, Environmental Justice Coalition for Water.

<sup>2</sup> *Ivi*, pp. 86-88.

<sup>3</sup> All'interno della ricerca teorica femminista una critica ai paradigmi della scienza moderna occidentale è stata avanzata, in particolar modo, dalle teorie ecofemministe. Tra queste, la presenza di una dimensione riduzionistica della scienza moderna è stata evidenziata, peculiarmente, da Maria Alberta Sarti. Secondo Sarti tale dimensione riduzionistica si espliciterebbe in due ordini di motivi: "1) perché ha ridotto la capacità degli esseri umani a conoscere compiutamente la natura, escludendo sia altri soggetti, che altri strumenti di conoscenza; 2) perché ha ridotto l'opportunità di rigenerazione e di rinnovamento creativo della natura, costretta a essere manipolata come materia inerte e frammentata". Si veda: Maria Alberta Sarti, *Le ragioni dell'ecofemminismo*, Il segnalibro, Torino 1999, p. 72. Sempre secondo Sarti il cuore dell'interpretazione della scienza occidentale si incentra su una dimensione riduzionista che risponde "a un criterio di uniformità, di divisibilità, di violenza, di massimizzazione del profitto, di svalutazione dei processi naturali", *Ivi*, pp. 72-74. Una critica in parte simile è stata portata avanti anche da Greta Gaard la quale ha evidenziato come una scienza che si ponga l'obiettivo di concepire tutti i sistemi come costruiti dalle stesse componenti di base finisca poi, inevitabilmente, per incentrare la propria conoscenza sull'infinitesimamente piccolo, sull'atomizzazione delle parti, dimenticando, invece, gli aspetti relativi alla totalità. Uno dei risvolti di questa impostazione, che per Gaard rappresenta un vero e proprio riduzionismo interpretativo, è stato l'edificazione di uno steccato tra il sapere "specialistico" suddiviso e parcellizzato e quello "non specialistico" concernente l'interezza delle interconnessioni presenti in natura. Cfr. Greta Gaard, *Women, Water, Energy: an Ecofeminist Approach*, in "Organization & Environment", vol. 14, n. 2, 2001, pp. 157-172. Mentre la metodologia rivendicata dal femminismo punta a concentrarsi sull'ascolto delle donne e in particolar modo di quelle appartenenti ai settori sociali economicamente più svantaggiati, la metodologia ecofemminista si caratterizza per la ricercatezza dell'obiettivo di non rimanere collegata esclusivamente al mondo umano. Cfr. Id., *Vegetarian Ecofeminism: A Review Essay*, in "Frontiers: A Journal of Woman Studies", vol. 3, 2002, pp. 117-146. Vedi anche: Bruna Bianchi, Francesca Casafina (a cura

l'elaborazione della teoria queer<sup>4</sup> e la scienza dei nativi<sup>5</sup>. Lo stesso concetto di avallatività scientifica dovrebbe essere respinto in quanto saldamente condizionato dalla dimensione gnoseologica dell'identità maschile occidentale identificata con il riconoscimento di una determinante logica di potere patriarcale quasi totalizzante<sup>6</sup>. Partendo da questi aspetti, l'autore suggerisce di concentrarci sui "sottoflussi", ossia quel concetto chiave in idrologia con cui si indica la zona iporreica dentro e sotto il letto di un torrente (dal greco ὑπό, sotto e ρέος, flusso). Se, infatti, "il flusso di un fiume è la parte che si può vedere dalla riva o da una barca e che ricomprende anche le correnti sotterranee che ne agitano la superficie e le correnti di profondità che potrebbero risucchiare un nuotatore"<sup>7</sup>, i sottoflussi "sono le parti del flusso di un fiume che non possono essere viste: filtrano attraverso la ghiaia o il terreno oppure risalgono dalle falde acquifere profonde nelle crepe del substrato roccioso, affiorando come sorgenti"<sup>8</sup>. Proprio considerando come i sottoflussi influenzino i flussi sarà possibile, per Hazard, riprogettare la scienza fluviale, valutando finalmente quegli aspetti che ne hanno determinato i forti limiti. Tra questi il primo è relativo alla neutralità nei confronti della tematica dell'estinzione rispetto alla quale le ecologiste e gli ecologisti di formazione universitaria sembrano essere quasi indifferenti. Per farci comprendere i limiti disciplinari legati a questo approccio l'autore ci presenta un progetto di *performance art* in costume da salmone intrapreso dall'autore stesso e dalla sua collaboratrice e partner July Hazard durante la Bay Delta Science Conference di Sacramento. Nella performance un uomo travestito da salmone in stile "sdolcinato queer punk"<sup>9</sup> ha utilizzato per comunicare con gli interlocutori delle piccole pietre con incollato sotto a esse un cartoncino contenente delle domande del tipo: "Quale organismo(i) o processo(i) ecologico stai studiando? [...] Come descriveresti i tuoi sentimenti per l'organismo che stai studiando? Provi amore per lui? Provi un legame con lui? Pensi che gli esemplari di questa specie stiano morendo prematuramente? Chi o cosa è responsabile di questo? Dovrebbe essere salvato? Chi dovrebbe salvarlo?"<sup>10</sup>. Gli scienziati e le scienziate pre-

---

di), *Oltre i confini. Ecologia e pacifismo nella riflessione e nell'attivismo femminista*, Biblion, Milano 2021.

<sup>4</sup> Per una critica volta ad approfondire i processi di normalizzazione antropocentrici-eterocentrati cfr. Rasmus Rahbek Simonsen, *Manifesto Queer vegan*, Ortica, Aprilia 2014.

<sup>5</sup> Per un'analisi del rapporto tra nativi e natura cfr. Philipp Chanial, Ilana F., Silber, *Reconciling Spirit and Contract? Marshall Sahlins and the "Essai sur le don"*, in "Annals of the Fondazione Luigi Einaudi", vol. LV, n. 1, 2021, pp. 87-106; Fabio Dei, *Antropologia culturale*, Il Mulino, Bologna 2016; Jacques T. Godbout, *Lo spirito del dono*, Bollati Boringhieri, Torino 1993; Yang Erche Namu, *Il paese delle donne. Una donna moso racconta la sua vita in una società matriarcale ai confini del mondo*, Sperling & Kupfer, Milano 2003; Francesco Pompeo, *Elementi di antropologia critica*, Meti, Torino 2018; Laurens Van Der Post, *Il mondo perduto del Kalahari*, Bompiani, Milano 1960; Aby Warburg, Maurizio Ghelardi, Salvatore Settis, *Gli Hopi la sopravvivenza dell'umanità primitiva nella cultura degli indiani dell'America del Nord*, Nino Aragno, Torino 2006.

<sup>6</sup> Cfr. Wölfle Hazard, *Underflows: Queer Trans Ecologies and River Justice*, op. cit., pp. 36-76.

<sup>7</sup> *Ivi*, p. 8.

<sup>8</sup> *Ibidem*.

<sup>9</sup> *Ivi*, p. 93.

<sup>10</sup> *Ivi*, pp. 94-95.

senti alla conferenza hanno risposto per iscritto oppure confessando ad alta voce al “salmone” il proprio dolore, il proprio smarrimento e il profondo senso di inadeguatezza. Su un totale di quattrocento partecipanti presenti al convegno, quaranta hanno partecipato attivamente alla performance. Questa esperienza è considerata da Hazard come uno dei più chiari esempi del metodo di studi scientifici per una trasformazione ecologica della scienza in modalità queer-trans come ribadito dal gruppo di studenti e studentesse impegnato nella collaborazione con questo ed altri simili progetti<sup>11</sup>.

Un ulteriore aspetto centrale di *Underflows* è l’indissolubile legame esistente tra i castori e i salmoni. Grazie all’aumento della presenza dei castori, infatti, molte aree in cui i salmoni sembravano per avvicinarsi all’estinzione hanno registrato un consistente ripopolamento. Infrangendo i confini tra l’umano e il naturale, tra l’acquatico e il terrestre, i castori avrebbero moltissimo da insegnare agli umani. Lavorare con i castori, permette di comprendere quei flussi che eccedono i propri confini per assecondare la necessità di ristabilire le relazioni tra specie e tra acqua e terra. Studiare come la costruzione delle dighe dei castori favorisca il ripopolamento dei salmoni permette di materializzare la connessione tra flussi sotterranei e la superficie dell’acqua: una tecnica *trans-underflow* che sfida frontalmente la fissità delle categorie eteropatriarcali.

Il libro termina con un accenno al concetto di *Brown Commons* incentrato sul lavoro teorico dell’ecopoeta José Esteban Muñoz<sup>12</sup>. I *Brown Commons* rappresentano al meglio il flusso sotterraneo che si osserva nella quotidianità essendo costituiti dalle azioni degli emarginati della società, vagabondi, tossicodipendenti, prostitute, comunità LGBTQI che si riuniscono negli spazi pubblici considerati improduttivi. Questi progetti spiazzano e devastano l’immaginario delle concezioni ambientali egemoni e tentano di mostrare le interconnessioni tra i gruppi di emarginati superando lo steccato di specie (si pensi ai pesci carichi di bifenili ploriclorurati-PCB del fiume Duwamish di Washington). Come evidenziato da Dani Slabaugh: “Secondo la descrizione fornita da Hazard, trovare i *Brown Commons* implica un cambiamento percettivo piuttosto che una ricerca fisica o una modifica del paesaggio. Questo cambiamento offre l’opportunità a scienziati, pianificatori e amministratori del territorio di tutti i tipi di abbracciare la dignità intrinseca non solo dei paesaggi scartati, ma anche degli esseri umani scartati dalla società”<sup>13</sup>. In questa prospettiva, infatti, non si tratta soltanto di negare lo sguardo coloniale e gentrificatore che concepisce le aree dismesse sulla base di profitti economici e valori immobiliari ma si invita a scorgere il potenziale anticapitalista, anticoloniale e anti-specista insito in queste stesse aree: un ennesimo esempio delle potenzialità di un approccio ecologista *trans-queer* basato su un principio di interconnessione ecologica.

<sup>11</sup> Cfr. *Ivi*, pp. 91-94.

<sup>12</sup> José Esteban Muñoz, *Feeling Brown, Feeling Down: Latina Affect, the Performativity of Race, and the Depressive Position*, in “Sign”, vol. 31, 2006, 3, pp. 675-688.

<sup>13</sup> Dani Slabaugh, Book Review: *Underflows Queer Trans Ecologies and River Justice* by Cleo Wölfle Hazard, The London School of Economics and Political Science, <https://blogs.lse.ac.uk/lseviewofbooks/2022/07/28/book-review-underflows-queer-trans-ecologies-and-river-justice-by-cleo-wolfle-hazard/>.



In conclusione, è possibile, dunque, affermare che il maggior pregio di *Underflows* sia proprio l'abbracciare un enorme mole di intuizioni teoriche che stimolano in chi legge la maturazione di un senso di disagio e disorientamento andando a destrutturare idee diffuse e pregiudizi interiorizzati, ricercando all'opposto delle modalità alternative volte a modificare gli approcci classici delle scienze naturali al fine di una loro integrazione con il mondo ecologista, queer e trans. Il limite, invece, potrebbe rintracciarsi nella mancanza di una tesi coerentemente organica che unita alla non facile e rapida lettura del saggio potrebbe finire per scoraggiare soprattutto chi non ha dimestichezza con le molteplici formulazioni specialistiche.

Marco Piracci

**Laura Fano Morrissey, Giorgia Serughetti, *Utopie della cura. La politica trasformativa delle pratiche di comunità*, Castelvechi, Roma 2024, pp. 106.**

*Utopie della cura. La politica trasformativa delle pratiche di comunità* è il titolo della recente pubblicazione della filosofa politica Giorgia Serughetti e dell'antropologa sociale Laura Fano Morrissey, uscita per Castelvechi editore nella collana RiGenerAzioni. Il volume, che si inserisce nel dibattito sulla cura e sulle sue implicazioni politiche, si sviluppa a partire da alcune domande fondamentali: cosa si intende per “pratica di comunità”? In che modo le pratiche di comunità possono costituire “utopie” in grado di funzionare come pungolo per immaginare nuovi modi di stare assieme, più egualitari e democratici? Ma soprattutto, quale rapporto è possibile trarre tra utopia e cura?

Attraverso l'analisi di tre casi concreti, tre “comunità di cura”, Fano Morrissey e Serughetti focalizzano l'attenzione sul moltiplicarsi, durante la pandemia da Covid-19, di esperienze di solidarietà e mutuo supporto, “forme alternative di cura” capaci di creare “rifugi tra le pieghe di un mondo che si sfalda” (p. 14)<sup>1</sup>. Lo fanno a partire da una critica puntuale del sistema neoliberale, inteso come governamentalità<sup>2</sup> e come formazione economica e sociale specifica che ha portato alle estreme conseguenze l'individualismo tipico del pensiero liberale moderno. La diffusione del virus ha reso evidente la violenza di un sistema che contribuisce all'impoverimento profondo delle capacità di rispondere ai bisogni di cura, subordinando salute e benessere alle esigenze voraci del mercato e all'imperativo della crescita economica. Come scrivono le autrici nell'introduzione, “nell'emergenza, si sono fatte particolarmente leggibili le conseguenze del rimodellamento dei sistemi sanitari in base a logiche imprenditoriali e paradigmi di efficienza, della flessibilizzazione dei contratti di lavoro, della riduzione dei servizi di welfare per categorie fragili come le persone anziane, minori e disabili” (p. 6).

In un dialogo generativo con le genealogie femministe che si sono occupate del tema negli ultimi quattro decenni, le ricercatrici dedicano il primo capitolo a definire e analizzare il concetto di cura, che intendono come *complesso sistema di manutenzione del vivente* (p. 23), un insieme denso di attività, salariate e non, che concorrono alla riproduzione sociale della popolazione e alla sostenibilità della vita<sup>3</sup>. Tutte queste attività, che comprendono ma vanno ben oltre il cucinare, lavare o educare figli<sup>3</sup>, hanno bisogno del sostegno di una serie di servizi, compromessi invece da decenni di austerità, che hanno attaccato la riproduzione sociale su diversi fronti: assistenza all'infanzia e servizi alla comunità, servizi di assistenza agli an-

<sup>1</sup> La citazione, usata dalle autrici, è ripresa da The Care Collective, *Manifesto della cura. Per una politica dell'interdipendenza*, Edizioni Alegre, Roma 2020.

<sup>2</sup> Michel Foucault, *Nascita della biopolitica. Corso al Collège de France (1978-1979)*, Feltrinelli, Milano 2015.

<sup>3</sup> Per un contributo sul concetto di conflitto capitale-vita da una prospettiva economica ma femminista, si veda Amalia Pérez Orozco, *Subversión feminista de la economía*, Traficantes de sueños, Madrid 2019.

ziani, sistema educativo, servizi sociali e alloggi per persone sopravvissute ad abusi e violenze domestiche hanno subito tagli, definanziamenti e forme di privatizzazione<sup>4</sup>. Ecco perché, per comprendere la profonda “crisi della cura” in cui siamo immersi, rimane fondamentale questionare l’ordine politico-sociale che separa sfera pubblica e sfera privata e subordina le attività di cura a quelle della sfera produttiva.

Proprio perché non si tratta di un progetto esclusivamente economico, il neoliberismo ha ricadute anche di natura sociale e politica, poiché fiacca gli immaginari politici e la capacità di partecipare alla vita delle proprie comunità, esasperando quel mito di autosufficienza che ci fa credere di non dipendere dall’altro o, appunto, da infrastrutture e reti sociali funzionanti<sup>5</sup>. Centrale, nell’analisi condotta in *Utopie della cura*, è il rapporto complesso tra cura, organizzazione sociale della cura e quel fenomeno che le due studiose definiscono *de-democratizzazione delle società* (p. 28), ossia un arretramento nella partecipazione politica che sta indebolendo le fondamenta dell’edificio democratico<sup>6</sup>. Il nesso tra cura e democrazia, ci dicono le ricercatrici, è di tipo bidirezionale: perché possa funzionare, una democrazia ha bisogno dell’uguale partecipazione dell’altro su altri cittadini, motivo per cui non può ignorare “le diseguaglianze che ostacolano di fatto la partecipazione sociale di coloro che non ricevono cure adeguate o che si vedono attribuita una quota sproporzionata dei compiti di cura” (p.29). “Crisi della cura” e crisi della democrazia sono perciò strettamente intrecciate, a dimostrazione che quello della cura è argomento squisitamente politico (Ibid.).

Se, storicamente, la cura è da sempre relegata nell’oscurità del privato (p. 24), destinata a ricadere sulle spalle delle donne o, tutt’al più, a essere mercificata e delegata a lavoratori e (soprattutto) lavoratrici migranti, è nelle “pratiche localizzate di autorganizzazione, orientate a rispondere ai bisogni e costruire comunità, che fanno un uso politico del concetto di cura”, che le autrici intravedono un potenziale trasformativo verso l’ordine politico e sociale (p. 14). Ed è qui che si inserisce la dimensione utopica degli spazi di cura autogestiti, la cui disamina occupa tutto il secondo capitolo, descritti, con le parole di Maddalena Fragnito e Miriam Tola, come “messa in atto della possibilità di generare modi di vita che vale la pena vivere” (p. 33).

In un mondo in cui sembra venir meno qualsiasi capacità di immaginare “l’orizzonte del futuro”, dominato “dal senso di impossibilità del cambiamento” (Ibid.) e schiacciato dalle molteplici crisi del presente, queste esperienze incarnano un “agire situato nella crisi [...] orientato a costruire nel presente l’anticipazione di un futuro migliore” (Ibid.)<sup>7</sup>. La nozione di utopia cui fanno riferimento Serughetti e

<sup>4</sup> Cinzia Arruzza, *Non vogliamo tornare alla normalità: il Coronavirus e le lotte delle donne*, in *I Quaderni di Into the Black Box. PENSARE LA PANDEMIA*, Dipartimento delle arti, Università di Bologna, 2020, p. 83.

<sup>5</sup> Judith Butler, *L'alleanza dei corpi. Note per una teoria performativa dell'azione collettiva*, nontetempo, Milano 2017.

<sup>6</sup> Su questo tema, si veda anche Giorgia Serughetti, *Democratizzare la cura. Curare la democrazia*, nontetempo, Milano 2020.

<sup>7</sup> Zygmunt Bauman, *Retrotopia*, Laterza, Bari 2017.

Fano Morrissey non rimanda, però, a un'idea di spazio buono impossibile da realizzare, quanto piuttosto a una postura volta al desiderio e alla speranza di cambiamento. Le autrici la definiscono “attitudine utopica” (p. 37), un esercizio di contestazione dello stato di cose presente in grado di scuotere dal torpore dell'immobilismo a cui il neoliberismo ha relegato anche i sentimenti umani. Come scrivono le due ricercatrici, “rintracciare l'elemento utopico in spazi, progetti e pratiche che mettono al centro la dimensione riproduttiva della vita sociale significa dunque anche riconnettersi alla critica femminista sulla gerarchia tra lavoro produttivo e riproduttivo” (p. 39). Piuttosto sovversivo, considerato che il lavoro domestico e di cura è stato tradizionalmente escluso dalle riflessioni della tradizione utopica classica. Invece, nella risignificazione della dimensione utopica compiuta dalle autrici e ispirata al concetto di “utopia quotidiana” elaborato dalla filosofa inglese Davina Cooper, la cura diviene concetto produttivo rivolto alla trasformazione dell'agire concreto, quotidiano, che via via si articola e si intreccia con altri concetti chiave, come quello di mutualismo, bene comune e sopravvivenza. La dimensione trasformativa dell'ordinario mi ha rimandato ad altri lavori che con il presente mi pare abbiano in comune proprio l'uso critico – e immaginativo – del concetto di utopia, come *Abolizionismo. Femminismo. Adesso* di Angela Davis (*et al.*) o *La trama alternativa* di Giusi Palomba<sup>8</sup>.

Un aspetto interessante, e che continuamente emerge nel corso del libro, è l'importanza attribuita alle emozioni, al loro riconoscimento<sup>9</sup>. In un saggio che ho letto recentemente sul legame tra emozioni e conoscenza situata/incarnata in relazione all'uso della città e degli spazi urbani, la paura e la sensazione di “sentirsi fuori luogo” emergono come colonna sonora di una geografia di disuguaglianze di genere, di razza, di classe, di abilità/disabilità nell'uso dello spazio urbano<sup>10</sup>. La speranza e il desiderio di cambiamento sono invece al centro delle comunità di cura esaminate nei capitoli 3, 4 e 5 di *Utopie della cura*. Si tratta di due Case delle donne e centri antiviolenza, Lucha y Siesta a Roma e Casa Ernestina Parra (Casa Tina) a Bogotá, in Colombia, e di uno spazio mutualistico autogestito di Milano, spazio Ri-Make.

Accostando esperienze così distanti, le ricercatrici hanno inteso sperimentare la produttività di alcuni concetti in contesti geografici, politici e sociali diversi (p. 15). Ciò che emerge dalle *autonarrazioni* di chi attraversa quegli spazi e li mantiene vivi è la volontà di socializzare la cura, di “portare fuori dalle mura di casa tutto un pezzo di riproduzione sociale e riorganizzarla in termini collettivi e condivisi” (p.64) – per usare le parole di Marie, attivista dello spazio Ri-Make – contro un sistema che si nutre di fantasie di autosufficienza. Ma anche di fare della cura un uso

<sup>8</sup> Angela Y. Davis, Gina Dent, Beth E. Richie, Erica R. Meiners, *Abolizionismo. Femminismo. Adesso*, Edizioni Alegre, Roma 2023; Giusi Palomba, *La Trama alternativa. Sogni e pratiche di giustizia trasformativa contro la violenza di genere*, Minimum Fax, Roma 2023.

<sup>9</sup> Le autrici richiamano la politica delle emozioni di cui parla Sara Ahmed. Si veda Ahmed, *The Cultural Politics of Emotion*, Routledge, London 2014. Anche Elena Pulcini ha fornito un contributo fondamentale sul legame tra cura ed emozioni, ripreso in questo lavoro.

<sup>10</sup> Il saggio è questo: Paula Pérez Sanz, Carmen Gregorio Gil, *El derecho a la ciudad desde la etnografía feminista: politizar emociones y resistencias en el espacio urbano*, in “Revista INVI”, 35(99), 2020, pp. 1-33.

politico e allargato volto a trasformare le stesse relazioni sociali, in un rapporto vitale tra politica e bisogni, tra infrastrutture e attuazione di principi di giustizia (p.44). Le esperienze raccontate in questo testo non esauriscono infatti il loro orizzonte nel momento in cui forniscono risposta ai bisogni per cui sono nate, siano essi la ricerca di un supporto alla genitorialità, un luogo sicuro dove *riposare*<sup>11</sup> e riprendere in mano la propria vita o il creare spazi di aggregazione in quartieri periferici dimenticati dalle istituzioni. E così il concetto di cura si espande a una pluralità di pratiche – la preparazione e la condivisione di cibo, per esempio, è attività di cura, è circolazione di saperi, ed è politica<sup>12</sup> – e deborda allargandosi ai processi decisionali, nel tentativo di renderli il più allargati e partecipativi possibile, in quel *prendersi cura con (caring with)* introdotto da Joan Tronto nei suoi ultimi lavori.

Non mancano, però, fatiche, ambivalenze e conflitti<sup>13</sup>. All'interno degli stessi spazi, tra visioni differenti del “sentirsi comunità”, ma anche tra questi spazi e le istituzioni, in un braccio di ferro che oscilla tra collaborazione e rifiuto, tra timore di perdere la propria autonomia e venire cooptati e la necessità di un riconoscimento istituzionale, spesso assente, che garantisca le condizioni per la sopravvivenza di queste esperienze. La cura, infatti, non è spazio pacificato ma “zona nevralgica di conflitto”<sup>14</sup>, ambito in cui si riproducono profonde disuguaglianze. Tra uomini e donne, tra donne native e donne migranti, tra sessualità normate e dissidenti, tra “curante” e curata. La cura è inoltre una questione – estremamente ingarbugliata – di responsabilità, da interrogare, assumere e condividere.

“Non torneremo alla normalità, perché la normalità era il problema”, recitava lo slogan del femminismo cileno circolato durante il lockdown. A distanza di qualche anno dall’“evento”<sup>15</sup>, appare piuttosto evidente non solo la capacità del sistema neoliberale di resistere alle sue stesse crisi<sup>16</sup>, riadattandosi in cerca di sempre nuovi spazi da colonizzare, ma anche la specificità del rapporto di sfruttamento che lo lega alla sfera della riproduzione sociale, oggi al centro di processi di accumulazione che producono nuove differenze di classe e discriminazioni<sup>17</sup>. Se è vero, però, che il terreno della riproduzione sociale è oggetto dell’interesse famelico dell’attuale

<sup>11</sup> Il tema del riposo e del diritto a potersi fermare in un luogo sicuro tutto per sé emerge con forza sia nel caso di Lucha y Siesta che in quello di Casa Tina.

<sup>12</sup> La pratica delle *ollas* (pentole) comunitarie citata nell’esperienza di Casa Tina, propria del contesto latinoamericano, diviene “forma di collettivizzazione del lavoro riproduttivo, volto a ridurre il costo e così a proteggersi dalla povertà” (p. 78).

<sup>13</sup> Sandra Burchi, *Dicibile/non dicibile. Fatica e lavoro contemporaneo*, Scuola Estiva SIS *Fare fatica. Corpi, lavoro, cura*, 2023.

<sup>14</sup> Maddalena Fragnito, Miriam Tola, *Ecologie della cura. Prospettive transfemministe*, Orthotes, Napoli-Salerno 2021.

<sup>15</sup> Serughetti, *Democratizzare la cura*, op. cit.

<sup>16</sup> Si rimanda a Cinzia Arruzza, Tithi Bhattacharya, Nancy Fraser, *Femminismo per il 99%. Un manifesto*, Editori Laterza, Bari 2019; Nancy Fraser, *La fine della cura. Le contraddizioni sociali del capitalismo contemporaneo*, Mimesis edizioni, Milano 2017; Fraser, *Capitalismo cannibale. Come il sistema sta divorando la democrazia, il nostro senso di comunità e il pianeta*, Editori Laterza, Bari 2023.

<sup>17</sup> Si rimanda a Verónica Gago, *Neoliberalismo dal basso. Economie barocche e pragmatica popolare*, Tamu Edizioni, Napoli 2023.

forma di capitalismo – globalizzato, finanziarizzato, neoliberista – ci appare essenziale osservarlo anche come uno spazio dove si radica il mutamento neoliberale, come invita a fare da tempo il movimento femminista<sup>18</sup>. Uno spazio di lotta e di trasformazione sociale, dunque, dove provare a mettere in discussione non solo le forme di cura che esistono all'esterno ma anche gerarchie, forme di oppressione e differenziali di potere. Uno spazio di ambivalenze, certo, dove il rischio di un processo di cattura della cura è reale, ma anche uno spazio di possibilità, da cui partire per sovvertire, espandere, torcere, risignificare esattamente quelle ambivalenze<sup>19</sup>.

Il lavoro di Fano Morrissey e Serughetti è più che mai attuale e si inserisce con originalità all'interno di un dibattito internazionale vivace, di cui contribuisce ad ampliare gli orizzonti. Se, come ci dicono le ricercatrici, queste esperienze non sono microcosmi chiusi in una bolla, ma semi capaci di contaminare la società e mostrare alle istituzioni un nuovo modo di fare politica e di prendersi cura dei bisogni umani (e non), è da qui che è urgente ripartire non solo per interrogarci sul nostro modo di stare nel mondo, ma anche per affrontare concretamente la violenza contro i corpi di donne e soggettività dissidenti che si annida nella svalutazione del lavoro riproduttivo/di cura e che si estende, in maniera continuativa, alla distruzione del "corpo pianeta". Come mette bene in luce la metafora del *corpo-territorio*<sup>20</sup> emersa dalle lotte delle donne native organizzate in difesa dei loro territori, la matrice che fa da collante alla violenza contro donne e territori, infatti, è la stessa, l'idea di potersene appropriare secondo una logica di proprietà neo-estrattivista che rivela come l'accumulazione originaria di cui parlava Marx avvenga di continuo, ancora, anche nel nostro presente.

Martina Facincani

---

<sup>18</sup> In particolare, si rimanda ai lavori più recenti di Verónica Gago e Silvia Federici.

<sup>19</sup> Guidata dallo sforzo immaginativo delle autrici, ho subito pensato, per esempio, a una risignificazione del concetto stesso di cittadinanza, da tempo oggetto di riflessioni critiche da parte del femminismo, per il suo essere "istituzione di esclusione" che però ha direttamente a che fare con i processi di riproduzione della società. Il lavoro domestico e di cura svolto dalle donne, per attenerci al tema oggetto del lavoro qui recensito, quasi mai viene riconosciuto nelle procedure di cittadinanza. Per una breve disamina si veda Enrica Rigo, *Cittadinanza, sangue e patriarcato: note per una critica femminista*, in "Questione Giustizia. Il diritto femminile", 4/2022.

<sup>20</sup> Concetto ripreso anche da Fano Morrissey nel suo ultimo lavoro: *Per una politica della dignità. Femminismi, migrazioni, colonialità in America Latina*, Capovolte edizioni, Alessandria 2023.

**Salvatore Altiero, Maria Marano (a cura di), *Crisi ambientali e migrazioni forzate. Persecuzioni climatiche*, A Sud/Centro di Documentazione Conflitti Ambientali-CDCA, Roma 2023, pp. 420.**

Il rapporto *Crisi ambientale e migrazioni Forzate. Persecuzioni climatiche*, a cura di Salvatore Altiero e Maria Marano, e pubblicato da Associazione A Sud e CDCA - Centro di Documentazione Conflitti Ambientali, in collaborazione con Open Arms, è ormai giunto alla sua terza edizione dopo quelle del 2016 e del 2018. La pubblicazione rappresenta uno strumento fondamentale per chi voglia acquisire una conoscenza profonda delle dinamiche che caratterizzano fenomeni strutturali quali le migrazioni, il cambiamento climatico, l'insicurezza ambientale e i conflitti armati.

Il rapporto, un documento denso di oltre 400 pagine, suddiviso in quattro parti, offre una panoramica generale di tali fenomeni e alcuni casi di studio relativi a paesi interessati da forte insicurezza ambientale e da conflitti armati. Inoltre, affronta la questione da un punto di vista giuridico, illustrando le criticità relative alla protezione dei migranti ambientali a livello internazionale.

Una grande varietà di voci e prospettive e la profondità con cui gli argomenti sono trattati lo rendono una pubblicazione estremamente importante per la comprensione dei nessi tra fenomeni complessi, così come delle possibili soluzioni in relazione alla posizione giuridica in cui si trovano coloro che sono costretti a spostarsi oltre i confini nazionali a causa di eventi climatici improvvisi o di quelli che vengono definiti "eventi lenti". Ciò che emerge con forza da tutti i contributi è la complessità dei fenomeni studiati, l'impossibilità di stabilire cause ed effetti precisi tra conflitti, carestie, pandemie, crisi economiche e ambientali, ma quanto invece sia preferibile parlare di nessi tra tutte queste crisi. La difficoltà nell'identificare una causa primaria che scatena le dinamiche migratorie, sia che si tratti di conflitti armati o di crisi ambientali, fa sì che anche il riconoscimento e la protezione dei migranti ambientali non risulti cosa semplice, proprio perché essi potrebbero essere identificati rispettivamente come rifugiati di guerra o come semplici migranti economici, con importanti conseguenze sul loro destino. Ancor più perché, come citato nel rapporto, nel 2020 si sono verificate più migrazioni per cause ambientali che a causa dei conflitti armati. Il nesso tra cambiamento climatico, migrazione e conflitti è evidente dalle molteplici ricerche citate nel rapporto; tuttavia, sorprende come gli ultimi due temi siano ancora i grandi assenti nelle conferenze mondiali sul clima che si tengono ogni anno.

Emerge chiaramente anche dai casi di studio raccolti nella seconda sezione che, solo a titolo di esempio, l'acqua, la siccità e lo stress idrico sulle popolazioni stanziate su un territorio sono spesso causa di conflitti armati; a sua volta la situazione di scarsità di questo bene primario diventa un elemento che aggrava le guerre, spingendo la popolazione a migrare. Questa particolare emergenza climatica viene descritta in dettaglio sia nel caso di studio sull' Afghanistan, sia in quello – purtroppo estremamente attuale – sul conflitto israelo-palestinese. Un'altra riflessione importante affrontata nel rapporto è quanto le conseguenze di tutte queste crisi interconnesse colpiscano maggiormente popolazioni già vulnerabili, generando razzismi.

smo ambientale. Citando la sociologa Saskia Sassen, Rainer Maria Baratti sottolinea come l'espulsione dai loro territori delle popolazioni considerate "sacrificabili", già marginalizzate e sfruttate, sia dovuta in gran parte alle attività estrattive, le quali a loro volta contribuiscono in maniera significativa al cambiamento climatico. Inoltre, è ormai assodato come la pandemia da Covid-19 abbia colpito in maniera sproporzionata migranti, rifugiati e sfollati, che già si trovavano in una condizione di vulnerabilità, senza accesso a misure di protezione sanitaria. Lo stretto legame tra crisi ambientali e crisi sanitarie è espresso da Rob Wijnberg su "The Correspondent", citato nel rapporto, il quale descrive l'emergenza climatica come una pandemia al rallentatore, affermando che "non può esserci salute per l'umano che vive in un mondo malato". Oltre al razzismo ambientale, il capitolo di Mosè Verneti, che chiude la prima sezione, descrive come la crisi climatica sia anche un modo per perpetrare relazioni di tipo coloniale, attraverso il *greenwashing* delle aziende e strumenti finanziari quali i *blue bonds*, parte di un "ambientalismo di mercato" che l'autore non esita a definire "colonialismo della sostenibilità".

I casi di studio di alcuni paesi, analizzati nella seconda sezione, forniscono dettagli ulteriori sul nesso tra questione ambientale, conflitti e migrazione. Nel caso dell'Afghanistan, per esempio, la questione ambientale, in particolare la siccità che affligge l'80% del paese, gioca un ruolo fondamentale nel prolungarsi del conflitto e dell'instabilità, nella proliferazione dell'economia illegale di oppiacei, dovuta alle carestie e al crollo dell'agricoltura, e nel ritorno dei talibani al potere. Tuttavia, in nessuna narrazione ufficiale del conflitto emerge la crisi umanitaria e ambientale che è all'origine della massiccia emigrazione verso l'estero. L'Afghanistan occupa il terzo posto a livello globale per numero di sfollati, dopo Somalia ed Etiopia, ma ciò non è dovuto solamente al conflitto militare, come vorrebbe un'analisi superficiale del contesto. La difficoltà di identificare le cause principali dell'instabilità nel paese non solo conduce ad un'analisi incorretta della situazione sul campo, ma si traduce anche nel fatto che molti migranti afgani vengono semplicemente identificati come profughi di guerra, o altrimenti come migranti economici che fuggono dalla povertà, senza specificare le cause profonde di quest'ultima.

In maniera simile, il conflitto scoppiato in Siria nel 2011 affonda le sue radici anche nella siccità prolungata che ha causato un massiccio sfollamento verso le città e l'aumento del prezzo del pane. Tutto ciò ha contribuito alle tensioni sociali scaturite nelle sollevazioni duramente represses dal regime, e al conflitto che a sua volta ha causato lo sfollamento e la migrazione di milioni di siriani. La relazione tra crisi ambientale e conflitto armato emerge anche nel contesto israelo-palestinese, purtroppo tornato agli onori della cronaca a partire dalla recrudescenza della violenza dell'ottobre scorso e degli attacchi indiscriminati contro i civili nella Striscia di Gaza. L'accaparramento dei territori e delle sue risorse, in particolare quelle idriche, continua a giocare un ruolo fondamentale nel protrarsi del conflitto. L'ingiustizia ambientale e quello che è stato definito apartheid ecologico si manifestano chiaramente in Cisgiordania, dove le risorse idriche delle terre palestinesi vengono accaparrate da Israele per poi essere ridistribuite alle comunità palestinesi in quantità ridottissima – circa il 20% dell'acqua proveniente da quel territorio. Interessante in questo caso di studio è anche l'attenzione posta sul ruolo delle donne e delle bambine in un simile contesto. Esse, infatti, come in tutti i conflitti ambien-



tali, soffrono un impatto differenziato delle conseguenze, essendo per tradizione responsabili della cura, in particolare dell'approvvigionamento quotidiano dell'acqua.

Dopo un excursus così ampio e dettagliato sul legame tra conflitti ambientali, cambiamento climatico, conflitti armati e migrazioni, senza mai tralasciare la complessità legata al nesso tra questi fenomeni e alle difficoltà di individuarne i motivi principali e scatenanti, il rapporto passa poi ad analizzare la questione normativa in materia di protezione dei migranti ambientali. Anche in questo caso il rapporto non rifugge dal descrivere una situazione complessa ancora lontana dall'aver raggiunto una soluzione. I migranti ambientali non godono della protezione di rifugiati secondo la definizione contenuta nella Convenzione di Ginevra del 1951, dove non sono inclusi i pericoli derivanti da crisi climatiche e ambientali. Michela Castiglione afferma che, nell'interpretazione restrittiva del testo della norma, è necessario l'aspetto della persecuzione individuale. Diventa dunque estremamente difficile provare il pericolo a cui andrebbe incontro un migrante ambientale rimpatriato, proprio a causa dell'impossibilità di stabilire un nesso di causalità, ancor più se riguardante un singolo individuo. L'Internal Displacement Monitoring System stima che, dal 2018 al 2021, vi sono stati tre volte più sfollati interni per disastri ambientali che per conflitti "tradizionali". Le Nazioni Unite inoltre stimano che entro il 2050 si assisterà a un esodo di 200 milioni di persone solo per cause ambientali, rendendo dunque urgente giungere a un adattamento della normativa esistente. Tuttavia, gli stessi SDGs (gli Obiettivi di Sviluppo Sostenibile dell'ONU) non prendono in considerazione il rapporto tra cambiamento climatico e migrazione, in particolare al punto 10.7, dove si afferma la necessità di "Rendere più disciplinate, sicure, regolari e responsabili la migrazione e la mobilità delle persone, anche con l'attuazione di politiche migratorie pianificate e ben gestite".

La mancanza di riconoscimento porta dunque a una mancanza di protezione. Tuttavia, si notano anche significativi passi avanti nelle normative internazionali e soprattutto nella giurisprudenza. Il trattato internazionale *Global Compact on Migration* per una "migrazione sicura, ordinata e regolare" è stato ratificato nel 2018 presso l'Assemblea Generale dell'ONU a New York, grazie al voto di 152 paesi favorevoli, contro 5 contrari e 17 astenuti (tra cui l'Italia). Il *Global Compact on Migration* rappresenta l'unico trattato internazionale che, oltre ad analizzare il nesso tra crisi ambientali e migrazione, comprende raccomandazioni concrete per i paesi firmatari, e per la prima volta concepisce la migrazione come un diritto per tutte e tutti.

In generale, si nota come la comunità internazionale stia recependo l'importanza del legame tra diritti umani e ambiente e della necessità di proteggere individui che, in mancanza di una protezione internazionale, vedrebbero i propri diritti umani negati a causa di crisi ambientali e climatiche. Ciò emerge soprattutto a livello regionale. Già la Carta africana dei diritti dell'uomo e dei popoli, adottata dall'Unione Africana nel 1981 e entrata in vigore nel 1986, legava, ad esempio, l'estrazione petrolifera ai danni ambientali e ai mezzi di sussistenza del popolo Ogoni, attività che pregiudicava i loro diritti umani quali quello all'alimentazione. In maniera simile, alla Convenzione americana dei diritti dell'uomo del 1978 è stato annesso nel 1988 un protocollo aggiuntivo che include tra i diritti umani anche

quello ad un ambiente sano e il diritto all'acqua. In particolare, questi diritti sono stati utilizzati in sentenze riguardanti popolazioni indigene minacciate da progetti estrattivi o sottrazione di terre.

Comincia inoltre a farsi strada nella giurisprudenza internazionale la dicitura "persecuzione climatica" in riferimento a chi appartiene a popolazioni o gruppi marginalizzati ed esautorati dalle decisioni politiche, che, proprio in virtù di tali ragioni, soffrono maggiormente le conseguenze dei cambiamenti climatici e degli eventi estremi. Il preesistente grado di vulnerabilità che caratterizza tali gruppi li rende le prime vittime di alluvioni, cicloni e inondazioni, così come di contaminazione causata da attività estrattive, in una situazione di vero e proprio razzismo ambientale. Esempio è la condizione della comunità di Ikebiri in Nigeria, esposta alla contaminazione della nostrana impresa petrolifera ENI nell'area del Delta del Niger, descritta nel capitolo di Luca Saltalamacchia, avvocato che ha seguito il primo giudizio civile in Italia contro le multinazionali del settore estrattivo.

Le storie personali che chiudono il rapporto rendono più chiari e di facile accesso i progressi della giurisprudenza internazionale in materia di protezione dei migranti ambientali. Tra questi spicca il caso di Ioane Teitiota, cittadino di Kiribati, stato minacciato dall'innalzamento del livello dei mari. Il suo è un caso emblematico perché il Comitato dell'Onu per i diritti umani, in una storica sentenza del 2020, ha affermato che le persone costrette a migrare a causa di uno degli effetti della crisi climatica non possono essere rimpatriate, perché ciò costituirebbe una violazione del "diritto alla vita". Anche se la sentenza non è esecutiva, costituisce tuttavia un precedente importante, in quanto Ioane Teitiota è considerato il primo rifugiato ambientale.

Un altro caso analizzato nel rapporto è quello del Bangladesh, paese dove intere zone sono state sommerse a causa dell'innalzamento del livello dei mari. Sono analizzati un caso di sfollamento interno e uno di migrazione internazionale. Il primo riguarda l'isola di Bhola dove risiedeva la famiglia di Belkis, sfollata e approdata in uno slum della capitale Dacca, dopo aver perso tre case e due figli a causa di cicloni. Nello slum dove è cresciuta con la sua famiglia, Belkis vive in condizioni di sovraffollamento, mancanza di condizioni lavorative e di servizi igienici di base. Dal Bangladesh arriva anche il signor Milon, il quale in seguito al diniego della commissione territoriale e il ricorso avverso tale decisione, è giunto ad ottenere la protezione internazionale. In Italia, la preesistente figura giuridica della protezione speciale comprendeva, sebbene in forma temporanea, anche casi di calamità naturali che avrebbero posto il richiedente asilo a serio rischio se rimpatriato nel proprio paese. In seguito ai Decreti Sicurezza del 2019, la protezione umanitaria è stata sostituita da una serie di casi speciali, tra cui la migrazione causata da disastri naturali. In questo caso la protezione includerebbe sì la possibilità di ottenere un permesso di soggiorno (raramente concesso), ma non l'accesso a servizi di accoglienza adeguati.

L'ottenimento della protezione internazionale da parte del signor Milon si deve invece a una applicazione da parte del tribunale del Patto internazionale relativo ai diritti economici, sociali e culturali e del Patto internazionale relativo ai diritti civili e politici, adottati dall'Italia nel 1997.

Nelle motivazioni a sostegno della sentenza di accoglimento, i giudici hanno fatto riferimento al precedente rapporto *Crisi ambientale e migrazioni forzate*”, prodotto da A Sud e CDCA nel 2016, un riconoscimento che mostra l’importanza di queste pubblicazioni, non solo in termini di analisi e conoscenza dei fenomeni, ma anche per le loro applicazioni pratiche per i migranti ambientali. Si auspica dunque che anche questo terzo rapporto contribuisca a veder riconosciuto il nesso tra i due fenomeni e la necessità di modificare il quadro normativo, in modo da garantire la protezione a tutti coloro che sono costretti a migrare a causa delle innumerevoli crisi climatiche e ambientali che affliggono il nostro pianeta. Senza il riconoscimento di tale nesso, pur in tutta la sua complessità, la visione della realtà rimarrà parziale e distorta. Lascerà nell’ombra quel 40% della popolazione globale che, secondo l’IPCC, vive in contesti di vulnerabilità agli shock climatici – circa tre miliardi e mezzo di persone.

Laura Fano Morrissey

---

# Il bisogno più misconosciuto dell'anima umana

## Il doppio movimento dell'*Enracinement* in Simone Weil

---

di

Caterina Zamboni Russia\*

**Abstract:** During the twentieth century, many intellectuals analyzed the philosophical theme of rootedness. Among the most complete formulations, *L'engracinement* by the French philosopher Simone Weil appears as a concrete and reasoned response to the feeling of emptiness derived from the world wars, the affirmation of totalitarianism, the personal experience of exile. Far from any nationalistic or reactionary interpretation of rootedness, Simone Weil underlined the urgency of an existential and cultural bond with European origins, opposing a return to the inspiration – coming from ancient Greece – that made Europe united, to the cultural, historical, and political disintegration occurred in the Forties.

### Introduzione

Se le prime pagine del celebre saggio weiliano *L'engracinement* ponevano un diretto collegamento tra la nozione di obbligo verso l'essere umano<sup>1</sup> e quella di bisogno, la stessa Simone Weil andava successivamente specificando il carattere derivato degli obblighi – “incondizionati o relativi, eterni o mutevoli, diretti o indiretti rispetto alle cose umane”<sup>2</sup> – nei confronti dei bisogni relati alla vita fisica o alla vita spirituale e morale. Tra questi ultimi – insieme all'ordine, alla libertà come possibilità di scelta, alla responsabilità, al sentimento di proprietà privata e collettiva – il radicamento si presentava come il “bisogno più importante e più misconosciuto

---

\* Caterina Zamboni Russia ha conseguito la laurea magistrale in Scienze filosofiche all'Università Ca' Foscari di Venezia. È coautrice del testo *La macchia mongolica* (Baldini+Castoldi, 2020). Nel 2023 ha pubblicato la monografia *La più piccola repubblica d'Europa. Paul Desjardins e le Décades di Pontigny* (Il Melangolo). Attualmente segue un corso di dottorato presso l'Università degli studi di Modena e Reggio Emilia e si occupa di Filosofia del radicamento nella Resistenza intellettuale francese, proseguendo i suoi studi sull'opera letteraria e filosofica di Paul Desjardins. Contatti: [caterina-zambonirussia@gmail.com](mailto:caterina-zambonirussia@gmail.com)

<sup>1</sup> Si legge nelle prime pagine di *La prima radice*: “Far sì che [un essere umano] non soffra la fame quando si ha la possibilità di aiutarlo è dunque un obbligo eterno verso l'essere umano. Essendo quest'obbligo il più evidente esso dovrà servire come esempio per comporre l'elenco dei doveri eterni verso ogni essere umano. Per essere stabilito col massimo rigore, questo elenco deve procedere, per via di analogia, da questo primo esempio. Quindi l'elenco degli obblighi verso l'essere umano deve corrispondere all'elenco di quei bisogni umani che sono vitali, analoghi alla fame” (Simone Weil, *La prima radice*, trad. it. di F. Fortini, Studio Editoriale, Milano 1990, p. 16).

<sup>2</sup> *Ibidem*.

dell'anima umana"<sup>3</sup>. Tra gli *Écrits de Londres et dernières lettres* l'intellettuale francese delineava i margini entro cui l'anima umana poteva ai suoi occhi essere radicata:

L'anima umana ha bisogno più d'ogni altra cosa di essere radicata in molteplici ambienti naturali e di comunicare con l'universo per il loro tramite. La patria, gli ambiti definiti dalla lingua, dalla cultura, da un passato storico comuni, la professione, il paese, sono esempi di ambienti naturali. È criminale ciò che ha per effetto di sradicare un essere umano o di impedire che metta radice<sup>4</sup>.

Era dunque nell'appartenenza culturale a una comunità, nella "partecipazione naturale"<sup>5</sup> a un ambiente sociale, professionale o familiare, che l'essere umano poteva trovare la propria radice, il necessario nutrimento del tutto spirituale.

Avviando una riflessione morale sulla necessità del radicamento – di contro alla percezione dello sradicamento operaio, geografico, umano che Simone Weil stessa esperì in prima persona nel corso della sua vicenda biografica – l'intellettuale francese ne proponeva una visione virtuosa e capace di fondarsi nella *propriété collective* occidentale, vedendo in quest'ultima l'ispirazione stessa dell'Europa e della sua comune cultura. Il tema del radicamento – di cui non si riscontra una definizione precisa all'interno dell'opera weiliana – si presentava allora come un antidoto necessario a contrastare il dilagare della forza nelle relazioni umane, a evitare la sopraffazione, la barbarie, la conquista; come una risposta concreta e ragionata al sentimento di vuoto identitario conseguente le guerre mondiali, all'affermazione del totalitarismo, all'esperienza personale dell'esilio.

### **Il doppio movimento del radicamento**

La concezione weiliana del radicamento si è sviluppata all'interno di diversi saggi risalenti al periodo londinese, quando Simone Weil partecipava all'organizzazione di Resistenza *France libre* diretta da Charles de Gaulle. A partire dalla sua più completa esposizione nel saggio del 1943 intitolato *L'enracinement. Prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain* è possibile cogliere la complessità della riflessione sul radicamento e sulle cause dello sradicamento, una riflessione che è stata capace di attraversare numerosi saggi e che ha interagito con la concettualizzazione di tematiche tipiche dell'opera weiliana, quali la forza, la relazione con il passato, la patria, i bisogni umani.

È il riferimento costante a una dimensione collettiva<sup>6</sup> a contraddistinguere tale trattazione, il cui esito si caratterizza per un inedito slancio verso l'Altro, verso la

<sup>3</sup> *Ivi*, p. 49.

<sup>4</sup> *Idem*, *Écrits de Londres et dernières lettres*, Gallimard, Parigi 1957, p. 83, traduzione a cura di chi scrive.

<sup>5</sup> *Idem*, *La prima radice*, cit., p. 49.

<sup>6</sup> Interessante in tal senso è l'annotazione di Simone Weil: "Dobbiamo rispetto a un campo di grano non in se stesso ma perché è nutrimento per gli uomini. Allo stesso modo dobbiamo rispetto a una collettività, qualunque essa sia – patria, famiglia o altro – non in se stessa ma in quanto nutrimento di un certo numero di anime umane" (*Ivi*, p. 17).

comunità umana ed europea, verso un ripensamento morale e spirituale del “concerto europeo”<sup>7</sup>. Nel saggio *L’enracinement* si legge a tal proposito:

Mediante la sua partecipazione reale, attiva e naturale all’esistenza di una collettività che conservi vivi certi tesori del passato e certi presentimenti del futuro, l’essere umano ha una radice. Partecipazione naturale, cioè imposta automaticamente dal luogo, dalla nascita, dalla professione, dall’ambiente. Ad ogni essere umano occorrono radici multiple. Ha bisogno di ricevere quasi tutta la sua vita morale, intellettuale, spirituale tramite gli ambienti cui appartiene naturalmente<sup>8</sup>.

Rivolgendosi non solo alla patria, ma anche alla lingua, alla cultura, alla condizione di un passato comune, nonché alla famiglia o alla professione, la visione del radicamento proposta da Simone Weil fa di queste *comunità* il referente di un sentimento di appartenenza, la risposta concreta di una esigenza del tutto umana identificabile con la necessità di radicarsi, dell’“*être-chez-soi*”<sup>9</sup>, l’essere-presso-di-sé. Come afferma Patrice Rolland nell’introduzione all’edizione francese degli *Ecrits de New York et de Londres*:

Avere delle radici permette di iscriversi in una continuità, attaccandosi a una permanenza, [ovvero] l’esatto contrario di una proiezione nel futuro. A conti fatti, il radicamento definisce un mondo nel quale l’uomo non è fuori di sé, deportato e differito rispetto a se stesso dal progresso, dall’ambizione, l’avidità [...] <sup>10</sup>.

Era dunque all’interno di un ritorno e di un moto di riappropriazione delle radici della civiltà europea, della comunità di appartenenza – fosse questa una collettività familiare, operaia, contadina o nazionale<sup>11</sup> – che l’esposizione weiliana del radicamento si riferiva a un carattere esistenziale della vita umana, il bisogno vitale di radici “multiple”<sup>12</sup> e terrene.

Ponendo in particolare rilievo quest’ultimo punto, Simone Weil approfondiva una tale concezione, inscrivendo l’esigenza umana del radicamento all’interno di una duplice movenza del tutto peculiare: da un lato, la ricerca delle antiche radici dell’Europa ormai minacciate dal dilagare della guerra mondiale e dal generalizzato sentimento di sradicamento; dall’altro, la ricerca di un’ispirazione per un rinnovamento dell’Europa a venire. E ancora: da un lato, un ritorno riflessivo e un rivolgimento alle origini delle *collettività* come momento unitario delle stesse; dall’altro, l’apertura all’altra cultura e all’Altrove come nuove e positive influenze per la collettività. Tanto più Simone Weil sottolineava la necessità di un radicamento spirituale, morale ed esistenziale nelle comunità di appartenenza e, in generale, nella *patria* europea; tanto più, proporzionalmente, una tale esigenza si apriva all’Altro, ricusando in questo modo ogni chiusura auto-identitaria e auto-riferita. A testimonianza di un tale carattere di apertura, Simone Weil scriveva della necessità

<sup>7</sup> André Gide, *Réflexions sur l’Allemagne*, in “Nouvelle Revue Française”, n. 69, 1919, p. 44.

<sup>8</sup> Simone Weil, *La prima radice*, cit., p. 49.

<sup>9</sup> Patrice Rolland, *Avant-propos I. Un texte pour la France libre*, in SIMONE WEIL, *Ecrits de New York et de Londres*, vol. V, Gallimard, Parigi 2013, p. 27.

<sup>10</sup> *Ibidem*, traduzione a cura di chi scrive.

<sup>11</sup> Nel saggio *L’enracinement* Simone Weil analizzava le forme di sradicamento all’interno delle diverse classi sociali, ponendo in particolare enfasi la necessità di radicamento delle stesse.

<sup>12</sup> Simone Weil, *La prima radice*, cit., p. 49.

di influenze reciproche tra ambienti e collettività diverse come momento di rafforzamento e accrescimento fondamentale allo sviluppo delle comunità stesse. Si legge:

Gli scambi di influenze fra ambienti molto diversi fra loro sono altrettanto indispensabili quanto il radicamento nell'ambito naturale. Un determinato ambiente dev'essere influenzato dall'esterno, non per essere arricchito, ma per essere stimolato a rendere più intensa la propria vita. Deve nutrirsi degli apporti esterni soltanto dopo averli assorbiti e gli individui che lo compongono li devono ricevere soltanto da esso. Quando un pittore di autentico valore va in un museo, la sua originalità si sente rafforzata. Lo stesso deve accadere alle diverse popolazioni del globo terrestre e ai diversi ambienti sociali<sup>13</sup>.

Era all'interno di una tale duplicità – ritorno riflessivo e apertura; appartenenza e influenza altrui – che la concezione weiliana del radicamento rifuggiva ogni ripiegamento identitario o nazionalistico. Riferendosi a un dato biografico significativo è possibile comprendere quanto la ricerca di radici da parte di Simone Weil si inserisca all'interno delle vicende storiche degli anni Quaranta: nel corso della sua partecipazione in prima linea<sup>14</sup> al movimento di resistenza francese *France libre*, il dibattito sulle nozioni di patria e di appartenenza, in un tempo di guerra e di occupazione, si faceva preponderante e onnipresente<sup>15</sup>. Ponendo una particolare distinzione tra il significato del termine patria e di patriottismo e vedendo in quest'ultimo una visione deformante e assoluta, l'intellettuale francese attribuiva alla patria una funzione eminentemente culturale e spirituale, più che politica<sup>16</sup>. Si legge a tal proposito:

Porre la patria come un assoluto che il male non può ferire è una assurdità evidente. La patria è un altro nome della nazione; e la nazione è un insieme di territori e di popolazioni riuniti da eventi storici nei quali ha larga parte il caso, per quanto può giudicare l'intelligenza umana, e nei quali il bene e il male si trovano sempre confusi. La nazione è un fatto, e un fatto non è assoluto. È un fatto tra altri fatti analoghi. Sulla superficie della terra ci sono numerose nazioni. La nostra è certo unica. Ma ognuna delle altre, considerata di per se stessa e con amore, è egualmente unica<sup>17</sup>.

E ancora:

In questo momento il mondo ha bisogno di un nuovo patriottismo. E questo sforzo d'invenzione dev'essere compiuto ora, dato che il patriottismo è cosa che fa scorrere il sangue. Non bisogna aspettare che sia ridiventato qualcosa di cui si parla nei salotti, nelle accademie e al caffè. È facile dire come Lamartine: "La mia patria è ovunque giunga lo splendore della Francia... La verità è il mio paese". Purtroppo ciò avrebbe un senso solo se Francia e verità fossero parole equivalenti<sup>18</sup>.

---

<sup>13</sup> *Ibidem*.

<sup>14</sup> Dal titolo di uno scritto weiliano, *Progetto di una formazione di infermiere di prima linea*.

<sup>15</sup> Patrice Rolland, op. cit., p. 22.

<sup>16</sup> *Ibidem*.

<sup>17</sup> Simone Weil, *La prima radice*, cit., p. 122.

<sup>18</sup> *Ivi*, pp. 135-136.

## Il carattere temporale del doppio movimento

È naturale, in questi tempi calamitosi, che il pensiero dell'Occidente  
si volga verso le proprie origini, la Grecia e la Giudea,  
e si sviluppi una riflessione su ciò che le oppone e ciò che le accomuna.  
Jean Wahl, *Nota*<sup>19</sup>

Nel corso di un soggiorno in Svizzera, Simone Weil si recò numerose volte al *Musée d'Art et d'Histoire* di Ginevra dove, a seguito di un'iniziativa di protezione del patrimonio culturale iberico a opera del governo repubblicano, una serie di opere d'arte simbolo dell'espressione artistica spagnola venivano esposte in occasione di una mostra temporanea. Intitolata *Les chefs-d'œuvre du Musée du Prado*, la mostra occupava l'intera stagione estiva e veniva inaugurata il primo giorno del mese di giugno del 1939 per terminare il 31 agosto dello stesso anno – nel giorno che avrebbe preceduto l'invasione tedesca della Polonia. Tra i capolavori esposti ad attirare l'attenzione di Simone Weil fu una serie di incisioni del pittore e incisore spagnolo Francisco Goya, intitolata *Los desastres de la guerra*. Le incisioni – “crude scene di tortura, stupro, cadaveri mutilati, plotoni d'esecuzione, fosse comuni”<sup>20</sup> – raffiguravano i massacri avvenuti nel corso dell'occupazione della Spagna tra il 1808 e il 1814 da parte delle truppe di Napoleone. Ad accomunare e a porre sotto il titolo di *Disastri* le ottanta incisioni goyane erano la violenza delle scene raffigurate e l'intensità di quei ritratti su sfondo nero. *Nessuno sa il perché, Con o senza ragione, E sono delle belve, Per questo siete nati, Tristi presentimenti di ciò che sta per accadere*<sup>21</sup> sono solo alcuni dei titoli – significativi – delle incisioni, di cui la scrittrice statunitense Susan Sontag ha saputo offrire una precisa descrizione nel saggio *Regarding the pain of others*:

Le immagini di Goya avvicinano l'osservatore all'orrore. Ogni fronzolo spettacolare è stato eliminato: il paesaggio è una atmosfera, una oscurità appena abbozzata. La guerra non è uno spettacolo. E la serie di stampe di Goya non è una narrazione: ogni immagine, sottotitolata con una breve didascalia che piange per la malvagità degli invasori e la mostruosità della sofferenza che hanno inflitto, resta indipendente dalle altre. L'effetto complessivo è devastante. Le macabre crudeltà ne *I disastri della guerra* sono pensate per svegliare, traumatizzare, ferire l'osservatore<sup>22</sup>.

Anche nell'edizione italiana delle opere di Francisco Goya è possibile rinvenire una eloquente esposizione dell'intento del pittore spagnolo. Si legge:

Unico spunto di lettura spaziale diventa la terra, il luogo delle violenze, degli stupri, dei gesti dell'uomo senza scrupoli privato di ogni potere decisionale. E in questo sottile accorgimento psicologico non esistono né vinti e né vincitori. Tutti, sopraffatti dalla disposizione alla sopravvivenza, impongono la forza. In alcuni ambienti creati sembra Dante stesso l'artefice

<sup>19</sup> Jean Wahl, *Nota*, in Rachel Bepaloff, *Sull'Iliade*, trad. it. S. Mambrini, Adelphi, Milano 2018, p. 103.

<sup>20</sup> Christopher Benfey, *Introduction: A tale of Two Iliads*, in Id., *War and the Iliad*, New York Review Books, New York 2005, p. xi, traduzione a cura di chi scrive.

<sup>21</sup> I titoli originali dei dipinti indicati sono rispettivamente: *Non se puede saber por qué, Con razon o sin ella, Y son fieras, Para eso habeis nacido, Tristes presentimientos de lo que ha de acontecer*.

<sup>22</sup> Susan Sontag, *Regarding the pain of others*, Penguin Books Ltd, Londra 2004, pp. 37-38, traduzione a cura di chi scrive.



dell'ispirazione. Corpi sfibrati senza anima, visi che guardano la terra in attesa del giudizio, atmosfere lugubri e senza tempo, movimenti concitati in procinto di una ultima e disperata liberazione<sup>23</sup>.

Nella riproduzione dei *disastri* che ogni guerra produce, nella rappresentazione della violenza e dei combattimenti, Simone Weil avrebbe visto immagini di massacri già a lei noti, i massacri dell'*Iliade* – il suo poema della forza<sup>24</sup> – dove un'umanità vinta dalla ciclicità della violenza si pietrificava sconfitta col procedere della guerra. Ai suoi occhi, le incisioni di Francisco Goya avevano il merito di condensare in un unico modello l'intensità e la barbarie della guerra, fosse questa l'invasione napoleonica, la guerra di Troia o la guerra che a breve sarebbe dilagata in Europa. Nell'atmosfera cupa delle raffigurazioni e nella violenza degli atti umani l'intellettuale francese coglieva una prima e concreta rappresentazione dell'agire della Forza come principio mediatore dei rapporti umani in guerra, come destino inevitabile di cui ogni persona risultava suddito, perpetuatore attivo e insieme sconfitto: agli occhi di Simone Weil, *I disastri della guerra* si facevano simbolo dell'agire della forza, del suo perpetuarsi e della inevitabile disfatta della vita interiore, fisica e morale dei soldati in guerra<sup>25</sup>. Era allora la narrazione della tragedia dell'uomo sottomesso alla forza ad accomunare l'opera goyana e le riflessioni sull'*Iliade* che da lì a breve sarebbero confluite nel celebre saggio *Iliade ou le poème de la force*.

È all'interno di questo che potremmo intendere come una mera vicissitudine, che possiamo cogliere una riflessione di carattere generale sul fallimento spirituale dell'Occidente nel corso della Seconda guerra mondiale, una riflessione certamente connessa alla vicenda biografica dell'intellettuale francese ed estendibile fino alla Guerra civile spagnola cui la stessa Simone Weil partecipò, al lavoro in fabbrica nelle officine della società Alsthom di Parigi, negli stabilimenti di Boulogne-Billancourt e alla Renault. Immersa nel profondo della vicenda storica e culturale del secolo ventesimo, l'intellettuale francese non fu mai spettatrice indifferente degli accadimenti del suo tempo, presentando una riflessione intimamente influenzata dagli eventi storici, politici, culturali, artistici. Il rilievo dato all'avvenimento e la partecipazione diretta alla vita politica e culturale della prima metà del Novecento si sono intrecciati intensamente con l'interesse weiliano per la condizione umana nel suo complesso. E solamente a partire da una tale tendenza a formulare un pensiero *in situazione* e capace di assumere su di sé le disgrazie storiche, Simone Weil ha saputo indagare le ripercussioni e le incombenze della storia sulla vita quotidiana europea.

Di contro alla guerra mondiale, allo sradicamento operaio<sup>26</sup>, politico e sociale, di contro all'instaurazione del dominio della Forza si affacciava l'inezienza della

<sup>23</sup> Marcello Riccioni, *Pensieri di guerra*, in Francisco Goya, *I disastri della guerra*, a cura di F. Pivetti e M. Riccioni, Libreria Il Minotauro, Roma 2005, p. IV.

<sup>24</sup> Come recita il sottotitolo del celebre saggio weiliano *Iliade ou le poème de la force*.

<sup>25</sup> Si legge a tal proposito in *L'ispirazione occitane*: "Tutto ciò che subisce il contatto con la forza ne risulta avvilito, qualunque sia il contatto. Colpire o essere colpito è la medesima sozzura. Il freddo dell'acciaio è ugualmente mortale all'impugnatura come alla punta" (Simone Weil, *L'ispirazione occitana*, trad. it. D. Fergani, Farina Editore, Milano 2016, p. 30).

<sup>26</sup> Dal titolo di un capitolo del testo weiliano *L'enracinement* (Idem, *La prima radice*, cit., p. 50).

collettività umana<sup>27</sup>, un'umanità ormai sopraffatta dal dilagare della forza e insieme inebriata dalla sua potenza, condotta a una inevitabile sconfitta. All'incombere ineluttabile della guerra in Francia e in Europa, Simone Weil opponeva la necessità di un legame tra gli uomini capace di radicarli grazie alla condivisione di un'appartenenza nazionale, culturale e spirituale<sup>28</sup>. In un passaggio fondamentale di *L'enracinement*, Simone Weil proponeva il suo personale antidoto alla disgregazione e al fallimento della collettività europea. Si legge:

è cosa vana distogliersi dal passato per pensare soltanto all'avvenire. È un'illusione pericolosa persino credere che sia possibile. L'opposizione fra avvenire e passato è assurda. Il futuro non ci porta nulla, non ci dà nulla; siamo noi che, per costruirlo, dobbiamo dargli tutto, dargli persino la nostra vita. Ma per dare, bisogna possedere, e noi non possediamo altra vita, altra linfa che i tesori ereditati dal passato e digeriti, assimilati, ricreati da noi. Fra tutte le esigenze dell'anima umana nessuna è più vitale di quella del passato [...] Da alcuni secoli, gli uomini di razza bianca hanno distrutto dovunque il passato, stupidamente, ciecamente, nelle loro patrie e nelle patrie altrui [...] Il passato distrutto non torna mai più. La distruzione del passato è forse il delitto supremo. Ai nostri giorni, la conservazione di quel poco che resta dovrebbe diventare un'idea fissa. Bisogna arrestare il terribile sradicamento che viene continuamente prodotto dai metodi coloniali europei, persino quando assumono forme meno crudeli [...] In qualsiasi innovazione politica, giuridica o tecnica suscettibile di ripercussioni sociali, bisogna anzitutto mettere in programma provvedimenti che consentano agli esseri umani di riavere radici<sup>29</sup>.

Possiamo cogliere in questo denso passaggio un ulteriore carattere della necessità di radicamento propria della civiltà europea e, in generale, umana: si tratta di un movimento, che verrà a breve analizzato nel suo carattere di duplicità, di origine temporale. Attraverso un sentimento di appartenenza e grazie ad una “partecipazione reale, attiva e naturale”<sup>30</sup> a un passato culturale, la Francia, l'Europa e l'umanità intera avrebbero potuto ritrovare una radice, un sostrato comune cui attingere nella costruzione di un futuro altrettanto collettivo. Agli occhi di Simone Weil nella conservazione di “certi tesori del passato”<sup>31</sup> – la tragedia attica, il Vangelo, l'*Iliade* e, ancora, i pitagorici, Anassimandro, Eraclito e Platone – poteva unicamente risiedere l'antidoto allo sradicamento sociale e culturale del Novecento europeo, divenuto ormai una vera e propria “malattia mortale”<sup>32</sup> capace di inficiare e danneggiare il futuro collettivo. L'intellettuale francese vedeva una soluzione al male storico del Ventesimo secolo, alla colonizzazione e alla conquista militare, alla “soppressione brutale di tutte le tradizioni locali”<sup>33</sup> nell'estensione e

<sup>27</sup> Si legge a tal proposito in *L'inspiration occitane*: “Tutto ciò che è sottoposto al contatto con la forza è avvilito, comunque avvenga il contatto. Colpire e essere colpito è un'unica e medesima impurità. Il freddo dell'acciaio è ugualmente mortale all'impugnatura e sulla punta. Tutto ciò che è esposto al contatto della forza è suscettibile di degradazione” (Idem, *L'ispirazione occitana*, in Id., *I catari e la civiltà mediterranea*, a cura di Giancarlo Gaeta, Marietti, Bologna 2021, p. 33).

<sup>28</sup> Si veda anche: Caterina Zamboni Russia, *La più piccola repubblica d'Europa. Paul Desjardins e le Décades di Pontigny*, Il Melangolo, Genova 2023.

<sup>29</sup> Simone Weil, *La prima radice*, cit., pp. 55-56.

<sup>30</sup> *Ivi*, p. 49.

<sup>31</sup> *Ibidem*.

<sup>32</sup> *Ibidem*.

<sup>33</sup> *Ivi*, p. 50.

nell'allargamento del campo di azione del radicamento alla dicotomia della conservazione del passato, da un lato, e della capacità costruttiva per il futuro imminente, dall'altro. Non si trattava dunque di un caso se in quell'estate del 1939 Simone Weil aveva visto nelle incisioni goyane e nel loro parallelismo con il poema omerico, una chiave di lettura per la sventura e le disgrazie cui era sottoposta la civiltà europea: negli anni in cui la violenza e i massacri avvenivano quotidiani, il rivolgimento ai maestri del passato – Francisco Goya, Omero, Eschilo, Eraclito – appariva un fatto naturale, come è possibile rinvenire in un passaggio tratto da *L'inspiration occitane*:

Possiamo essere resi migliori solo dall'influenza su di noi di ciò che è migliore di noi. Ciò che è migliore di noi non possiamo trovarlo nel futuro. Il futuro è vuoto e la nostra immaginazione lo riempie. La perfezione che noi immaginiamo è a nostra misura; è esattamente altrettanto imperfetta che noi stessi; non è di un capello migliore di noi. Possiamo trovarla nel presente, ma confusa con il mediocre e il cattivo [...] Il passato ci offre una discriminazione in parte già compiuta. Poiché solo ciò che è eterno è invulnerabile al tempo, così già il semplice trascorrere del tempo opera una certa separazione tra ciò che è eterno e ciò che non lo è<sup>34</sup>.

Nel carattere prettamente temporale di un tale movimento tra passato e futuro è possibile rinvenire una riflessione capace di eccedere e cancellare ogni rigurgito nostalgico o passatistico<sup>35</sup> e al contempo capace di fare del passato un momento di ispirazione per un futuro da costruire. Concependo l'ottica reazionaria come deformante e idolatrica nella sua reverenza verso il passato, Simone Weil apriva la propria concezione del radicamento ad una duplice movenza di conservazione e costruzione, di recupero e ampliamento, di appropriazione collettiva e riformulazione collegiale. Ed era alla luce di un tale carattere di duplicità che l'intellettuale francese poteva rifuggire la deformazione nostalgica, rivolgendosi piuttosto a una visione virtuosa e aperta del passato come patrimonio collettivo, come radice comune. Una tale visione era capace di assumere su di sé l'onore dell'ereditarietà del passato, le sue conseguenze storiche e culturali, le sue declinazioni sociali, conducendo alla fondazione di nuove istituzioni grazie ad una "ispirazione conforme [...] ai bisogni attuali degli uomini sofferenti"<sup>36</sup>. Nei *Fragments* raccolti nel volume *écrits de Londres et dernières lettres* è possibile rinvenire una testimonianza del carattere vivo e aperto dell'eredità cui Simone Weil si riferiva, un passato che, "invulnerabile al tempo"<sup>37</sup>, forniva lo slancio e l'ispirazione spirituale necessari alla nascita di una nuova civiltà:

La sola cosa che possiamo costruire è una civiltà. Nuova, rispetto al caos spaventoso finito in un incubo. Antica di spirito. Viva<sup>38</sup>.

E ancora, nelle prime pagine di *L'enracinement*, si legge:

<sup>34</sup> Idem, *L'ispirazione occitana*, cit., p. 25.

<sup>35</sup> Simone Weil lo afferma in un passaggio di *L'enracinement*: "L'amore per il passato non ha nulla a che fare con un orientamento politico reazionario" (Idem, *La prima radice*, cit., p. 55).

<sup>36</sup> *Ivi*, p. 180.

<sup>37</sup> Idem, *L'ispirazione occitana*, in Id., *I catari e la civiltà mediterranea*, cit., p. 28.

<sup>38</sup> Idem, *Fragments*, in Id., *Écrits de Londres et dernières lettres*, cit., p. 177, traduzione a cura di chi scrive.

Il nutrimento che una collettività fornisce all'anima dei suoi membri non ha equivalente in tutto l'universo. Poi, con la sua durata, la collettività penetra già nell'avvenire. Contiene nutrimento non solo per le anime dei vivi, ma anche per quegli esseri non ancora nati che verranno al mondo nei secoli avvenire [sic]. E finalmente, per la sua stessa durata, la collettività ha le sue radici nel passato. Essa costituisce l'unico organo di conservazione per i tesori spirituali accumulati dai morti, l'unico organo di trasmissione mediante il quale i morti possano parlare ai vivi. E la sola cosa terrestre che abbia un legame diretto con il destino eterno dell'uomo è lo splendore di coloro i quali hanno saputo prendere coscienza completa di quel destino, trasmesso da generazione a generazione<sup>39</sup>.

### Conclusioni. Il carattere resistente del radicamento

Tratto centrale e ricorrente della maggior parte delle opere di Simone Weil è il loro essere intimamente calate nel tempo umano, nei fatti della vita, direttamente connesse all'esperire (innanzitutto personale) dell'ingiustizia, della sopraffazione, delle disgrazie. Restituendone una riflessione reale e mai teorica, Simone Weil conosceva il male e la sventura umana in tutte le sue forme, vissute primariamente negli anni della sua giovinezza. Sarebbe stata ancora una volta l'*Iliade* a fornire all'intellettuale francese una lente con cui interpretare un aspetto paradossale della guerra: accanto a uomini che si combattono l'un l'altro, inebriati dall'ira e dalla forza, accanto alla distruzione della città di Troia, Simone Weil incontrava e delineava i tratti di una collettività sottomessa ai rapporti di forza e capace di accomunare i vinti e i vincitori della guerra, in un paradosso sempre perpetuato poiché in un certo senso sottratto al dominio dell'umanità. Agli occhi dell'intellettuale francese le storie di Achille, Priamo, Odisseo, Ettore diventavano le storie di ogni collettività – dalla Spagna napoleonica, alla Francia de Ventesimo secolo. L'*Iliade*, come pochi altri testi, aveva la capacità di mostrare quanto il conflitto sia una possibilità sempre aperta nell'infinito relazionarsi umano – sintomo di una sconfitta dell'umanità tutta.

All'interno del paradigma della forza nasceva tuttavia un'ottica di costruzione dell'umano: di contro allo scaturire della guerra mondiale e alla condizione di sradicamento collettivo – un moto, questo, di profonda de-costruzione – Simone Weil presentava un movimento di rinascita collettiva capace di scaturire dalle ceneri di un'Europa ormai sconfitta. Lontana dall'eroismo dei combattimenti, Simone Weil poneva la propria attenzione sulle radici comuni dell'Europa, sull'appartenenza spirituale ai luoghi fondativi dell'Occidente, con un carattere di rigenerazione e di Resistenza. Era la distruzione della città di Troia<sup>40</sup>, della Francia e dell'Europa ad essere terreno comune delle vicende di quegli anni: un terreno che Simone Weil celebrava e proteggeva, vedendolo in pericolo di estinzione e al contempo degno di conservazione.

<sup>39</sup> Idem, *La prima radice*, cit., p. 17.

<sup>40</sup> Distruzione che Simone Weil definiva come "la sventura più grande" (Idem, *L'Iliade o il poema della forza*, trad. it. F. Rubini, cit., p. 78).

### **Bibliografia**

Benfey, Christopher 2005, *Introduction: A tale of Two Iliads*, in Id., *War and the Iliad*, New York Review Books, New York.

Fulco, Rita - Greco, Tommaso 2019 (a cura di), *L'Europa di Simone Weil. Filosofia e nuove istituzioni*, Quodlibet, Macerata.

Gide, André 1919, *Réflexions sur l'Allemagne*, in "Nouvelle Revue Française", n. 69.

Greco, Tommaso 2023, *Curare il mondo con Simone Weil*, Laterza, Roma-Bari.

Riccioni, Marcello 2005, *Pensieri di guerra*, in Goya, Francisco 2005, *I disastri della guerra*, a cura di F. Pivetti e M. Riccioni, Libreria Il Minotauro, Roma

Rolland, Patrice 2013, *Avant-propos I. Un texte pour la France libre*, in Weil, Simone 2013, *Écrits de New York et de Londres*, vol. V, Gallimard, Parigi.

Sontag, Susan 2004, *Regarding the pain of others*, Penguin Books Ltd, Londra.

Wahl, Jean 2018, *Nota*, in Bernaloff, Rachel 2018, *Sull'Iliade*, trad. it. S. Mambriani, Adelphi, Milano.

Weil, Simone 2021, *L'ispirazione occitana*, in Id., *I catari e la civiltà mediterranea*, a cura di G. Gaeta, Marietti, Bologna.

Weil, Simone 1957, *Écrits de Londres et dernières lettres*, Gallimard, Parigi.

Weil, Simone 1957, *Fragments*, in Id., *Écrits de Londres et dernières lettres*, Gallimard, Parigi.

Weil, Simone 1990, *La prima radice*, trad. it. di F. Fortini, Studio Editoriale, Milano.

Weil, Simone 2016, *L'ispirazione occitana*, trad. it. D. Fergnani, Farina Editore, Milano.

---

# Gaza: una Nakba continua<sup>1</sup>

---

di

*Bruna Bianchi*

Israele ha bisogno di creare una crisi umanitaria a Gaza [...]. Gaza diventerà un luogo in cui nessun essere umano può esistere ([Giora Eiland](#), ex generale ed ex capo del Consiglio nazionale di sicurezza israeliano, 8 ottobre 2023).

Coloro che ritorneranno qui, se mai ritorneranno, [troveranno terra bruciata](#). Niente case, niente agricoltura, niente di niente. (Yogev Bar-Shesht, colonnello responsabile della amministrazione civile a Gaza, 4 novembre 2023).

A partire dal 7 ottobre 2023 dichiarazioni simili a quelle di Eiland e Bar-Shesht sono state reiteratamente e [pubblicamente espresse](#) da autorità politiche e militari israeliane; frasi di incitamento a radere al suolo Gaza sono apparse numerose anche sui social.

Mentre la Corte penale internazionale, ritenendo plausibile l'esistenza di un genocidio a Gaza, ha adottato alcune misure cautelari richieste dal Sud Africa in attesa della verifica delle violazioni commesse, non si ferma l'invio di armi ad Israele e le vittime non cessano di aumentare (ad oggi oltre 32.000 oltre alle migliaia, forse decine di migliaia, ancora sepolte sotto le macerie), dilaniate dalle bombe o stroncate dalla fame. Ed è proprio la fame e la mancanza di acqua non contaminata a causare il maggior numero di morti in questa fase del conflitto. I bambini e le donne pagano il prezzo più alto e rappresentano il 70% di coloro che hanno perso la vita (oltre 9.000 donne e 13.000 bambini). Alla metà di febbraio il 90% dei bambini al di sotto dei 2 anni e il 95% delle donne gravide e delle nutrici erano in una condizione di [grave denutrizione](#).

## **L'arma della fame**

I bambini e le bambine, coloro che rappresentano il futuro, sono stati i bersagli privilegiati di una violenza volta a spezzare la continuità della popolazione. Lo ri-

---

<sup>1</sup> Questo scritto è una versione ampliata dell'articolo apparso in Comune-info il 31 marzo 2024 (<https://comune-info.net/per-fermare-le-atrocita/>). Il termine Nakba (catastrofe) si riferisce agli eventi del 1948 quando 700.000 persone furono uccise ed espulse dalla loro terra.

velarono già nel 2008-2009, nel corso della operazione *Cast Lead*, i disegni che i soldati israeliani scelsero per le loro [magliette](#) e che ponevano bambini e donne gravide al centro del mirino. Oggi la volontà di annientamento si esprime anche con l'oltraggio ai segni della presenza dei bambini – uccisi, dispersi o profughi – che ancora rimangono tra le rovine delle case abbandonate. I [video](#) diffusi attraverso i social dai soldati israeliani e che li ritraggono mentre distruggono i giocattoli, pedalano in mezzo alle macerie in segno di trionfo su [biciclette infantili](#), sono drammaticamente eloquenti. In quegli stessi video si vedono i soldati che appiccicano il fuoco a casse di cibo, distruggono le bottiglie di acqua e travolgono filari di frutteti con i carri armati.

Ha dichiarato Michael Fakhri, giurista canadese-libanese, esperto in diritti umani e relatore speciale ONU, a proposito dell'inedia che ha colpito le giovani generazioni di Gaza:

La velocità con la quale si è manifestata la denutrizione nei bambini piccoli è stupefacente. I bombardamenti e le uccisioni dirette sono brutali, ma l'inedia, il deperimento e l'arresto della crescita dei bambini sono forme di tortura e sono vili. Tutto ciò avrà un impatto a lungo termine sulla popolazione dal punto di vista fisico, cognitivo e morale [...]. Tutto indica che questo è stato intenzionale.

Israele, continua Fakhri, non si limita a colpire i civili, ma “cerca di lanciare una maledizione sul futuro del popolo palestinese”, [facendo del male ai suoi bambini](#)

Nella visione sionista, nella legge e nella politica dello stato di Israele, i bambini palestinesi non sono detentori di diritti né entità da proteggere, sono non-bambini che non meritano di avere un'infanzia perché riprodurrebbero inevitabilmente le caratteristiche del loro popolo a cui si intende precludere qualsiasi possibilità di esistenza nel futuro. “Sono nati per morire”, ha scritto Nadera Shalhoub-Kevorkian (2019, p. 102).

Oggi la politica dell'“Unchilding”, basata su una visione razzista dei bambini palestinesi come i “pericolosi altri”, che rende possibile la violenza in ogni aspetto della vita e ne consente l'uccisione, si rivela in tutto il suo orrore. Molti medici dell'ospedale europeo di Rafah che tentano di salvare bambini [colpiti alla testa o al petto](#) con assoluta precisione e con un solo proiettile di grosso calibro dai tiratori scelti israeliani e dai droni comandati a distanza, ne hanno dato testimonianza e fornito le prove. I sopravvissuti saranno paraplegici, perderanno probabilmente la parola, o saranno ridotti a una vita vegetativa.

All'accanimento sui bambini, si accompagna quello sulle donne, e tra loro le più vulnerabili, ovvero le donne in gravidanza (circa 50.000 all'inizio della guerra), costrette a partorire senza assistenza e senza acqua per vedere morire i loro neonati poco dopo. “L'aggressione ai diritti riproduttivi è parte essenziale della sproporzione con cui la guerra ha colpito le donne palestinesi” si legge in un post della [Carnegie Endowment for International Peace](#) a firma di Shahad Safi. E questa aggressione è stata “senza sosta e particolarmente allarmante” come hanno dimostrato gli [studi recenti](#).

Le ragioni della rapidità con cui si è sviluppata la crisi alimentare, e che ha colpito anche gli studiosi della morte di massa per fame come Alex de Waal, direttore della World Peace Foundation alla Tufts University e autore dell'opera *Mass Star-*

vation: *The History and Future of Famine*, risalgono alla struttura della occupazione e a 16 anni di blocco e di assedio.

Dal 2007 Israele iniziò a limitare l'ingresso del cibo calcolando per la popolazione una quota di calorie di pura sussistenza, pose ostacoli alla possibilità di coltivare e di esercitare la pesca.

Quando è scoppiata la guerra l'80% della popolazione di Gaza dipendeva dall'aiuto umanitario e la "fine improvvisa di quell'aiuto sulla base di presunte accuse contro un piccolo numero di persone" ha gettato la popolazione in una condizione disperata. I paesi che hanno sottratto questa fonte di sopravvivenza, ha aggiunto Fakhri, sono indubbiamente complici della morte per fame dei palestinesi. L'Italia è tra questi.

E quando quegli aiuti, una goccia nel mare, riescono ad arrivare, accade che si spari sulla folla, come è avvenuto il 29 febbraio nel tristemente noto "[massacro della farina](#)" in cui 118 persone hanno perso la vita e 760 sono state ferite. Di recente, com'è noto, ad essere colpiti sono stati i [cooperanti](#) che distribuivano il cibo.

L'inedia di massa è aggravata dall'impossibilità di trarre sostentamento dalla pesca. Dal 7 ottobre quasi l'80% del settore della pesca di Gaza [è stato distrutto](#), una attività che anche prima del conflitto era stata limitata dal divieto imposto da Israele di praticare la pesca oltre sei-quindici miglia dalla costa. L'inquinamento dell'acqua, oltre a danneggiare gli ecosistemi marini, ora ridurrà ulteriormente l'attività delle poche imbarcazioni rimaste. Al pari della pesca, le coltivazioni sono state prese di mira dai bombardamenti; le immagini satellitari raccolte da Human Rights Watch hanno rivelato che le forze di terra israeliane hanno "sistematicamente" [raso al suolo](#) frutteti, ulivi, campi e orti, creando una terra desolata di sabbia e detriti. Secondo un rapporto del gennaio 2024 a cura dell'Operazione satellitare delle Nazioni Unite, almeno il [35% del suolo agricolo](#) era stato devastato.

Anche la scarsità dell'acqua e la sua contaminazione con le acque reflue ([130.000 metri cubi sversati in mare ogni giorno](#)) hanno aggravato la condizione sanitaria della popolazione infantile. Dopo quattro mesi di guerra, almeno [il 90% dei bambini](#) al sotto dei 5 anni ha contratto almeno una malattia infettiva.

[Devi Sridhar](#), docente di salute pubblica all'Università di Edimburgo, ha calcolato che un quarto della popolazione di Gaza potrebbe perdere la vita a causa delle malattie nell'arco di un anno. Ma le epidemie sono le benvenute; lo ha auspicato [Giora Eiland](#) perché accelererebbero la vittoria di Israele.

Ciò a cui stiamo assistendo, ha osservato [Saree Makdisi](#), non ha precedenti nella storia coloniale [...] è forse la prima fusione della violenza coloniale e genocida della vecchia scuola con armi pesanti all'avanguardia; un amalgama contorto del XVII secolo e del XXI, confezionato e avvolto in un linguaggio che rimanda a tempi primitivi e a fragorose scene bibliche che prevedono il massacro di interi popoli: i Gebusei, gli Amelikiti, i Cananei e, naturalmente, i Filistei.

Nelle guerre coloniali tutti i metodi in grado di portare la desolazione e la carestia tra la popolazione, di disperderla impedendo qualsiasi forma di aggregazione stabile, furono praticati ovunque: incendio delle coltivazioni, avvelenamento dell'acqua, deportazione di donne e bambini. L'idea che le guerre coloniali non dovessero avere limiti è stata a lungo radicata nella cultura occidentale; illuminante



lo scritto del 1841 di [Alexis De Tocqueville](#), *Travail sur l'Algerie*. In un paragrafo dal titolo: *Il tipo di guerra che si può e si deve fare agli Arabi*, scrisse:

Ho spesso sentito in Francia, uomini che rispetto, ma che non approvo, condannare che s'incendiassero i raccolti, che si vuotassero i depositi di cereali, che si catturassero uomini disarmati, donne e bambini. Si tratta, secondo me, di necessità spiacevoli, ma alle quali ogni popolo che vorrà fare la guerra agli Arabi sarà obbligato a sottomettersi [...]. Se in Europa non si dà fuoco alle colture, è che in generale si muove guerra ai governi e non ai popoli (p. 15).

E gli Arabi erano un popolo di “selvaggi, per metà barbari”, affermava in vari passi della sua opera. In realtà la pratica della terra bruciata non è mai stata abbandonata da una strategia militare volta a colpire deliberatamente i civili. Un “infanticidio di massa” si consumò anche nella prima guerra tecnologica, la Grande guerra, anzi, ne decise le sorti. Com'è noto, quella guerra non si concluse con una vittoria militare, ma grazie al blocco navale, ovvero [all'arma della fame](#) che nella sola Germania causò centinaia di migliaia di morti, per lo più bambini, di inedia e malattie.

La conduzione di una guerra coloniale con “armi pesanti all'avanguardia”, sacralizzata da una lettura della Bibbia che riserva al solo popolo ebraico il diritto alla terra, non ha incontrato ostacoli sul suo cammino, né da parte della politica, né del diritto. Il diritto internazionale, infatti, non è stato invocato a difesa della popolazione palestinese con la stessa forza con cui è stata denunciata la violazione delle sue norme nel conflitto in Ucraina. Israele continua a godere di una impunità mai concessa a nessun altro stato che abbia commesso simili violazioni delle risoluzioni delle Nazioni Unite, degli accordi sottoscritti e delle Convenzioni internazionali. In questo conflitto non c'è norma del diritto internazionale che non sia stata violata. Lo ha denunciato [Craig Mokhiber](#), direttore dell'Ufficio di New York dell'Alto Commissariato delle Nazioni Unite per i diritti umani nella sua lettera di dimissioni del 28 ottobre 2023:

Negli anni Ottanta avevamo il diritto internazionale dalla nostra parte. Avevamo i diritti umani dalla nostra parte. Avevamo i principi dalla nostra parte. La nostra autorità era radicata nella nostra integrità. Ma ora non più.

Negli ultimi decenni sezioni importanti delle Nazioni Unite si sono arrese al potere degli Stati Uniti e alla paura della lobby di Israele, abbandonando questi principi e ritirandosi dal diritto internazionale stesso. Abbiamo perso molto in questo abbandono, non da ultimo la nostra credibilità globale.

### **Guerra e distruzione degli ecosistemi**

Nella guerra a Gaza, il cui l'obiettivo è l'annientamento di tutto ciò che consente la vita e in cui le case, gli ospedali, i luoghi di culto, le scuole, le biblioteche, i cimiteri, i panifici, le infrastrutture, le coltivazioni, è stato distrutto, la devastazione dell'ambiente ha assunto un ruolo strategico fondamentale e ha avuto dimensioni di enorme portata. Si pensi, ricorda [PAX for Peace nel suo ultimo rapporto](#), alle discariche non smaltite, alla decomposizione dei corpi sotto le macerie, ai milioni di tonnellate di detriti che emettono polveri altamente tossiche: amianto, diossine, pesticidi, materiali medici ed elettrici, batterie, cemento, solventi, sostanze chimiche, radioattive, farmaceutiche provenienti dalle varie industrie e che si sono diffuse

nell'aria, sono penetrate nell'acqua e nel suolo (p. 14). Armi proibite all'uranio impoverito e al fosforo bianco di fabbricazione americana causeranno i danni più gravi e duraturi e a causa del dinamismo ecologico tutte queste fonti di avvelenamento si diffonderanno ovunque.

Immedie saranno le ripercussioni della guerra sul clima a livello locale e globale. Già prima dell'attuale conflitto la regione di cui Gaza fa parte, a parere dell'IPCC, era in una condizione di grave vulnerabilità dal punto di vista climatico. L'organizzazione umanitaria [Climate Refugees](#) in un rapporto dell'11 gennaio 2024 ha previsto che le precipitazioni saranno ancora più irregolari rispetto agli anni precedenti e diminuiranno del 20% entro il 2050. Nello stesso tempo si prevede che le temperature continueranno a salire, fino a 2,5 gradi entro il 2055, insieme all'aumento di periodi di siccità e di ondate di calore. "L'innalzamento del livello del mare comporterà il rischio di erosione costiera e di intrusione di acqua salata nelle falde acquifere di Gaza, già esaurite, contaminate ed estratte in eccesso, mentre l'inquinamento delle acque sotterranee e del suolo e i problemi di smaltimento dei rifiuti stanno già aggravando il degrado ambientale" a cui Israele e il pianeta stesso, non saranno immuni.

[Un recente studio](#) di Benjamin Neimark dell'Università Queen Mary di Londra, in collaborazione con i ricercatori dell'Università di Lancaster e del Climate and Community Project (CCP) apparso il 5 gennaio 2024, ha tracciato un quadro delle emissioni causate dalla guerra (stime per difetto a causa dell'esonero delle organizzazioni militari di segnalare le emissioni delle loro attività e del segreto militare). Le bombe che hanno devastato Gaza nei primi due mesi di guerra hanno rilasciato 281.000 tonnellate di CO<sub>2</sub>, pari alla combustione di almeno 150.000 tonnellate di carbone. Quasi la metà delle emissioni totali (133.000 tonnellate al 4 dicembre) sono da attribuire agli aerei cargo statunitensi che hanno inviato forniture militari in Israele. La nuova ricerca, inoltre, ha calcolato che la ricostruzione dei 100.000 edifici danneggiati di Gaza, se mai ci sarà, genererà almeno 30 milioni di tonnellate di gas serra, una cifra pari alle emissioni annuali di CO<sub>2</sub> della Nuova Zelanda e superiore a quella di altri 135 paesi. Un altro studio relativo ai primi tre mesi ha stimato in 45.000 il numero delle bombe sganciate su Gaza per un complesso di 65.000 tonnellate di esplosivo, una quantità superiore a quella delle bombe che hanno colpito [Hiroshima](#).

La devastazione ambientale in Palestina ha una lunga storia. Nelle guerre che si sono succedute a Gaza nel corso degli anni è stata valutata in 1.800 ettari di terreno agricolo. Essa è parte integrante del progetto sionista e della sua violenza.

### **Sionismo ed ecocidio**

Sulla distruzione ambientale a Gaza ha fatto luce la recentissima opera di Shourideh Molavi, studiosa di architettura forense nella sua opera *Environmental Warfare in Gaza: Colonial Violence and New Landscapes of Resistance* (2024). Vi si descrive lo sradicamento della vegetazione autoctona iniziata nel periodo britannico, considerata "invasiva", "naturalmente nemica" della modernità – così come la popolazione per la quale quelle "erbacce" erano fonte di sostentamento e di identità

–, l’annientamento delle coltivazioni, la deforestazione, l’imposizione di nuove colture e metodi, la sottrazione dei mercati.

Il colonialismo, come accaduto in [altri contesti](#), conclude Molavi, è una forma di dominio che distrugge le relazioni delle comunità con il proprio ambiente ed è stata usata come “arma di annientamento” per portare la distruzione in ogni aspetto della vita della popolazione colonizzata: sociale, economica e ambientale” (Molavi 2024, p. 2).

L’autrice, infine, si sofferma sulla desertificazione del perimetro di Gaza. Il continuo intervento dei bulldozer e le massicce irrorazioni di pesticidi altamente tossici, per distruggere le coltivazioni e liberare il campo visivo a scopi di sorveglianza e aggressione militare, hanno cambiato il paesaggio, favorito cambiamenti climatici, sottratto le risorse alla popolazione, avvelenato la terra, creato desolazione. Il divieto di coltivare piante oltre il metro di altezza nelle zone lungo il perimetro o prodotti che potessero competere con quelli israeliani hanno accelerato la sparizione di ulivi e degli agrumeti a favore della coltivazione delle fragole. L’intensa attività edilizia, infine, per accogliere masse di profughi, in una catena di violenze e di espulsioni, ha reso Gaza una terra sovrappopolata e desolata, come testimonia Lila Sharif in questa rubrica.

Altre studiosi, per lo più femministe palestinesi e israeliane, hanno posto al centro delle loro ricerche la violenta modificazione del paesaggio nel progetto coloniale. Benché queste ricerche non analizzino in modo particolare la striscia di Gaza, ben illuminano la violenza ecocida che si è abbattuta sul paesaggio palestinese nella volontà di mutarne il carattere fisico e la composizione demografica e creare un ambiente del tutto nuovo, come se i palestinesi non fossero mai esistiti.

Come ha scritto Lila Sharif, richiamandosi alla teoria femminista postcoloniale, “i colonizzatori sionisti ed europei hanno interpretato il paesaggio indigeno come manifestazioni del nativo abietto, da cancellare e sostituire”, un paesaggio primitivo femminilizzato e arretrato che richiede la modernità coloniale dei “bravi giardinieri” ([Sharif 2016](#), p. 18). “Voi siete bravissimi giardinieri” affermò Obama nel marzo 2013 quando donò e lui stesso mise a dimora una magnolia nella residenza presidenziale di Shimon Peres.

Così, gli ulivi e gli agrumeti sono stati sradicati a milioni, la macchia mediterranea formata in migliaia di anni è stata sostituita da una monocultura di pini ed eucalipti – questi ultimi importati dall’Australia –, essenze che hanno il pregio di crescere rapidamente e che, acidificando il suolo, impediscono alla flora autoctona di germinare. Non essendo adatte al clima locale richiedono molta acqua e sono a rischio di incendio (Makdisi 2022, pp. 18-46).

La riforestazione nel corso degli anni con 240 milioni di alberi, finanziata da paesi di tutto il mondo, ha stravolto il paesaggio e l’ecologia naturale in nome della modernità. L’europeizzazione del territorio, parte integrante del colonialismo, è stata presentata come un impegno per rinverdire il pianeta salvandolo dal cambiamento climatico, in realtà è stato uno strumento di apartheid e di distruzione degli ecosistemi.

Il paesaggio inoltre è stato militarizzato; in Cisgiordania il 30% del territorio è stato occupato da zone militari o da “riserve naturali” metà delle quali sono state istituite per uso militare o a beneficio dei coloni con grave impatto sulla natura sel-

vatica. [Le barriere](#) si sono rivelate ovunque strumenti di oppressione per le comunità palestinesi e il loro sostentamento; hanno alterato il corso delle acque, rotto l'equilibrio ecologico, frammentato i boschi e le terre coltivate, ridotto i pascoli causando il loro eccessivo sfruttamento di cui sono stati biasimati palestinesi e beduini, nemici della modernità incapaci di prendersi cura della loro terra. Ha dichiarato l'avvocato israeliano Michael Sfard a Irus Braverman:

Noi sappiamo come usare la terra. Sappiamo scavare in profondità e costruire un parcheggio; sappiamo costruire in altezza e creare un centro commerciale, e sappiamo fare così tante cose con la terra. Ma loro? Loro non hanno bisogno di queste cose (Braverman 2009, p. 126).

Nel tentativo di cancellare la memoria della Nakba, boschi e parchi ora sorgono dove una volta c'erano i villaggi; monoculture di pini ricoprono le rovine e il pino è diventato un'arma di annientamento, una metafora del dominio sul paesaggio e della terra usurpata per i coloni israeliani, per eliminare tutte le tracce dell'altro e con esse i suoi diritti in modo che nessun palestinese potesse dire: "questo è il mio villaggio, questo è il mio albero" (Makdisi 2022, p. 21). Atti apparentemente innocui o addirittura benefici, come piantare alberi, infatti, possono diventare atti di eco-occupazione. Nel processo di "giudaizzazione" l'ulivo è stato definito "il soldato nemico" (Braverman 2023, p. 2) ed è diventato il simbolo dell'identità e della resistenza palestinese per la sua capacità di sopravvivere per secoli in una terra in cui l'acqua è perennemente scarsa. "L'ulivo, ha scritto [Lila Sharif](#), porta la storia della nostra identità nei suoi rami, il nostro attaccamento alla terra nelle sue radici e le nostre memorie nei suoi frutti" (Sharif 2016, p. 3).

Sradicando così tanti ulivi Israele non ha soltanto minacciato la storia, la cultura e l'identità palestinese, ma ha anche rivelato la propria estraneità a quella terra che rivendica come propria.

Alla creazione di boschi di conifere e di eucalipti si è accompagnato l'inserimento di specie animali "bibliche" – gazzelle, daini, asini selvatici e grifoni – animali appartenenti alla "collettività giudaica", mentre altre specie ([Braverman](#), p. 4) – cani semi-selvatici, capre, cammelli, insieme ai loro proprietari palestinesi, sono stati sottoposti a restrizioni di movimento, messi in quarantena, allontanati, sterminati, considerati nemici di quello che si definisce lo "stato ecologico". Anche le piante e gli animali, infatti, fanno parte della struttura coloniale, e il "colonialismo verde", rivolto alla costruzione della nazione per il solo popolo ebraico, perpetua la violenza verso tutte le forme di vita, umana e non umana, e gli ecosistemi che sostengono entrambi, una violenza omnicida al fine di affermarsi come i "nuovi nativi".

Ma le tracce della popolazione nativa restano; le rovine delle case demolite nel 1948 sono ancora là, fanno la loro apparizione come fantasmi che non si riescono a cancellare. Come i cactus, che in quella terra non potranno mai essere completamente sradicati e che caparbiamente spuntano dal terreno tra le conifere, così i palestinesi non hanno mai cessato nel corso di tanti anni di resistere al progetto sionista e affermare la loro appartenenza alla terra, la loro umanità e dignità.

## Il progetto sionista e la resistenza palestinese

Benché secondo i media dei paesi europei e nordamericani Gaza pare non avere una storia prima del 7 ottobre 2023, “come se l’assedio possa confinare la striscia in uno spazio-tempo di assenza [al di fuori della storia](#)”, ciò che sta accadendo affonda le sue radici in una lunghissima storia di violenza in ogni aspetto della vita nella logica dell’eliminazione.

L’imposizione di condizioni di vita estremamente precarie alla popolazione di Gaza, la privazione del diritto alla sicurezza, alla salute, alla educazione, alla riproduzione si fonda sulla “teologia della sicurezza” che fin dal 1948, quando 700.000 persone furono uccise o forzatamente espulse, sacralizza la violenza e riduce i palestinesi a soggetti pericolosi, “non umani”, al di là di ogni considerazione morale, etica o legale. Sorveglianza, repressione, demolizione di decine di migliaia di abitazioni, distruzione delle terre agricole, erezione di barriere che impediscono il movimento e che spezzano il territorio, ostacolano le nascite, il lavoro, le cure mediche e i ripetuti attacchi militari si sono succeduti “senza che questo provocasse una crisi legale o morale”. La violenza che ha invaso i corpi, le famiglie, le comunità, l’educazione, la salute, la riproduzione si è consumata sulla base del diritto sacro che proviene da una lettura biblica che ha conferito al popolo ebraico il diritto esclusivo alla terra e che autorizza ad uccidere in nome dell’autopreservazione o soffocare lentamente, ma inesorabilmente il futuro di un popolo (Shalhoub-Kevorkian 2016).

Neppure il ritiro delle truppe e dei coloni israeliani nel 2005 da Gaza, per soffermarsi solo agli anni relativamente recenti, infatti, ha segnato la durezza dell’occupazione e dell’egemonia di Israele che ha continuato in una continua escalation di violenza a controllare i confini, l’acqua, l’accesso al mare, il registro della popolazione, a deferire ai tribunali in Israele e a incarcerare nelle prigioni israeliane.

La volontà di distruggere le infrastrutture si era già rivelata nell’operazione militare del 2014 quando furono distrutti 23 ospedali su 32, 66 centri sanitari su 97 e danneggiato 122 scuole ([Shalhoub Kevorkian-Yossi-Ihmoud 2016](#)).

Né è venuto meno l’obbligo dei malati gravi di chiedere il permesso di recarsi al di fuori della striscia per ricevere cure adeguate, autorizzazione che in molti casi è stata rifiutata. La creazione di un continuo stato di emergenza ha negato ai palestinesi il diritto alla vita e ha aggravato costantemente i traumi nei bambini. Lo aveva promesso nel 1967 Moshe Dayan: “Continuerete a vivere come cani e chi vuole, può andarsene” (citato da [Chomsky, 1991](#)).

Il progetto sionista di negare, occultare, cancellare l’esistenza, la memoria e la storia di un popolo (distruggendo anche archivi e biblioteche), un processo immaginato come coerente, naturale e completo, per tentare di avverarsi, richiede di innalzare sempre più il grado della violenza e di avvalersi dell’impunità e del silenzio della comunità internazionale.

“Israele non è forte, il suo potere viene da quegli stati che lo sostengono” ha recentemente affermato [Nadera Shalhoub-Kevorkian](#), la criminologa femminista palestinese, studiosa del genocidio, sospesa dall’insegnamento all’Università ebraica di Gerusalemme per le sue affermazioni sulla necessità di abolire il sionismo”.

In una [lunga intervista](#) si è soffermata sulla violenza epistemica esercitata sulla popolazione palestinese in ogni ambito della vita, fondata sulla teologia della sicurezza e su una politica sacralizzata volta a “giudaizzare” tutta la Palestina attraverso l’annientamento e lo smembramento. Come il territorio palestinese è stato diviso, spezzato, smembrato, affinché non potesse più rinascere una entità territoriale unificata, come le famiglie, le comunità sono state divise e smembrate, così anche i corpi dei palestinesi sono oggi più che mai smembrati e dispersi.

Alla base della volontà di annientamento è il rifiuto di accettare l’umanità dei popoli nativi. Questa guerra dimostra che non è abbastanza uccidere, sradicare, negare la storia, la cultura, l’infanzia, la maternità, la paternità, spezzare il territorio, occorre fare a pezzi la materialità dei corpi, violarne l’integrità anche nella morte. Si pensi ai bombardamenti che hanno disperso i resti custoditi in 16 cimiteri, ai neonati lasciati decomporsi nelle incubatrici, ai cadaveri [sbranati dai cani](#) per le strade; tutte le tracce della vita e dei corpi devono essere cancellate perché non possano diventare mai più delle individualità e una collettività. Di questa terribile minaccia era ben consapevole quella bambina di sette anni che nello scorso febbraio, accarezzando il suo gatto lo pregava [di non mangiare la sua famiglia](#) se fosse morta.

Eppure, in questa tragedia, sono tante le persone che a Gaza con straordinaria forza d’animo soccorrono, proteggono, consolano, salvano umani e animali, feriti e traumatizzati. Sono tante le madri che nel corso dei bombardamenti cercano di proteggere i bambini dicendo che si tratta solo di fuochi di artificio, in un “disperato ottimismo che si fa [lezione di umanità](#)”, come ha scritto Ruba Salih.

Non sappiamo quale sarà l’esito di questa guerra né che conseguenze avrà sui sopravvissuti e le sopravvissute, soprattutto tra le giovani generazioni, né quale sarà il loro giudizio né il modo in cui si esprimerà la loro rabbia e la loro sofferenza. Conosciamo, però, la volontà di resistere, la lucidità e il coraggio che in particolare ragazzi e ragazze hanno dimostrato in altri momenti drammatici, come l’adolescente intervistata nel corso documentario *Jenin Jenin* nel 2002 all’indomani del tragico attacco militare in quel campo profughi.

Io sono più forte di [Ariel] Sharon in virtù della mia forza di volontà. Sono più forte perché difendo la mia terra. Sono più forte perché ha assassinato persone che conoscevo bene. Sono più forte perché ci ha disperso e smembrato. Hanno ucciso la mia famiglia, ferito la mia gente, demolito la mia casa, quindi, sono più forte (citato in Shalhoub- Kevorkian 2019, p. 133).

Sappiamo anche che in seguito alla guerra del 2014 molti giovani hanno preso le distanze da Hamas, organizzato proteste nonviolente, agito indipendentemente dagli adulti ([Timea Spitka](#), 2023, p. 130). [Ahed Tamimi](#), la giovane della Cisgiordania incarcerata per otto mesi una prima volta nel 2017 per aver schiaffeggiato un soldato israeliano e una seconda volta il 6 novembre 2023 che è diventata un’icona della resistenza, [ha dichiarato](#):

Non sono una vittima dell’occupazione; l’ebreo o il colono, che imbraccia un fucile all’età di 15 anni, è lui la vittima dell’occupazione. Per quanto mi riguarda, sono in grado di distinguere il giusto dall’ingiusto. Ma non lui. La sua vista è offuscata. Il suo cuore è pieno di odio e di disprezzo verso i palestinesi. Lui è la vittima, non io. Dico sempre che sono una combattente per la libertà. Quindi non sono io la vittima.

Ovunque nel mondo si sono svolte manifestazioni di solidarietà in cui masse di persone hanno chiesto a gran voce il cessate il fuoco e la fine della occupazione: cittadini e cittadine palestinesi, ragazze e ragazzi, difensori dei diritti umani, organizzazioni cristiane e musulmane, cittadini ebraici anti-sionisti, aderenti a [“Jewish Voice for Peace”](#), a organizzazioni pacifiste e a gruppi femministi.

Dare risonanza a tutte queste voci, riconnettere ciò che è stato smembrato e disperso – con le analisi, la parola, l’attivismo – denunciare le sofferenze inflitte a tutte le donne, documentare i traumi, raccogliere le voci e le storie, conservare la memoria, riflettere sulla natura del colonialismo, sui caratteri delle guerre contemporanee e la vittimizzazione dei bambini, temi che DEP ha costantemente affrontato in diversi contesti e affronterà nei prossimi numeri alla luce degli accadimenti a Gaza, potrà contribuire a fermare le atrocità e a diffondere la consapevolezza che solo lo smantellamento delle strutture di apartheid e di occupazione potrà salvare le vite palestinesi.

### **Opere citate che non compaiono in rete**

Braverman, Irus 2009, *Planted Flags: Trees, Land and the Law in Israel/Palestine*, Cambridge University Press, New York.

Braverman, Irus 2023, *Settling Nature. The Conservation Regime in Palestine-Israel*, University of Minnesota Press, Minneapolis-London.

Makdisi, Saree 2022, *Tolerance Is a Wasteland: Palestine and the Culture of Denial* (2022), University of California Press, Oakland.

C. Molavi, Shourideh 2024, *Environmental Warfare in Gaza: Colonial Violence and New Landscapes of Resistance*, Pluto Press, London.

Shalhoub-Kevorkian, Nadera 2019, *Incarcerated Childhood, and the Politics of Unchilding*, Cambridge University Press, Cambridge-New York.



---

## Ricordando la “Catastrofe del 1948”

---

di

*Nadya Hajj\**

Mi chiamo Nadya Suzanne Hatim Mohammed Ali Taha Ahmed Qasem Hajj. Sono una palestinese di settima generazione e provengo da un villaggio palestinese “ripulito etnicamente” che un tempo era conosciuto come Samoie. Samoie si trovava nel nord della Palestina, vicino alla città di Safad. Sebbene oggi sia una professoressa ed insegna, faccia ricerca e scriva sui palestinesi nei campi profughi, la mia conoscenza personale della “Nakba” o “Catastrofe del 1948” deriva dalla testimonianza di prima mano del mio *Baba*, mio padre, Hatim Hajj.

Questo brano è una breve riflessione sugli artefatti fisici che ancorano i ricordi della mia famiglia del 1948 e su come la recente espulsione degli abitanti di Gaza a nord del Wadi Gaza verso la regione meridionale abbia modificato il mio modo di guardare agli oggetti che rimangono della vita della nostra famiglia a Samoie prima del 1948.

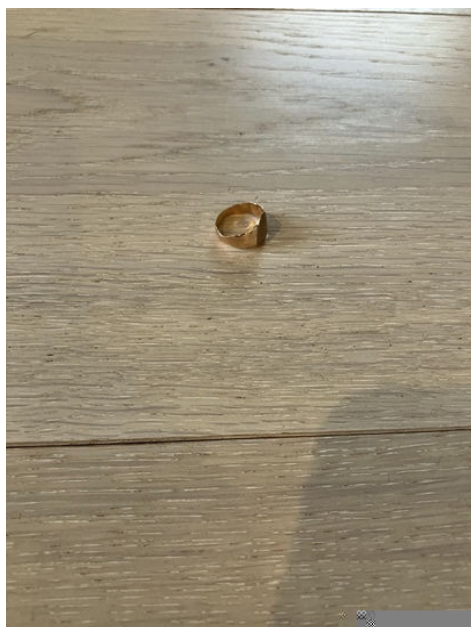


---

\* Nadya Hajj, che ringraziamo per aver condiviso le sue memorie, è docente di Peace and Justice Studies al Wellesley College. Il suo libro più recente è [Networked Refugees at UCPress](#). Traduzione di Serena Tiepolato.



Ho due oggetti che mi collegano fisicamente al villaggio di Samoie. Ho un piccolo anello e una moneta d'oro – incastonata in una elaborata montatura come regalo a mia madre che lo passò a me quando diventai madre – che erano i resti del *mahr*, ovvero la dote della mia *Teta*, mia nonna, quando fu promessa in sposa al mio *Jiddo* o nonno, Mohammed. Benché la mia famiglia abbia rischiato di morire di fame nell'inverno 1948-1949 e mia nonna sia morta orribilmente di tetano mentre cercavano un rifugio sicuro in Libano, mio nonno insistette che il *mahr* di mia nonna dovesse essere protetto. Suppongo che sia stata una questione di orgoglio personale e il desiderio di tramandare l'eredità di famiglia a sottolineare la sua riluttanza a vendere l'oro per il cibo. Si trovarono in questa situazione perché, poco tempo prima di fuggire da Samoie, lo zio di mio padre fu linciato e dato alle fiamme in un fienile da una milizia sionista. Temendo il massacro dell'intera famiglia, fuggirono a piedi verso il confine con il Libano con i soli oggetti che potevano portare con sé. Sebbene la maggior parte dei loro sacchi fosse riempita con oggetti essenziali come una pentola, alcune conserve di cibo e cereali e vari oggetti della vita quotidiana, la famiglia escogitò un piano per proteggere gli oggetti più preziosi: una piccola quantità d'oro. Aveva saputo da altri abitanti del villaggio in fuga verso nord che le milizie sioniste confiscavano oro e oggetti di valore ai posti di blocco informali. Perquisivano tutte le donne e gli uomini prima di lasciarli passare. Le donne della mia famiglia decisero di cucire l'oro nelle mutande di tutti i bambini. Pensavano che i bambini non sarebbero stati perquisiti e che era il modo migliore per proteggere i loro oggetti preziosi. Mio padre ricorda che le donne cucirono i gioielli nella fodera delle sue mutande. Il piano della famiglia funzionò e l'oro riuscì a passare il confine senza problemi.



Ho conservato a lungo l'anello e la moneta d'oro di mia nonna. Per me era un mistero. So che non aveva mai imparato a leggere o a scrivere. Mi chiedevo cosa avrebbe pensato di me. Sono la prima donna della famiglia Hajj a conseguire un dottorato. Scrivo libri che lei non avrebbe potuto leggere. Il valore di questi manufatti di famiglia è sempre stato basato sul legame familiare ed è sempre stato profondamente personale per me. Se la mia casa andasse a fuoco, oltre a garantire la sicurezza di mio marito e di mia figlia, salverei il suo anello e la sua moneta.

Ultimamente, però, il mio legame con questi oggetti personali di famiglia che mi collegano a mia nonna e a Samoie è cambiato. Il 13 ottobre 2023 ho assistito con orrore all'ordine di evacuazione immediata dei palestinesi dalle aree a nord del Wadi Gaza, senza alcuna assistenza umanitaria e con la sola possibilità di portare con sé ciò che potevano portare sulle spalle. Come ampiamente riportato dai media, l'ordine di evacuazione del 13 ottobre ha comportato l'evacuazione di 1,1 milioni di persone tra cui bambini, anziani, feriti e infermi. L'ordine violava il diritto umanitario internazionale e risvegliava il fondato timore di un'altra "Nakba". Mentre assistevo a video e immagini di palestinesi che marciavano lentamente con le mani alzate sopra la testa portando con sé zaini pieni da scoppiare; mi chiedevo cosa riempisse quegli zaini. Se avessi la vista a raggi X, cosa vedrei in quegli zaini? Quali manufatti avrebbe conservato una madre palestinese per ricordare la sua casa? Conoscere la testimonianza della mia famiglia sulla "Nakba" mi porta a credere che, mentre negli zaini degli abitanti di Gaza venivano stipati oggetti per la sopravvivenza, venivano riposti anche manufatti preziosi come il *mahr* delle loro nonne.

Al momento in cui scrivo, più di 23.000 civili palestinesi sono stati spazzati via dalla terra di Gaza. Sappiamo anche con certezza che più di 1.800 famiglie palestinesi hanno perso più membri della famiglia e che centinaia di famiglie multigenerazionali sono state completamente decimate senza alcun superstite. Quando i palestinesi vengono bombardati e i nostri corpi sono irraggiungibili tra le macerie o sepolti in una fossa comune, i piccoli gingilli che vengono spazzati via e raccolti da terra possono essere gli unici ricordi fisici del fatto che un tempo esistevamo, che eravamo persone reali e che la violenza che ci ha colpito era ingiusta.

Ora guardo le monete e gli anelli di mia nonna in modo diverso. Non sono solo tesori personali. Come hanno notato le femministe della seconda ondata, "il personale è politico (Hanisch 1969)". Sono un'insistenza politica della nostra esistenza. In *Living a Feminist Life*, Ahmed descrive come "quando si diventa femministe, si scopre molto rapidamente che ciò che si intende portare a termine, alcuni non lo riconoscono come esistente.... Il lavoro politico necessario per insistere che ciò che stiamo descrivendo non è solo ciò che sentiamo e pensiamo. Il lavoro dell'insistenza". Riprendendo Ahmed, gran parte del lavoro dell'essere palestinese, consiste nell'insistere che esistiamo e che la violenza che subiamo è reale. A titolo di aneddoto, ricordo un discorso accademico che ho tenuto nel 2008, appena conseguito il dottorato di ricerca. Dopo aver tenuto un discorso a un workshop sui diritti di proprietà all'Università dell'Indiana, su quello che sarebbe poi diventato il mio primo libro, *Protection Amid Chaos*, un anziano professore bianco tra il pubblico disse al gruppo che la mia ricerca era spazzatura perché "i palestinesi non esistono. Sono un mito. Possono essere arabi o musulmani, ma la categoria di palestinese non esiste". La sala, composta da stimati studiosi, è rimasta in silenzio.

Nessuno ha preso la parola per sottolineare che ero una persona reale che stava parlando davanti a loro. La tattica di negare i fatti fondamentali è stata amplificata oggi dal Presidente degli Stati Uniti, che nel frattempo si è scusato per l'affermazione, quando ha messo in dubbio il numero di morti civili a Gaza, di cui tutti possiamo essere testimoni sotto i nostri occhi in un mondo digitale.

Sebbene molti dubitino delle nostre storie e delle statistiche di morte, non si può negare la presenza fisica e materiale della moneta d'oro o dell'anello di mia nonna. Gli artefatti che i palestinesi di Gaza hanno nei loro zaini sono cose che hanno fisicamente faticato a trasportare e sono insistenti rivendicazioni della nostra umanità in mezzo a un'indifferenza globale per il nostro dolore e la nostra sofferenza.

Io insisto.

### **Bibliografia**

Ahmed, Sara 2017, *Living a Feminist Life*, NC: Duke University Press, Durham.

Hajj, Nadya 2016, *Protection Amid Chaos*, Columbia University Press, New York.

Hanisch, Carol 1969 (1970 reprinted), *The Personal Is Political*, in *Notes from the Second Year: Women's Liberation: Writings of the Radical Feminists*, edited by Shulamith Firestone and Anne Koedt, New York.

---

# L'amore in tempo di genocidio: una litania palestinese per la sopravvivenza

---

di

*Sarah Ihmoud\**

**Abstract:** This essay centers on the affective insights and pedagogies of transnational Palestinian feminism through a conversation and friendship that emerged between Mona Ameen, a young feminist scholar trapped in Gaza, and the author, during Israel's latest military assault, which is still ongoing at the time of writing. It argues that practicing decolonial love in a time of genocidal war is a life-affirming practice of critical Palestinian feminist consciousness.

*Dedicato a Mona Ameen*

“Cosa significa praticare il femminismo in un momento in cui si dà testimonianza di un genocidio?”. Ho scritto questa domanda sul mio taccuino la mattina di mercoledì 18 ottobre 2023, dopo aver letto il bilancio giornaliero delle atrocità che Israele stava compiendo a Gaza: quattromiladuecento palestinesi uccisi, tra cui almeno mille bambini, e più di un milione di sfollati e in soli dieci giorni<sup>1</sup>. Mentre fissavo incredula quelle cifre e pensavo alle persone che stavano dietro ai numeri, ho ricevuto un messaggio WhatsApp da una giovane studiosa di Gaza, Mona Ameen, con la quale avevo parlato per la prima volta alcune settimane prima che Israele iniziasse il suo genocidio a Gaza. Mi aveva contattato per intervistarmi per un progetto di ricerca sul femminismo palestinese globale. Abbiamo fissato una call e abbiamo finito per parlare per circa un'ora, lei ponendo le sue domande in arabo, io rispondendo per lo più in inglese, con qualche pausa riflessiva, scoppi di risa, una interruzione del collegamento dopo la sospensione giornaliera della corrente a Gaza – poi finalmente la riconnessione e nella pausa la condivisione di storie.

Quel giorno il nostro scambio è stato significativo, come la maggior parte dei rapporti con i palestinesi di Gaza. Nelle settimane successive non siamo rimaste in

---

\*Sarah Ihmoud è un'antropologa chicano-palestinese che lavora per valorizzare le esperienze vissute, le storie ed i contributi politici delle donne palestinesi e del femminismo palestinese. È cofondatrice del *Palestinian Feminist Collective* e assistant professor di antropologia presso il College of the Holy Cross di Worcester, MA. Il saggio *Love in a Time of Genocide: A Palestinian Litany for Survival* è stato pubblicato in “Journal of Palestine Studies” il 14 dicembre 2023, <https://doi.org/10.1080/0377919X.2023.2289363>. Ringraziamo l'autrice e la direzione della rivista per averci concesso l'autorizzazione a tradurre e a pubblicare il saggio. La traduzione è di Serena Tiepolato.

<sup>1</sup> *4,200 People Killed, over One Million People Displaced in Just 10 Days*, OHCHR Briefing, Office of the United Nations High Commissioner for Human Rights, October 17, 2023, <https://www.un.org/unispal/document/4200-people-killed-over-one-million-people-displaced-in-just-10-days-ohchr-briefing/>

contatto, ognuna di noi è tornata agli impegni delle proprie vite, ma ho mandato un messaggio a Mona non appena ho saputo che la guerra era iniziata il 7 ottobre, una guerra che, in realtà, è iniziata settantacinque anni fa. La sua prima risposta: “Non sto affatto bene. I miei vicini e i miei colleghi sono dei martiri ora. Ora tocca a me... prega per noi”. Giorno dopo giorno, mentre il bilancio delle vittime aumentava, mi preoccupai per Mona e continuai a scriverle.

Mona, come molti palestinesi di Gaza ora, era sospesa nell’alternativa spazio-temporale della guerra coloniale, in attesa della morte, aspettandosi che arrivasse da un momento all’altro, mentre lottava per la sua vita. Aveva già vissuto molteplici aggressioni israeliane a Gaza – 2008, 2012, 2014, 2021, la cronologia che tutti abbiamo memorizzato –, ed era anche presente quando si dovette amputare il piede di suo fratello minore a causa delle ferite riportate da un attacco aereo israeliano nel 2014.

Originaria di Beit Hanoun, una città nel nord-est della Striscia di Gaza, Mona e i membri della sua famiglia sono fuggiti dalla loro casa dopo aver ricevuto nei primi giorni di guerra un “avvertimento” dalle forze di occupazione israeliane di evacuare l’area. Sapevano che il loro quartiere sarebbe stato bombardato, e così è stato. In qualche modo, durante tutto questo, Mona è riuscita a scrivermi che la loro casa era stata distrutta dai bombardamenti, resa inabitabile, e che erano stati costretti a cercare rifugio nel quartiere di Sheikh Radwan, a Gaza City. Quando le ho chiesto se avesse un messaggio per le donne e le femministe di tutto il mondo in questo momento, mi ha risposto:

Il mio messaggio a tutte le donne e a tutte le femministe è di continuare a scrivere sulla Palestina e sui palestinesi, di diffondere la verità, di diffondere le notizie il più possibile, di continuare a parlare di noi. Non siamo numeri. Dite al mondo che non siamo solo sotto bombardamento come ogni volta, ma che questa volta siamo sotto genocidio. Dite alle donne e alle femministe che un numero enorme di madri ha perso i propri figli e che un numero enorme di bambini concluderà la propria vita senza la propria madre. Continuate a postare e postare e postare su di noi... teneteci nelle vostre preghiere.

Oggi, mentre leggo e rileggo i suoi messaggi, a più di cinque settimane dal genocidio, mi tengo stretto il ricordo della gentilezza nella voce di Mona quando abbiamo parlato quel giorno prima che tutto questo avesse inizio. Mi aggrappo anche all’umiltà di Mona, l’umiltà di una giovane donna palestinese che vive nella più grande “prigione a cielo aperto” del mondo, quando mi ha chiesto come io – con tutti i privilegi di testimoniare il genocidio coloniale da lontano, in un’istituzione accademica statunitense – comprendessi il femminismo, come lo praticassi come palestinese diasporica.

Ora mi sento particolarmente mortificata da una delle sue domande: “Credi nel potere di aumentare la consapevolezza femminista come coscienza critica?”. Ha specificato: “Quali sono i suoi obiettivi e come si differenzia, secondo te, dal femminismo occidentale?”. In questo momento, sono Mona e le nostre donne palestinesi, la nostra gente a Gaza e in tutta la Palestina colonizzata a darci lezioni su cosa significa praticare il femminismo. Voglio rispondere alla domanda di Mona proponendo che la pratica dell’amore decoloniale in un periodo di guerra genocida è una pratica di coscienza critica femminista.

Parlando di coscienza femminista, non mi riferisco a quel femminismo universale e atemporale che presenta le donne palestinesi come vittime indifese che devono essere salvate dalla brutalità selvaggia dei nostri uomini indigeni, in particolare dei nostri uomini musulmani – quel pericoloso tropo orientalista che è stato usato come arma per vendere la guerra imperiale alle masse, giustificando l’invasione, il furto e la distruzione delle nostre patrie<sup>2</sup>. Né è quel marchio di femminismo coloniale che ci considera nient’altro che “animali umani” – come ci hanno definito il 9 ottobre mentre facevano piovere bombe sul nostro popolo<sup>3</sup> – che mettono al mondo i futuri terroristi<sup>4</sup>, quei 4.506 bambini palestinesi (numero in aumento) che i nostri colonizzatori e i loro finanziatori hanno massacrato<sup>5</sup> in meno di quattro settimane, privandoli della loro umanità, negando loro l’infanzia e il futuro.

In realtà, sono queste narrazioni che questa volta hanno alimentato la paura e il disprezzo nei nostri colonizzatori, mobilitandoli per un’aggressione genocida contro il nostro popolo, di cui non potevamo immaginare la grottesca portata. Infatti, mentre il nostro colonizzatore bombarda i nostri edifici, le nostre case, i nostri ospedali e i nostri luoghi di culto su una scala così immensa, lasciando che i nostri bambini morti vengano estratti da sotto le macerie insieme ai corpi di altre migliaia di persone che rimangono sepolte, disumanizza l’intera popolazione palestinese di Gaza, rendendola un nemico che deve essere ucciso per dare vita alla colonia.

No, sto parlando di un femminismo palestinese decoloniale.

### Sul femminismo palestinese decoloniale

Praticare il femminismo nel mezzo della testimonianza del genocidio significa abbracciare l’amore come coscienza radicale, come politica radicale decoloniale di lotta per la vita. Praticare il femminismo in questo momento significa stringersi l’uno l’altro attraverso la vasta oscurità del nostro dolore, camminare l’uno con l’altro mano nella mano, testimoniare i paesaggi di morte e, come ci esorta Mona, dire la verità. Infatti, le parole di Mona ci invitano a liberarci da questo *ghassa*, questo

<sup>2</sup> Lila Abu-Lughod, *Do Muslim Women Really Need Saving? Anthropological Reflections on Cultural Relativism and Its Others*, in “American Anthropologist”, CIV, 3, September 2002, pp. 783-90, <https://doi.org/10.1525/aa.2002.104.3.783>.

<sup>3</sup> *Israeli Defence Minister Orders “Complete Siege” on Gaza*, “Al Jazeera”, October 9, 2023, <https://www.aljazeera.com/program/newsfeed/2023/10/9/israeli-defence-minister-orders-complete-siege-on>

[gaza#:~:text=%E2%80%9CWe%20are%20fighting%20against%20human,attack%20by%20Hamass%20on%20Israel.](https://www.aljazeera.com/program/newsfeed/2023/10/9/israeli-defence-minister-orders-complete-siege-on)

<sup>4</sup> Ramzy Baroud, *The Twisted Israeli Logic of Murdering Palestinian Children*, “Jordan Times”, September 5, 2023, <https://www.jordantimes.com/opinion/ramzy-baroud/twisted-israeli-logic-murdering-palestinian-children>.

<sup>5</sup> *Hundreds of Palestinian Men, Women, and Children Killed at al-Ahli Hospital*, Defense for Children International-Palestine, October 18, 2023, [https://www.dci-palestine.org/hundreds\\_of\\_palestinian\\_men\\_women\\_and\\_children\\_killed\\_at\\_al\\_ahli\\_hospital#:~:text=Israeli%20forces%20have%20killed%20a,the%20Israeli%20perimeter%20fence%20surrounding](https://www.dci-palestine.org/hundreds_of_palestinian_men_women_and_children_killed_at_al_ahli_hospital#:~:text=Israeli%20forces%20have%20killed%20a,the%20Israeli%20perimeter%20fence%20surrounding).

gruppo in gola che ci impedisce di parlare<sup>6</sup>, e a parlare forte e coraggiosamente al vento.

Dire la verità significa non solo rifiutare di distogliere lo sguardo da ciò che è insopportabile guardare, anche solo sapere: che il nostro popolo soffre la sete e la fame sotto un bombardamento incessante, senza un luogo sicuro dove rifugiarsi. Come ha scritto Mona: “Se non veniamo martirizzati dai bombardamenti, moriremo per la mancanza di acqua e cibo”. Dire la verità come femministe in questo momento richiede il rifiuto delle narrazioni coloniali. Richiede di affermare con coraggio il potere e la creatività della nostra forza vitale che abbiamo sempre posseduto e coltivato come donne indigene, il potere che abbiamo sempre esercitato al servizio dello smantellamento del colonialismo dei coloni e della guerra genocida, mettendo in crisi il suo dispotismo.

Allo stesso tempo, dire la verità significa amplificare le nostre visioni di libertà e dignità. Se ascoltiamo, possiamo vedere i frattali di queste visioni nelle voci della nostra gente a Gaza come Mona, che ha detto:

Sono sopravvissuta a molte guerre, ma a questa non credo che sopravvivrò! Non voglio morire. Ho dei sogni. Voglio avere la possibilità di viaggiare, di fare un master e poi un dottorato. Ho molti sogni. Sono ancora giovane...

Dite al mondo... dite al mondo che io sono qui, una tra i tanti, tutte le persone che sono qui sono traumatizzate e non sanno come esprimerlo, ma non lo dimenticheremo. Per favore, continuate a parlare di noi, a raccontare le nostre storie e a diffondere ciò che sta accadendo ora, e teneteci nelle vostre preghiere.

Il messaggio di Mona, la sua affermazione di essere ancora qui, nonostante le molte guerre, di avere dei sogni e che lei (e noi) non dimenticheremo, è un'affermazione della vita e del futuro palestinese in mezzo ai tentativi coloniali di epistemicidio e memoricidio, oltre che di genocidio.

Ho risposto a Mona che “non perdoneremo mai il mondo che ha permesso che questo accadesse, né smetteremo di lottare per la vita del nostro popolo”. Le ho detto che avrei condiviso le sue parole e che noi la amiamo e amiamo il nostro popolo. Amare il nostro popolo e la nostra patria è una sola cosa; questo amore è qualcosa che il colonizzatore non potrà mai comprendere e non potrà mai portarci via. Sapere questo, sentire profondamente questo amore, significa sapere che abbiamo già vinto.

In queste settimane di genocidio, Mona e io abbiamo praticato l'amore come coscienza critica femminista sotto forma di cura – questi piccoli scambi che si sono evoluti in amicizia. Il 19 ottobre ho condiviso con lei la prima bozza di questo saggio. Le ho detto che quello stesso giorno avevo letto le sue parole a duemila persone durante un *teach-in*.

Mi ha detto che quest'anno ha compiuto 32 anni e che il suo compleanno, “a proposito”, era stato il primo giorno di guerra, il 7 ottobre. Per la maggior parte dei giorni, le parole scambiate sono state strazianti e dolorose da leggere e da sostenere.

Domenica 22 ottobre:

---

<sup>6</sup> Ringrazio Nayrouz Abu Hatoum per avermi regalato questo linguaggio, la sensazione che ha detto di aver provato leggendo una prima versione di questo saggio.

Ciao Sarah, sono ancora viva. La notte scorsa è stata orribile ma grazie a Dio siamo sopravvissuti... stavano bombardando pesantemente intorno a noi.

Ti voglio bene sorella. Vorrei che questa terribile guerra finisse. Ti tengo nel mio cuore.

Grazie, Sarah, sei una vera sorella. Vorrei che questa guerra finisse presto. Vorrei rimanere viva, Sarah. Non voglio morire così.

Mona, tutto questo è più che terrificante. Lo sai già, ma meriti una vita piena, in libertà, sicurezza e dignità. Lo Stato israeliano è uno Stato criminale e lo riterremo responsabile. Siamo qui a organizzare e lottare per te e per tutto il nostro popolo per porre fine a questa guerra e per la libertà palestinese. Il mondo intero sta guardando e sta protestando nelle strade per la Palestina. Vi amiamo e siamo con voi ad ogni passo del cammino... Inviati i tuoi pensieri, le tue paure, i tuoi sogni e tutto ciò che desideri condividere. Continuerò ad aiutarti a condividere la tua voce e la tua storia, sei così importante per noi.

Puoi dire alla gente, Sarah, che diverse persone che conosco sono state uccise. Di loro che Israele ci sta facendo morire di fame. Niente acqua, niente cibo, niente gas per cucinare, niente elettricità, niente forniture mediche, niente sicurezza, nessun posto dove andare. Di al mondo che il cibo è scarso e l'acqua pulita è limitata. Abbiamo lasciato la nostra casa e i bombardamenti sono ovunque.

Sono estremamente esausta, stanca, terrorizzata di perdere uno dei miei familiari, terrorizzata di provare dolore prima di morire, terrorizzata di morire in questo modo. Non voglio che il mio corpo venga fatto a pezzi. Di al mondo che a Gaza c'è un massacro, un genocidio, un massacro diffuso, uno spargimento di sangue, un'uccisione brutale.

Per favore, racconta al mondo le atrocità dell'occupazione israeliana. Di loro, Sarah, che ci svegliamo nel cuore della notte soffocati e riusciamo a malapena a respirare per l'odore del fosforo che ci gettano addosso. Di loro che ci sono bambini terrorizzati, madri, padri, nonne, che in questo momento vengono tenuti in ostaggio dai terroristi per un genocidio. Hanno paura. Sono soli. Hanno bisogno che tutto questo finisca.

**Martedì 24 ottobre:**

Sarah, sono viva, ma ieri non ho avuto internet per tutto il giorno... È stata una notte di sangue, stavamo per morire. Hanno bombardato una casa molto vicina alla nostra, nella stessa strada. Io sono sopravvissuta e ho visto dei paramedici che tenevano tra le braccia delle persone ridotte in pezzi. Ma ci sono ancora persone sotto le macerie e sentiamo i loro telefoni squillare in continuazione. Due ore fa abbiamo saputo che una nostra cugina è morta in un attacco aereo mentre cercava di dirigersi verso sud. Le sue figlie sono rimaste gravemente ferite. Mi dispiace farti preoccupare, Sarah, ma sto morendo dentro... Qualcuno deve fermare questa guerra. Non posso sopportarla.

*Alhamdulillah ...* Mona sono così felice che tu sia viva, così grata e sollevata di ricevere il tuo messaggio. Per favore, non scusarti mai. Grazie per aver condiviso le tue descrizioni, questi orrori. Mi stringo al tuo dolore e alla tua sofferenza. Siamo tutti sconvolti e stiamo trovando la forza per continuare a lottare per porre fine a questa guerra sanguinosa. Ti vogliamo bene. Tutto questo è troppo da sopportare.

Prega per noi, Sarah, prega per me affinché sopravviva. Non voglio morire. So che è il fato ed il destino di Dio, e ci credo. Ma non voglio morire. Sono così stanca...

Tu meriti una vita dignitosa Mona, e vivrai. So che sei stanca e so anche che sei una combattente e una credente. Dio ti benedica, mia bellissima sorella. Preghiamo tutti per la tua sicurezza.



Mercoledì 25 ottobre:

Ti penso *hayati*, ti voglio bene... hai commosso così tante persone in lungo e in largo con la tua storia – molte persone mi scrivono per dirmi che pensano e pregano per te ogni volta che vedono il notiziario o sentono parlare di Gaza. Grazie per averci portato con te in questo viaggio insopportabile. Sei così preziosa per noi.

Grazie, cara Sarah, e ti prego di ringraziarli tutti a nome mio...

Sono ancora a Sheikh Radwan, a Gaza City, con la famiglia di mia sorella. Mio fratello maggiore e suo figlio sono con noi, mentre sua moglie e i suoi due figli sono con la sua famiglia a Deir al-Balah, perché qui purtroppo non c'è abbastanza spazio. Ora siamo dodici persone in casa e, a causa della mancanza di cibo e acqua, ognuno di noi ha solo due datteri per colazione. A pranzo, ognuno ha un panino al formaggio. Per cena, se c'è, una tazza di latte. Altrimenti, mangiamo ancora datteri. Sarah, a volte non ho la forza di muovermi e nemmeno di parlare per questa fame...

Non c'è gas per cucinare, non ci sono soldi per comprare nulla, non c'è acqua per fare la doccia e lavarsi. Mi sono venute le mestruazioni giorni fa e non sono riuscita nemmeno a pulirmi. Ma almeno c'è una piccola clinica accanto alla casa di mia sorella, e dato che le cliniche e gli ospedali hanno ancora un po' di carburante, hanno l'elettricità, così ogni mattina andiamo lì per ricaricare i nostri telefoni e prendere dell'acqua.

È così importante che tu sollevi questa analisi femminista di quanto sia di genere questa guerra – le donne che hanno il ciclo e non hanno provviste, tutte le donne incinte, e altro ancora...

Grazie per aver condiviso tutto questo, *habibti*. Mi dispiace molto che tutti noi ti abbiamo deluso in questo modo. Nutro la speranza che le nostre crescenti grida di libertà possano fare qualcosa per interrompere questa terribile ingiustizia.

Giovedì 27 ottobre, Mona ha scritto alle 9:33 del mattino:

Sono viva Sarah, ancora resisto e soffro. Mi sento senza speranza, un corpo senza anima. Non è cambiato nulla. Qualsiasi ti dica non è che l'1% di quello che sta accadendo e di quello che stiamo affrontando.

*Habibti*, ringrazia Dio per la tua sicurezza, anche se so che in questo momento stai vivendo l'inferno. Io sono qui, ad ascoltarti, sorella mia, e tu puoi condividere qualsiasi cosa che possa liberare il tuo cuore anche solo un po'... sei la mia eroina".

Cinque ore dopo, abbiamo ricevuto la notizia che le forze di occupazione israeliane avevano interrotto la rete internet in tutta Gaza, imponendo un blackout completo. Temevamo – sapevamo – che dietro il velo dell'oscurità totale, la violenza si sarebbe solo intensificata.

Andando a prendere i miei figli a scuola, con il cuore in gola, ho cercato disperatamente di contattare Mona senza successo. L'ho chiamata, ma non ha risposto. Il mio messaggio è rimasto inascoltato. Frustrata, ho gettato il telefono sul sedile anteriore del passeggero della mia auto. È rimbalzato giù dal cuscino del sedile, finendo fuori dalla portiera dentro un tombino, impossibile afferrarlo. Ho chiamato il mio compagno da un altro telefono, piangendo. "Li ho persi", gli dissi, "ho perso tutti i miei messaggi con Mona... l'ho persa". Sentii il mio cuore tendersi per il dolore al di là di quanto immaginavo fosse possibile. "Non l'hai persa, *habibti*.

Ti sei sentita così legata a lei in quel momento che ti sei immersa nell'oscurità totale", mi rispose.

Passano due giorni e ricomincio a inviare messaggi a Mona da un nuovo telefono. Domenica 29 ottobre Mona è riuscita finalmente a rispondere.

Sto bene Sarah <3.

Grazie a Dio! Sono così sollevata di sentirti dopo il blackout. Com'è stato per te, *habibti*?

La sera di venerdì è stato un bagno di sangue, Sarah. Urlavamo e piangevamo. Eravamo sicuri che saremmo morti. Stavano bombardando pesantemente. Tutti e dodici eravamo in una stanza in un angolo con la sensazione che le granate ci sarebbero cadute addosso da un momento all'altro. Abbiamo abbracciato i bambini, ma non siamo stati in grado di rassicurarli.

Hanno interrotto le telecomunicazioni. Hanno distrutto completamente i cavi e le torri cellulari. Non eravamo in grado di chiamare l'ambulanza se fosse successo qualcosa a noi o alle persone della zona. C'erano persone morte e ferite senza che le ambulanze potessero raggiungerle. E poi non potevamo chiamare i nostri amici o parenti per sapere se fossero vivi o meno. È stato il giorno più sanguinoso... non sapevamo chi fosse vivo, chi fosse disperso... ci hanno lasciato completamente isolati.

Lunedì 30 ottobre, Mona mi ha inviato un video della sua strada e mi ha chiesto di condividerlo per lei sui social media. Nel video, cammina nel suo quartiere, passando davanti a edifici distrutti, cumuli di macerie, tutto intorno a lei, crollato, con alcune palme e un cielo azzurro sullo sfondo. Ricordo di aver visto quel video per la prima volta e di essermi chiesta come noi due donne palestinesi, separate dalla geografia e dagli orrori di questa guerra genocida, potessimo condividere lo stesso cielo azzurro. Insieme al video, ha scritto:

Le strade sono terrificanti. Non sono le stesse strade rumorose che percorrevamo con i nostri cari. Sono triste, delusa, senza speranza e impotente. Vedere Gaza rasa al suolo e ridotta in polvere dalle bombe è un film dell'orrore. Amiamo la nostra città, amiamo la nostra terra. Non è facile andare in giro e vedere queste scene. Ti fanno piangere, desiderando di essere sepolto sotto queste macerie piuttosto che vedere la città che brucia...

Sei una combattente, Mona, ma nessuno dovrebbe lottare così duramente per sopravvivere. Ti mando tutto il mio amore. Condividendo la tua storia, dai a tutti noi coraggio e speranza.

Cara Sarah, mi hai fatto respirare di nuovo. Mi hai aperto gli occhi sulla realtà che scrivere aiuta a diminuire il mio dolore...

Per favore, continua a scrivere, a parlare, a registrare. Niente di tutto questo è vano. Continueremo a condividere le tue storie e a sollevarti con amore.

Mercoledì 1° novembre, Mona ha scritto:

Siamo sopravvissuti a un altro giorno. La notte di ieri è stata orribile come al solito... Oggi mi sono svegliata molto stanca. Mi gira la testa e sto male... È tutto così difficile in questa situazione. Sogno la nostra casa, di riposare lì, di bere molta acqua e di mangiare adeguatamente. Sono così stanca di questa guerra. Voglio che finisca e che si torni a casa. Voglio solo vederla, anche se è inabitabile. Mi manca.

Lunedì 6 novembre abbiamo avuto il nostro ultimo scambio. "La notte scorsa è stata un inferno. Non abbiamo dormito, il bombardamento era estremamente pesante

e ravvicinato... stavamo per morire, ma grazie a Dio siamo sopravvissuti un altro giorno”. Mona mi ha detto che due ore prima era caduta in bagno e aveva forti dolori; pensava di essersi rotta un piede. Ha detto che stavano ancora cercando un’auto per portarla all’ospedale al-Shifa, ma che temeva che non l’avrebbero ricoverata, perché “la situazione è difficile ora e ci sono migliaia di feriti e centinaia di martiri”.

Ho detto a Mona che ero preoccupata per lei. Ho cercato di sollevarle il morale raccontandole della storica marcia che il nostro Collettivo Femminista Palestinese aveva contribuito a organizzare a Washington, solo due giorni prima, la più grande marcia propalestinese nella storia degli Stati Uniti. Le ho raccontato del discorso che avevo tenuto, in cui avevo esaltato le esperienze delle nostre donne, la loro forza e le loro lotte per la vita, per la sopravvivenza. Le ho detto che avevo in mente la sua storia quando ho scritto il discorso e che l’avevo dedicato a lei. Le ho detto che quella mattina avremmo incontrato dei rappresentanti politici per chiedere un cessate il fuoco immediato, la fine dell’assedio e dell’occupazione – la prima delegazione di questo tipo dall’inizio della guerra. Mona disse che aveva letto la trascrizione del mio discorso e che mi immaginava mentre lo pronunciavo. Mi ha detto che mi voleva bene. Ha detto che sperava che tutto questo avrebbe avuto un impatto molto presto.

L’ultimo video che ha postato martedì 7 novembre è stato ripreso dalla sua finestra. Mostrava un bombardamento israeliano proprio in fondo alla strada dell’edificio in cui si era rifugiata. Nessuno dei messaggi che le ho inviato da allora è stato letto o consegnato.

### **Il nostro rifiuto è una forma di amore**

Al momento in cui scrivo, sono passati quarantadue giorni dal 7 ottobre. Undicimila e settantotto palestinesi sono stati uccisi, tra cui 4.506 bambini, mentre le forze israeliane continuano a colpire ospedali e strutture mediche. L’invasione di terra è iniziata alla fine di ottobre, le forze israeliane hanno circondato Gaza City e ogni giorno emergono scene raccapriccianti della nostra gente che fugge dalla violenza mortale, che si libera reciprocamente da sotto le macerie e che percorre le strade della morte per raggiungere una presunta sicurezza, come fecero i nostri genitori e nonni durante la Nakba. Il Segretario Generale delle Nazioni Unite Antonio Guterres ha dichiarato che Gaza è diventata un “cimitero per i bambini”<sup>7</sup>. Non ho notizie di Mona da quattro giorni, il periodo più lungo in cui non ci siamo sentite da quando è stato imposto il blackout a Gaza.

Mentre scrivo queste parole, cerco di aggrapparmi alla speranza che Mona sia ancora viva, che un giorno sarà libera e che potrà continuare a studiare, costruire una casa e ricostruire una parvenza di vita. Mentre scrivo queste parole, ho appena messo a letto mia figlia di sette anni. Questa sera mi ha chiesto: “Mamma, cosa succede a tutti i bambini palestinesi quando vengono uccisi?”. “Cosa pensi che succeda loro, amore mio?”. Le ho risposto. “Penso che...”, ha fatto una pausa, “diventino parte della terra... che le loro anime ritornino alla terra. Che ritornino in Palestina. In

---

<sup>7</sup> Nidal Al-Mughrabi, *Gaza Death Toll Tops 10,000; UN Calls It a Children’s Graveyard*, “Reuters”, November 6, 2023, <https://www.reuters.com/world/middle-east/pressure-israel-over-civilians-steps-up-ceasefire-calls-rebuffed-2023-11-06/>.

questo modo, non muoiono mai”. Nonostante la disperazione, sono sopraffatta dalla nostra persistenza come popolo a sopravvivere, ad amare.

Durante tutti i nostri scambi, Mona ha avuto uno spirito fiero ed indomabile. Ha condiviso con me la sua storia e io ho cercato di mantenere la mia promessa condividendola con voi. Mi colpisce ora, come di tanto in tanto da quando sono entrata in contatto con Mona, che anche sopravvivendo alle circostanze più invivibili, non ha mai espresso un sentimento di odio. Era – ed è – un’anima gentile, impegnata a crearsi una vita.

Mentre il colonialismo degli israeliani impone a noi palestinesi un altro momento di apocalisse, dobbiamo aggrapparci alle parole di Mona. Dobbiamo continuare a mettere in atto il rifiuto, liberandoci dal *ghassaat* in gola quando il dolore è denso e soffocante, per interrompere con coraggio il rumore della compiacenza. Dobbiamo denunciare a gran voce questa violenza genocida. Allo stesso tempo, dobbiamo continuare ad amarci e ad affermare l’un l’altro e la nostra lotta comune per la vita, proprio ciò che i nostri colonizzatori non potranno mai sterminare.

*Il nostro rifiuto è una forma di amore.* Infatti, il nostro rifiuto e il nostro amore in questa guerra genocida mettono a nudo le fratture, le vulnerabilità ed i limiti del progetto dei colonizzatori. Il nostro amore è vitale in questo momento perché è l’amore rivoluzionario che ci dà il coraggio di continuare la lotta per affermare la vita e il futuro dei palestinesi nella nostra patria. Questa è la nostra litania palestinese per la sopravvivenza<sup>8</sup>.

### Ringraziamenti

Sono grata a tutti coloro che, nell’amata comunità, stanno camminando con il popolo palestinese in questo momento di immenso dolore e che hanno trovato il coraggio di parlare contro il genocidio. Ringrazio il team editoriale del “Journal of Palestine Studies” (JPS), tra cui R. Abdelnabi e Laura Albast, che ha sostenuto una versione precedente di questo saggio, *Ghassa: The Lump in One’s Throat Blocking Rears and Speech* (<https://www.palestine-studies.org/en/node/1654463>). L’amore e la cura di Nadim Bawalsa come editore hanno permesso alla voce di Mona, intrecciata alla mia, di crescere e fiorire. Ryah Aqel, Aya Krisht e beitsittimedia hanno generosamente contribuito ad elevare questo pezzo con la loro espressione artistica. Il mio debito più profondo è verso Mona Ameen, che mi ha affidato la sua storia. Prego che sopravviva e che le sue parole attraversino il tempo e lo spazio per toccare i cuori di altri che cercano, con amore radicale, di costruire un mondo più giusto.

---

<sup>8</sup> Nel richiamarmi a *A Litany for Survival* (1978) di Audre Lorde, sto evocando le intimità tra il femminismo palestinese decoloniale e una traiettoria più ampia di femminismi: nero, indigeno, delle donne di colore e del Terzo Mondo, <https://www.poetryfoundation.org/poems/147275/a-litany-for-survival>.

---

# Lettere all'infanzia palestinese

---

a cura di

*Reimagining Childhood Studies*

## **Introduzione**

*Letters for Palestinian Childhoods* è una mostra che raccoglie lettere, poesie e opere d'arte dedicate ai bambini e alle bambine di Palestina, attualmente online, ma presto sarà una mostra itinerante. L'obiettivo è quello di contrastare le narrazioni disumanizzanti sui palestinesi – esprimendo solidarietà attraverso l'attenzione ai nomi, alle storie, alle esperienze, ai sogni e alle lotte dei bambini palestinesi – e le azioni dello stato israeliano sostenuto dall'Occidente che stanno plasmando in modo tanto violento le loro vite. <https://reimaginingchildhoodstudies.com/letters-for-Palestinian-childhoods/>. La mostra si inserisce in un progetto collettivo più ampio che ha preso avvio dal volume con lo stesso titolo a cura di Spyros Spyrou e da Rachel Rosen, rispettivamente dell'Università di Cipro e dell'University College di Londra. Il progetto si ripropone di re-immaginare il campo degli studi sull'infanzia, di rinvigorire il dibattito all'interno di questo campo multidisciplinare, di aprirlo a nuovi modi di pensare e renderlo più inclusivo, critico e riflessivo (<https://reimaginingchildhoodstudies.com>).

Ringrazio Rachel Rosen per avere autorizzato la traduzione di alcune delle lettere raccolte e la loro pubblicazione.

17 novembre 2023

## **A Hanan**

Sono cambiate tante cose nella tua vita da quando hai festeggiato il tuo terzo compleanno il 30 settembre. Tua madre ha inviato un breve video che ti riprende mentre sei alla guida di una grande macchina blu in un parco giochi e mentre saltelli su è giù con la tua risata contagiosa. Quanto tempo i tuoi meravigliosi genitori hanno trascorso pensando a come festeggiare i tre anni da quando sei venuto al mondo portando loro così tanta gioia. Dopo il campo giochi sei tornato alla tua bellissima e tranquilla casa vicino a Gaza City per mangiare i tuoi piatti preferiti e far-

ti coccolare con il tuo fratellino appena nato Mohammed di cui ti piace prenderti cura, cullandolo come hai visto fare dalla mamma.

Nell'ultimo mese sei stato più coraggioso di chiunque debba essere nella vita, indipendentemente dall'età. Hai viaggiato verso Sud con il fratellino e la mamma alla ricerca di un luogo sicuro mentre tuo padre rimaneva a casa a prendersi cura degli altri tuoi parenti che non potevano viaggiare.

Non avendo trovato un riparo, e dopo aver dormito per qualche giorno all'aperto, la mamma decise che era più sicuro tornare a casa – almeno sareste stati insieme alla tua famiglia, ai tuoi nonni e a quelli che erano troppo vecchi o malati per mettersi in viaggio. Ma allora, i fuochi d'artificio, come li chiama la mamma, diventarono troppo forti e troppo vicini alla casa. È stato impossibile uscire per giorni, ma dalla finestra hai potuto vedere i crolli degli edifici vicini. Come per miracolo una notte i tuoi genitori trovarono un tassista disposto a portarvi ancora una volta al sud e questa volta anche degli amici dei loro amici che ti avrebbero ospitato.

È la prima volta che vivi fuori casa, e non è in alcun modo simile al viaggio sognato dai tuoi genitori. So che non hai con te molte delle tue cose. Come dice la mamma, i tuoi giocattoli aspettano il tuo ritorno per giocare ancora con te quando tutto sarà finito. Per ora stanno tenendo d'occhio la casa mentre sei via. Deve sembrarti un viaggio ben strano, circondato come sei da tante persone per tutto il tempo. La mamma te lo ha descritto come una grande avventura, dormire con 70 persone nella stessa stanza ogni notte. So che sono passati giorni da quando non hai mangiato altro che pane e non hai bevuto altro che acqua bollita. Ora che sta piovendo i tuoi genitori stanno cercando di raccogliere l'acqua con cui lavarsi. Niente di questo assomiglia alle avventure di cui hai letto nei tuoi libri di fiabe a casa.

Habibti Hanan ti prometto con tutta l'anima che non cesseremo di opporci a questi cambiamenti che sono stati imposti alla tua piccola vita. Che faremo tutto il possibile per assicurare che quando verrà il tempo di festeggiare il tuo quarto compleanno, questo sarà in sicurezza e in dignità e soprattutto, nella tua casa.

Il mio cuore è sempre con te, piccola  
Caitlin

Caitlin Procter, Centre on Conflict and Development and Peacebuilding (Geneva Graduate Institute) and Migration Policy Centre (European University Institute).  
Traduzione dall'inglese di Bruna Bianchi

Immagine: Genocidio di *María Josefina Palma Lamperein* (Chile)



20 novembre 2023

### **Cara Salma,**

ho visto molte volte il breve e straziante filmato in cui ti si vedeva mentre piangevi la morte del tuo amato uccellino, ucciso dai bombardamenti aerei nella tua comunità. Ti scrivo per farti sapere che ho pensato spesso a te preoccupata per tutte le perdite che hai subito. Ho voluto scriverti per raccontarti la bellezza che ho visto, immaginato e per la quale mi sono commossa in questo breve momento video.

Ho notato il tuo bel vestito marrone con cuori stampati, un bellissimo riflesso del tuo amore e della tua cura per l'uccellino che tenevi delicatamente tra le mani. Ho immaginato molti bei momenti condivisi con l'uccellino prima e durante la devastazione della tua comunità.

Ho notato che altri intorno Te hanno cercato di consolarti e ti hanno aiutata a seppellire l'uccellino in un vaso da fiori, gesti bellissimi che riflettevano l'amore e la cura che ti circondavano in quel momento. La mia speranza è che tu continui a essere circondata da amore e cura sia nei momenti di gioia che in quelli difficili.

Ho notato le tue manine nella terra mentre seppellivi il tuo uccellino; ho immaginato e desiderato per te, Salma, molti momenti passati e futuri legati alla terra palestinese e alle sue storie. Ho notato il tuo bellissimo uccellino di un verde brillante e mi sono chiesta che tipo di uccello fosse; ho cercato gli uccelli di Palestina e non ero sicura quale fosse il tuo uccellino, forse era un parrocchetto. Leggendo degli



uccelli di Palestina, ho imparato a conoscere la nettarinia della Palestina طائر الشمس الفلسطيني che è l'uccello appollaiato sulla spalla della ragazza palestinese nel disegno di Dylan. Ho letto che la nettarinia della Palestina custodisce molti insegnamenti, sulla libertà, la speranza e la forza dei palestinesi. Ti auguro, Salma, molti momenti e storie, nel passato e nel futuro, con gli uccelli in Palestina. Spero che tu stia bene.

Chiediamo di cessare immediatamente il fuoco!

Sono con voi.

Fikile

Fikile Nxumalo, Università di Toronto (Canada)

Traduzione dall'inglese di Serena Tiepolato

Immagine: The revolution has many lanes di Dylan McGarry





21 novembre 2023

**Caro Yehya,**

Ho visto tuo padre che ti teneva in braccio, avvolto in un lenzuolo bianco. Sei nato nel bel mezzo di questa atrocità e sei stato ucciso solo due giorni dopo. Ci hanno detto che il tuo certificato di morte è stato stampato

Prima del tuo certificato di nascita.

Prima che tu borbottassi, balbettassi, parlassi, cantassi e ridessi.

Prima che tu diventassi un bambino impertinente e giocoso, circondato dall'affetto della tua famiglia.

Prima ancora che avessi la possibilità di immaginare un futuro bellissimo.

Yehya, il mondo con te ha fallito. Ma non ti dimenticheremo mai, mentre lottiamo per i bambini di Gaza, per quel mondo di speranza e umanità che i tuoi genitori devono aver immaginato per te.

Con affetto

Arathi

Arathi Sriprakash, Università di Oxford (Regno Unito)

Traduzione dall'inglese di Serena Tiepolato

25 novembre 2023

**Ti incontrerò in un sogno**

Non conosco il tuo nome  
e questo pensiero non mi abbandona.

Voglio dire il tuo nome,  
per tenerti in vita.

Perché non so se lo sei.

Ma quando chiudo gli occhi, ti vedo.

Le tue mani sono imbiancate  
e grigie

della polvere della distruzione.

Stai scavando,

tra le macerie.

Cercando.

Cerchi tua madre?

O è

Tuo fratello? Tua sorella? Tuo padre?

Non ne sono sicura.  
Ma la tua disperazione è sempre con me.  
Devi avere solo otto anni.  
Il mondo ti passa davanti come se fosse una scena normale.  
E ormai sono sicura che lo sia  
E scavi,  
in preda al panico,  
urli  
di rabbia.  
Sei ferito,  
sanguini.  
Ma non sembri nemmeno accorgertene.  
Non posso credere agli orrori a cui hai assistito.  
Ne ho visti solo alcuni sul mio schermo,  
di bambini come te,  
ed essi hanno cominciato a fondersi nel mio sonno.  
Ma tu l'hai vissuto.  
Lo stai vivendo.  
Quindi, non c'è bisogno che te lo descriva.  
Quello che voglio dirti è che quando chiudo gli occhi,  
mi ritrovo con questi sogni.  
E ti vedo così,  
piccolo.  
Comincio a immaginare  
il tuo corpo  
che guarisce  
la tua mente  
in pace  
la tua vita  
così piena di gioia  
che si espande nel tuo petto  
che ti sembra di poter quasi  
Fluttuare  
se solo potessi alzarti sulle punte dei piedi.  
Ti vedo,  
fuori a giocare con i tuoi amici. Ti sento,  
ridacchiare mentre corri sulla sabbia.  
Ti vedo, piccolo,  
con le tue cicatrici,  
perché non possiamo dimenticare che è successo.  
Ma io ti vedo,

al di là di tutto questo.  
Ti vedo,  
saltare le rocce nel mare.  
Abbracciato dalle persone a cui vuoi bene. Ti vedo invecchiare.  
Innamorarti.  
Ti vedo,  
perderti così tanto  
nei piccoli e meravigliosi momenti della vita  
dove tutto il resto svanisce.  
Ti vedo, piccolo.  
E vorrei che in questo momento  
tu potessi vedere anche noi.  
I milioni di noi  
in tutto il mondo.  
Come se le nostre voci potessero vibrare attraverso gli oceani e le terre,  
come se le nostre voci potessero diventare scudi.  
Che ti circondano.  
Che ti proteggono  
Facendoti sapere che  
non abbiamo distolto lo sguardo.  
Che stiamo guardando.  
Che stiamo gridando.  
Che stiamo invocando  
Che la tua vita è importante  
così profondamente per noi.  
Quindi, griderò e griderò  
**Cessate immediatamente il fuoco.**  
Sono con voi, TK

TK Hannah (Canada)

Traduzione dall'inglese di Serena Tiepolato

4 dicembre 2023

### **Ai bambini della Palestina che vivono nella paura**

Il mondo vi ha deluso e vi ha derubato della vostra infanzia: avete tutto il diritto di essere arrabbiati e di gridare per la disumanità che viene inflitta a voi, alle vostre famiglie e ai vostri amici. Le convenzioni internazionali messe in atto per difendere

i vostri diritti umani vengono ignorate e non vi viene data la possibilità di crescere in pace e sicurezza. È di scarsa consolazione per voi che persone in tutto il mondo stiano cercando di denunciare e chiedere la fine delle ingiustizie che state sopportando. La speranza è qualcosa a cui possiamo aggrapparci e io spero e spero che queste voci vengano ascoltate e che troveremo un modo per fare ammenda.

Jacqui O’Riordan, University College Cork (Irlanda)  
Traduzione dall’inglese di Matteo Ermacora

Immagine: *Sunset in West Kerry*, di Jacqui O’Riordan (Irlanda)



14 dicembre 2023

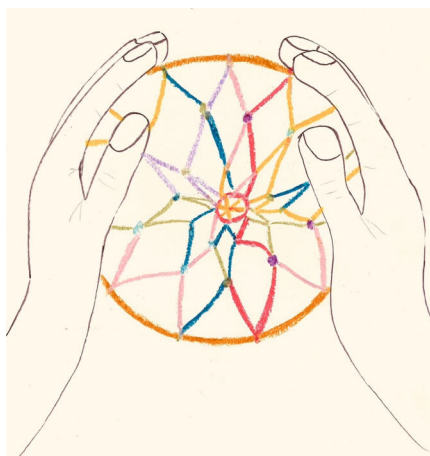
### **Alla ragazzina ferita che chiede se è stato sogno o realtà**

Nel corso degli ultimi due mesi ho visto molte immagini di Gaza che mi sono rimaste impresse. Ma la ragazzina che, mentre le pulivano la ferita, chiedeva con insistenza se fosse sogno o realtà, se quello che era accaduto alla sua casa fosse realtà o sogno (un incubo, suppongo), mi accompagna ogni volta che guardo il mio bambino di sette anni, i suoi amici, od ogni altro bambino.

Conosco la sensazione di svegliarmi da un incubo e di non essere sicura se si sia trattato di un incubo o no, se sono sveglia o ancora addormentata o anche di non essere capace di risvegliarmi completamente da un brutto sogno. Ma quella sensazione è sempre stata momentanea per me e i miei bambini e non posso immaginare il dolore di essere bloccati in quel brutto sogno, soprattutto a 5 o 7 anni. Vorrei poterti tenere la mano, svegliarti e consolarti. Come faccio quando i miei bambini piangono nel sonno; vorrei poterti dire che è solo un brutto sogno, che la tua famiglia sta bene, che la tua casa non è stata distrutta, che dobbiamo abbracciare i cattivi nei nostri sogni perché sono solo le nostre paure. Non posso farlo, e anche se non sono lì, penso che siamo intrappolati in questo brutto sogno e che ne dobbiamo uscire insieme. Nel frattempo, ti mando questo acchiappasogni fatto dalla mia amica, con intessuto tutto il nostro desiderio che questo incubo in cui sei intrappolata finisca.

Susana Cortés-Morales, Universidad Central de Chile  
Traduzione dall'inglese di Bruna Bianchi

Immagine: *Acchiappa sogni* di Maritza Perez Pantoja (MariPé) (Chile)



15 dicembre 2023

### **Al ragazzo che ama il suo gatto**

Non sono un'amante dei gatti. Mia sorella ha una gatta, molto cattiva. Ma io amo il tuo gatto. Sembra dolce. E lo amo perché tu lo ami. L'hai salvato dal primo piano di una casa bombardata e benché tu stesso fossi traumatizzato, non l'hai abbandonato. Tutti gli abitanti di Gaza amano gatti? Vedo così tante fotografie e video di bambini e adulti che salvano gatti e gattini da sotto le macerie, li nutrono, se ne prendono cura e danno loro un riparo. Ho anche sentito che a Gaza c'è un caffè dal nome "Caffè al gatto". È vero? Mi piace l'idea di un caffè intitolato al gatto.

Nella sua poesia *Silenzio per Gaza* il grande poeta palestinese Mahmoud Darwish scrisse del modo unico di esprimere la sacralità della vita. Gaza, dice, costantemente annuncia al mondo che essa merita di vivere. Rischiando la tua vita per salvare un gatto, tu annunci al mondo il valore della vita, offrendo al gatto la stessa compassione che a te è negata. Israele e i suoi alleati cercano di rubarti la tua umanità, la tua infanzia, le vostre famiglie, ma falliscono.

Tu continui a splendere e a vivere pienamente.

Conservo nel mio cuore la tua immagine e quella del tuo gatto. Leggo che hai dieci anni. Proprio come l'iconico Handala<sup>1</sup>. Handala è un ragazzino bloccato nel tempo, le mani strettamente incrociate dietro la schiena, e la sua schiena stretta alle nostre. Egli rifiuta gli ideali di un'infanzia e di una nazionalità palestinese imposte a lui da quelle stesse persone che gli negano il suo paese. Come Handala tu sei il simbolo della resistenza e della sfida della nazione palestinese di fronte alle più gravi forme di ingiustizia e di violenza. Handala rimane un ragazzo di dieci anni e comincerà a crescere solo dopo il ritorno alla sua terra. Guardo alla immagine di Handala e penso a te.



Con la gioia che hai per la vita e la cura che dimostri per i tuoi amici felini, tu continui a ispirarci in tutto il mondo. Posso solo sperare che se io mi trovassi nelle stesse circostanze, saprei essere generosa come te.

Voglio ringraziarti. Grazie per l'amore e la cura dei gatti, per tutti, i tuoi genitori, la tua Gaza e la tua Palestina. E grazie perché ci liberi.

Siamo solidali. Ci preoccupiamo per te, per noi tu sei importante e noi ti amiamo, ma sappiamo che non possiamo salvarti. Perché sei tu che ti stai salvando. E la tua liberazione ci salverà tutti.

Per citare un compagno egiziano: "Non stiamo salvando la Palestina. È la Palestina che ci sta salvando [...] È grazie al popolo della Palestina e di Gaza che siamo in grado di godere di questa piccola libertà. Dobbiamo loro tutto. Tutto.

---

<sup>1</sup> L'immagine di Handala è stata creata da Naji Al Ali, un noto vignettista palestinese assassinato nel 1987 per i suoi potenti e polemici. Naji Al Ali ha spiegato:

"Ho disegnato il bambino Handala come un bambino non bello; i suoi capelli sono simili agli aculei di un riccio e lui li usa come armi. Non è un bambino grasso, felice, rilassato e coccolato. È scalzo come i bambini dei campi profughi ed è un'icona che mi protegge dal commettere errori. Anche se è ispido, profuma di ambra. Le sue mani sono strette dietro la schiena come segno di rifiuto quando ci presentano soluzioni alla maniera americana. Quando Handala è nato aveva dieci anni e avrà sempre dieci anni, l'età in cui ho lasciato la mia terra, e quando tornerà, Handala avrà sempre dieci anni, e allora inizierà a crescere. Le leggi della natura non si applicano a lui, Egli è unico. Le cose torneranno normali quando tornerà ancora nella sua terra.

In solidarietà Feryal

Feryal Awan, ULC, London, UK  
Traduzione dall'inglese di Bruna Bianchi

Immagine: *Gatto*, di Abdelmalek Dahmani, 11 anni



15 febbraio 2024

**“È complicato”**

Mio caro amico,  
hai mai sentito un adulto dire “è complicato”?

Quando un adulto parla così è molto raro che SIA davvero complicato. Questa è la risposta che gli adulti normalmente danno quando non vogliono darti una VERA risposta. Forse perché non vogliono prendersi la briga e il tempo di risponderti. O forse perché sanno che non gli piacerebbe la risposta che devono dare.

Talvolta è perché una risposta solleverebbe altre domande sul loro comportamento. Sapete che gli adulti insegnano ai bambini a essere gentili, a essere onesti, a fare la cosa giusta, a non ferire gli altri, ad assumersi le proprie responsabilità, a non rubare?

Forse, alle volte dicono “è complicato” perché se rispondessero alla domanda, la loro risposta sarebbe tutt’altro che “complicata”, ovvero molto semplice. Una semplice, ma dura verità: che essi si stanno comportando in modo opposto a quello che insegnano ai bambini; che fanno solo finta di essere buoni, ma in realtà gli stanno bene le cose molto brutte che vengono fatte agli altri.

Vengo da un paese chiamato Sri Lanka. Forse ne hai sentito parlare. È un piccolo meraviglioso paese come il tuo. È famoso per il suo tè che agli adulti (e ad alcuni bambini) piace bere, e per il cricket, un gioco davvero complicato. Purtroppo, è anche famoso per la sua storia e il suo presente molto travagliati, cosa che condividiamo anche con voi. Anche nello Sri Lanka, per molti, molti anni, gli adulti hanno fatto cose brutte che hanno ferito molte persone e poi hanno detto: “è complicato”.

Ma noi vediamo attraverso le loro bugie che non è complicato, è molto semplice: le persone devono trattarsi l’un l’altra con gentilezza, amore e rispetto. Di questo ho scritto anche ai bambini dello Sri Lanka.

Quando vedo tutte le cose orribili, indicibili e crudeli che Israele sta facendo al tuo bellissimo Paese e al tuo popolo – cose che sta facendo da molto tempo, da prima che tu (o io o persino i miei genitori) nascessi – mi fa molto arrabbiare sentire le persone dire “è complicato”.

Naturalmente, tu conosci la storia del tuo bellissimo Paese meglio di me. Sai anche meglio di tutti noi che non siamo a Gaza, che non c’è nulla di complicato in quello che l’esercito israeliano vi sta facendo. È terrificante. È straziante. È doloroso oltre ogni misura. È snervante. È disumano. È sbagliato. Ma non è complicato.

Mi dispiace molto che tanti adulti che hanno potere continuino a fingere che sia complicato e non abbiano fermato questa furia crudele. (Mi dispiace ancora di più che gli adulti come me, che sanno che non è complicato, che sanno che è molto semplice, non siano riusciti a trovare un modo per fermarlo. Siamo molti di più, e il nostro numero cresce ogni giorno, man mano che sentiamo nuove notizie e vediamo nuove immagini della barbara crudeltà dell’esercito di Israele. Ci stiamo provando con tutte le nostre forze, ma non è ancora abbastanza.

Vorrei chiederti di perdonarci. Ma credo che “perdonare gli altri” sia una di quelle cose – come non mentire, non rubare, non fare del male, non uccidere – che gli adulti dicono ai bambini, mentre trovano scuse per se stessi e per altri adulti che infrangono queste stesse regole.

Credo che dobbiamo guadagnarci il tuo perdono. E questo significa che noi, come adulti, dobbiamo smettere di essere ipocriti. Forse hai sentito questa parola: ipocrita è una persona che dice una cosa, ma fa l’opposto. E ora stai pensando che “ipocrita” è un’altra parola per dire “adulto”? Sì, purtroppo lo è, e questa è una verità molto semplice e senza complicazioni.

Ma è solo quando noi adulti smetteremo di essere ipocriti, e quando fermeremo gli orrori che stai affrontando; quando potremo aiutarti a iniziare a sentirti un po’ più sicuro, un po’ meno affamato, un po’ meno spaventato, allora potremo venire da te e implorare il tuo perdono.

Visto come vi trattano gli adulti, penserai che quello che sto dicendo sia un’altra ipocrita bugia. Ma la verità è che voi siete la cosa più preziosa del mondo, come lo sono tutti i bambini. E non è solo ipocrisia, ma anche una sorta di follia di noi adul-



ti, che abbiamo permesso ad altri adulti di farvi del male e di uccidervi in questo modo crudele.

Ma dove sono finite le mie buone maniere? Avrei dovuto presentarmi a voi fin dall'inizio. Sapete che vengo dallo Sri Lanka e sapete che sono un'ipocrita, anche se mi sforzo di essere più simile a un bambino. Devo anche dirti che mi chiamo Amal. Nella tua lingua il mio nome significa "speranza".

Nella mia lingua significa "pura". E proprio come il mio nome, continuerò a lottare con la pura speranza che presto finiremo questo orrore e la tua bella e preziosa Palestina sarà una volta per tutte libera.

Con tutto il mio amore,

Amal

Amal de Chickera is a Sri Lankan human rights lawyer and activist, and co-director of the [Institute on Statelessness and Inclusion](#)

Traduzione di Bruna Bianchi

Immagine: *Non è complicato* di Ayaana de Chickera, 8 anni



20 febbraio 2024

### **A tutti i bambini che hanno perso un arto**

Ho visto a “Democracy Now” una sopravvissuta all’Olocausto, Marione Ingran, con il cuore spezzato perché sa cosa stanno passando i bambini di Gaza – sa cosa state provando voi. Le sue parole mi hanno fatto sussultare, perché proprio in quel momento ho capito che i bambini di Gaza stavano vivendo collettivamente una violenza che nessuno di noi può comprendere fino in fondo. L’avevo capito prima, ma proprio in quel momento, attraverso le sue parole, mi sono resa conto che voi dovette affrontare concetti che avrebbero dovuto essere oltre la vostra comprensione, concetti che nessuno dovrebbe affrontare.

Posso solo immaginare:

Il concetto di essere abbandonati dal mondo

Il concetto di come si permette che ciò accada.

Il concetto del perché noi.

Il concetto dell’eroismo che avete dovuto avere in così giovane età.

Il concetto dell’ingiustizia

E ancora il concetto della perdita di un arto.

Ho poi visto la straordinaria Neema Murhabo, regista e attivista congolese, spiegare, a proposito delle immagini negative del Congo condivise sui social media: “... questo fa ancora parte del sistema estrattivo che è stato istituito durante il periodo coloniale e che è ancora in corso.

e questo influisce sulla nostra autostima.

... se l’autostima è bassa, è difficile proiettarsi nell’immaginario e questo ti rende il miglior candidato per lo sfruttamento”.

È vero per i bambini in Congo e per quelli in Palestina.

Volevo quindi ricordare l’importanza di reggere uno specchio ai bambini di Gaza, mostrando loro quanto potere hanno in realtà, in modo da poter “proiettare nell’immaginario” un mondo diverso.

A tutti i bambini che hanno perso un arto, vi vediamo

vi vediamo,

vi sentiamo,

non siete soli

in un mondo che è governato

da persone che hanno perso

la propria anima

e per questo

possono solo

immaginare questo mondo brutale

vi vediamo

ti sentiamo

e noi,  
possiamo immaginare  
un nuovo mondo  
possiamo immaginare un  
mondo più giusto  
per voi  
e sappiamo che voi,  
sì, voi  
progetterete  
un nuovo mondo  
un mondo più giusto  
per noi.

Carla (Libano/Regno Unito) scossa  
Traduzione di Bruna Bianchi



---

# Gaza è stata una fiorente capitale delle spezie. Ora non c'è né pane né sicurezza<sup>1</sup>

---

di

*Lila Sharif\**

Per 4.000 anni, il distretto di Gaza è stato un fiorente e vivace borgo delle spezie lungo la Via della Seta. Pepe, cannella, noce moscata e chiodi di garofano – le spezie che per secoli hanno mosso l'economia mondiale nel loro storico transito attraverso il Vecchio Mondo – passavano tutte per Gaza. Il distretto di Gaza, dove mio padre è nato e cresciuto, collegava la Somalia e il Corno d'Africa a Occidente lungo le rotte terrestri e marittime del Mediterraneo. Era un luogo in cui i pescatori vendevano il pesce fresco stipato nelle loro barche in mercati affollati e in cui le famiglie facevano il barbecue sulla fiamma viva lungo la costa, accanto a insalate di aneto e peperoncino.

Questa capitale delle spezie, un tempo fiorente, è ora a malapena riconoscibile nella striscia desolata che viene volontariamente affamata, rasa al suolo, bruciata e blindata dall'esercito israeliano.

Un'area molto più ampia della "striscia" desolata che costituisce oggi Gaza, il distretto di Gaza si è guadagnato la reputazione di luogo di peperoni e spezie. Oltre ai frutti di mare, la cucina di Gaza è caratterizzata da aneto ed erbe fresche, e Gaza

---

<sup>1</sup> L'articolo è apparso su "Truthout" il 20 novembre 2023 ed è qui proposto in traduzione italiana con il permesso di truthout.org, che ringraziamo, <https://truthout.org/articles/gaza-used-to-be-a-thriving-spice-capital-now-there-is-neither-bread-nor-safety/>. Traduzione di Bruna Bianchi.

\* Lila Sharif è scrittrice creativa, ricercatrice e assistente alla Scuola di Trasformazione Sociale dell'Arizona State University. La sua ricerca collega i temi dello sradicamento e della rinascita culturale indigena dei palestinesi in patria e nella diaspora. Il suo progetto attuale è un libro sui modi in cui le economie del commercio equo e solidale, il colonialismo dei coloni, la distruzione dell'ambiente e la narrazione convergono nello storico ulivo della Palestina, coltivato dai palestinesi da oltre 6.000 anni. Attraverso una metodologia indigena palestinese transnazionale che integra cibo, terra e produzione culturale palestinese, Sharif sviluppa il concetto di "Vanishment" come critica indigena al capitalismo e al colonialismo dei coloni. Sharif fa ricerca e pubblica sulla giustizia ambientale, sulle epistemologie indigene, sulla produzione culturale palestinese e sugli studi etnici e razziali. Recentemente ha cocurato un numero speciale di "Amerasia" sul tema degli studi critici sui rifugiati insieme a Yen Le Espiritu ed è coautrice del libro *Departures* (UC Press, 2022). È coautrice di un'antologia di prossima pubblicazione con la Duke University Press, intitolata *Detours: A Decolonial Guidebook to Historic Palestine*, che reimmagina una Palestina decoloniale attraverso le parole e l'arte di studiosi, artisti, guide turistiche alternative e alleati palestinesi. È co-fondatrice del Critical Refugee Studies Collective e del collettivo femminista palestinese.

ha mantenuto a lungo la reputazione di paradiso delle spezie e dei pescatori tra i palestinesi della nostra terra e quelli della e della diaspora. Quando [Anthony Bourdain si recò a Gaza](#) con la scrittrice e giornalista gastronomica di Gaza [Laila el-Haddad](#) nel 2013, i palestinesi si rallegrarono dell'opportunità di [umanizzare](#) la popolazione di Gaza tenuta in ostaggio da 16 anni.

Ma l'esercito israeliano ha annientato il distretto un tempo fiorente, una metropoli vivace che è sopravvissuta ai più grandi imperi del mondo e che è stata un nodo del commercio via terra e via mare fin dall'età del bronzo. Gaza, che ha resistito al dominio di egiziani, persiani, greci, romani, bizantini e ottomani, è il luogo di un incubo in divenire.

Da quando Israele ha iniziato la sua guerra genocida contro Gaza il mese scorso, ha sottratto cibo e acqua. Ciò significa che 2,3 milioni di persone a Gaza sono affamate e assetate mentre Israele continua a bombardare dal cielo la striscia di terra palestinese lunga 25 miglia e larga 5, in una campagna militare sostenuta dal denaro dei contribuenti statunitensi e dall'amministrazione Biden. Sulla costa orientale del Mediterraneo, dove un tempo le navi caricavano curcuma, peperoncino e olio d'oliva, stazionano ora navi da guerra statunitensi, mentre Israele bombarda ospedali colmi di neonati in incubatrice che non possono fuggire.

Le famiglie di Gaza, da tempo costrette a dipendere dagli alimenti venduti da Israele e dagli aiuti umanitari, sono ora costrette a bere acqua non potabile proveniente dal Mar Mediterraneo o a raccogliere l'acqua dai rubinetti che perdono per distribuirli ai loro figli. Israele continua i suoi violenti raid contro i palestinesi nella Striscia di Gaza e in Cisgiordania, con oltre 11.000 palestinesi uccisi in sei settimane, quasi la metà dei quali [bambini e neonati](#).

La distruzione di questa vibrante capitale delle spezie non è iniziata il mese scorso. Gaza è stata colonizzata dal 1948, occupata militarmente dal 1967 e assediata dal 2006. Questo storico distretto delle spezie – che collegava l'Africa all'Europa – da oltre 15 anni deve ricorrere al contrabbando per salvia, cardamomo, cumino, coriandolo e zenzero, oltre a cioccolato, carne fresca, semi e noci, canne da pesca, vitamine e olio per l'alimentazione animale, camomilla, uova fecondate e altri articoli vietati in nome della sicurezza dallo Stato di Israele. Quando Israele ammette articoli come il cioccolato, lo fa solo per le organizzazioni internazionali e [non per i palestinesi](#).

In questi anni di assedio, gli abitanti di Gaza hanno dovuto importare anche cose che prima vedevano sempre nelle loro coste, come la cannella. Da molto tempo ormai, Gaza dipende da bottiglie di olio vegetale, barattoli di latte in polvere e acqua forniti dalle organizzazioni umanitarie internazionali. Ora gli abitanti di Gaza vengono privati da Israele di cibo, carburante e acqua, mentre vengono concretamente espropriati e costretti a fuggire da attacchi aerei e terrestri.

L'attuale aggressione di Israele alla popolazione intrappolata a Gaza – che sotto i vincoli imposti dall'assedio era già stata descritta da molti come un campo di concentramento a cielo aperto – ha trasformato la bellezza e l'abbondanza di Gaza in uno spazio di scarsità e massacro.

E nel frattempo, le persone che cercano di mettere insieme le loro vite in mezzo a questo genocidio hanno fame di pane. Il 4 novembre 2023 Israele ha distrutto l'[undicesimo panificio](#) a Gaza e l'assedio totale di Israele su questa striscia di terra

stremata ha significato pance vuote per oltre 1 milione di bambini. Alcune madri in attesa non hanno potuto sentire i loro feti dall'inizio dei bombardamenti aerei, e con solo il 2% dei rifornimenti necessari consentiti dal 7 ottobre, la ricerca di pane è diventata più convulsa ogni giorno che passa.

Quando i palestinesi di Gaza guardano il cielo, i loro occhi incontrano bombe e scie di sostanze chimiche esplosive che cadono sui loro giardini, chiese, moschee, case, scuole, ospedali, campi da gioco e corpi. Le famiglie scavano con le mani tra le macerie che un tempo erano le loro case alla ricerca di segni di vita dei loro cari, bombardati e sepolti intenzionalmente. Vedono i missili formare crateri sulla superficie della terra.

Molte persone fanno la fila all'alba per procurarsi il pane, soprattutto quando le scorte si riducono. Ma alcuni panifici non apriranno né stasera né domani perché non hanno carburante o elettricità, o per il timore che l'aroma del pane appena sfornato in tutta Gaza possa provocare un [bombardamento aereo](#). Solo poche settimane fa, la Rustom Bakery, nel sud di Gaza, offriva pizze appena sfornate, panini shawarma confezionati e involtini thailandesi, e aveva persino un servizio di consegna. Oggi circolano immagini di pane appena sfornato sparso tra rocce e rovine, [coperto di sangue](#).

Si cercano anche lenticchie o riso o latte in polvere o fagioli tra i crescenti crateri di terra e macerie che poco prima contenevano segni di vita. Anche prima di questo massacro espressamente genocida, l'80% della popolazione di Gaza era in condizioni di insicurezza alimentare. Si mescola l'acqua bollita con razioni di latte in polvere per tentare di riprodurre il formaggio dei contadini, o *jibna baladya*. Questa ingegnosità e creatività hanno reso il cibo di Gaza duttile, flessibile e duraturo, nonostante la dolorosa realtà di 2,2 milioni di persone che vivono nel campo di concentramento più grande e più densamente popolato della storia, il 100% delle quali è attualmente in condizioni di insicurezza alimentare e di vita.

Il neuroantropologo John Allen [ha sostenuto](#) che il gusto, l'odore e la consistenza del cibo possono essere straordinariamente evocativi, riportando alla memoria non solo il cibo stesso, ma anche il luogo e l'ambiente. Ma che dire del sapore, dell'odore e della consistenza della fame? Della devastazione? Del genocidio?

Il processo attivo di privazione, fame e omicidio di massa da parte di Israele ha reso impossibile cucinare l'aromatico qidra di Gaza – riso cucinato in un recipiente spesso con agnello o pollo speziato con noce moscata, pepe rosso macinato, cannella, cardamomo, pimento, pepe nero e curcuma (spezie che hanno fatto parte della cultura e della tradizione alimentare di Gaza da generazioni).

La campagna di genocidio e di fame di Israele ci impedisce di consumare i pasti che dovremmo consumare per celebrare i 2000 anni di storia di Gaza come luogo sacro palestinese, come il pesce fritto cucinato su un fuoco all'aperto accanto alla riva del Mediterraneo, da gustare con un'insalata di tahini, pane fresco e sottaceti.

I colori dell'anguria si riflettono nella bandiera palestinese: rosso come i semi nella nostra terra, verde come il raccolto del prossimo anno, *inshallah*, e bianco e nero come la chiarezza della nostra verità. Sembra che abbiamo molto da imparare dai cocomeri di Gaza. Nelle calde estati della costa mediterranea meridionale di Gaza, la gente del posto arrostitisce le angurie acerbe sulla fiamma, secondo la tradi-

zione dei beduini palestinesi. Altri conservano l'anguria al fresco fino al tramonto, poi la aprono e la servono insieme a formaggio bianco salato e tè alla menta.

Quando nel 1967 Israele vietò di esporre le bandiere palestinesi negli spazi pubblici, l'anguria la sostituì, per poi essere rafforzata dalle opere d'arte di artisti palestinesi come Khaled Hourani, che nel 2007 dipinse una fetta di anguria come parte del progetto [Subjective Atlas of Palestine](#). I creatori di contenuti e i manifestanti rivendicano l'anguria come simbolo della fermezza palestinese. [Artists Against Apartheid](#) ha allestito una mostra dedicata all'anguria molto prima dell'inizio del genocidio di ottobre.

Qual è la ricetta contro la fame? Qual è l'antidoto alla violenza, alla morte, alla privazione?

Le angurie sono disponibili in 1.200 varietà, nessuna delle quali è geneticamente modificata. La loro presenza è stata registrata per la prima volta nei pressi di Gaza 5.000 anni fa. Sono costituite per il 70% da polpa, per il 30% da scorza, per il 92% da acqua e sono commestibili al 100%. Sono ricche di potassio, magnesio e vitamine A e C. Possono prevenire i danni alle cellule grazie al loro ricco contenuto di antiossidanti, tra cui la vitamina C. Possono migliorare la funzione cardiaca e proteggere dal cancro, dalle infiammazioni e dalle malattie croniche. Possono anche proteggere da malattie della pelle, cecità degenerativa, problemi muscolari e indigestione. L'anguria fornisce acqua in abbondanza, sostentamento per il corpo – panche piene e felici – e rifornimento per la collettività.

Nel contesto del genocidio e della privazione, la nostra abbondanza è creata, o almeno immaginata, semplicemente come l'anguria cresce a Gaza. Nello spazio tra la vita e la morte imminente, i palestinesi di Gaza preparano il pane e la pizza riutilizzando materiali industriali, accovacciandosi e rannicchiandosi davanti a un forno di fortuna e benedicendo le mani delle donne anziane che li preparano. I bambini bevono l'acqua piovana, con la bocca aperta rivolta al cielo, ed esprimono gratitudine per la loro sete placata anche se temporaneamente.

Le qualità rigenerative dell'anguria e la sua onnipresenza nei media palestinesi ci ricordano che c'è qualcosa di ardente, forte che nasce da questa terra e che si manifesta in un legame non detto e in una promessa – tra una patria, i suoi antenati e le sue famiglie, le case e i raccolti, i corpi e l'acqua.



**Basma Ghalayni (a cura di), *Palestina 2048, racconti a un secolo dalla nakba*. Traduzione dall'arabo e dall'inglese di Federica Pistono, Lorusso Editore, Roma 2021, pp. 232.**

La letteratura ha spesso la funzione di raccogliere la memoria e di fungere da ricordo per il futuro. A maggior ragione quest'affermazione è valida per la letteratura palestinese. Espropriati della propria terra e dalla propria terra ai palestinesi e alle palestinesi restano le parole per trasmettere la memoria del luogo, degli avvenimenti svoltisi nel corso dei secoli e delle persone. Come afferma Mahmud Darwish in una sua nota poesia: Siamo una terra di parole.

Autori e autrici palestinesi, ben consapevoli di questa realtà, hanno da sempre 'parlato' molto, soprattutto attraverso la parola scritta in lingua araba, lingua nella quale i palestinesi e le palestinesi sono impressi col sangue. La parola è l'espressione immateriale della Palestina, che vive nei racconti tramandati di generazione in generazione. La memoria narrata, dunque, contribuisce a definire la vita e le speranze dei giovani e delle giovani palestinesi, impossibilitati a vivere nel reale del quotidiano la loro terra, da sempre occupata.

In *Palestina 2048, racconti a un secolo dalla Nakba* sono raccolti undici racconti che utilizzano il genere della fantascienza per ricordare la prima operazione di pulizia etnica in Palestina. La fantascienza, qui, non è intesa come uno spazio letterario dove immaginare un futuro ipertecnologico o comunque distopico nel quale collocare l'idea di una società al di là da venire, ma come uno spazio dove immaginare il presente. Questo perché il popolo palestinese vive una distopia ogni giorno e non ha bisogno di immaginarsi come sarebbe una società totalitaria – argomento principe delle distopie – poiché questa è esattamente la condizione in cui si trova. Anche nel caso del genere fantascientifico, la lettura di *Palestina 2048*, ci invita pertanto a riflettere sul nostro etnocentrismo, che spinge anche a ritenere universali generi e forme letterarie strutturate solo in un determinato modo, il nostro, ed è il tentativo, pertanto, di strappare la narrazione dalle mani del colonizzatore europeo che, se non lo è più militarmente, lo è sicuramente dal punto di vista culturale.

I racconti contenuti nel volume immaginano le società palestinese e israeliana a cento anni dalla *nakba* del 1948 e sono specialmente caratterizzati dall'elemento della scomparsa: di luoghi, cose o persone. Il sottotesto è che dal 1948 i e le palestinesi vivono una *nakba* ininterrotta, poiché questa ha influenzato anche culturalmente il popolo palestinese. Un'altra componente fondamentale è quella del passato: l'unica cosa che conferisce significato all'esistenza e spessore alla propria identità è raccontare di ciò o di chi è scomparso per mantenere viva la memoria. Al contempo, la presenza israeliana è inevitabile, non necessariamente vista come presenza 'nemica', ma come parte dell'esperienza di vita quotidiana.

La forma del racconto è qui privilegiata per la capacità di essere concluso in un tempo breve rispetto al romanzo, per la sua incisività e per la possibilità di essere disponibile nell'immediato, per la sua possibilità di circolare più facilmente e velocemente. Esso è anche la forma letteraria più adatta a sostenere la funzione di te-



stimone di quanto accade, poiché codifica ciò che sta per scomparire e in qualche modo lo “salva”.

Scrivere un racconto, allora, diventa una sorta di “salvataggio testuale” della memoria. Per questo vale la pena leggere la letteratura, come alternativa militante alla narrazione che vuole cancellare la memoria della Palestina.

Essere storia, diventare parte dello storytelling non è comunque sempre una condizione positiva. Se, da un lato, serve a rivendicare la terra e la propria permanenza su un territorio, dall’altro può essere anche fonte di disagio. Così, il protagonista del primo racconto, *Il canto degli uccelli* di Saleem Haddad, annota nel suo diario:

Esiste una tradizione orale di nonni che tramandano le storie della Palestina, in modo che la Palestina resti viva. Ma è così difficile capire che usano quelle storie per imprigionarci? La verità, in fatto di memorie collettive, è che non si può scegliere di utilizzare soltanto quelle positive. prima o poi, anche quelle brutte ti si insinuano nella mente... (p. 49).

Peggio ancora entrare a far parte dello storytelling, della memoria, significa essere morti.

Mantenere in vita la Palestina, quindi, costringe generazioni di palestinesi al dolore e, materialmente, alla condizione di rifugiati e rifugiate. Solo trasmettendo ai propri figli, infatti, tale condizione, è possibile mantenere viva la speranza, un giorno, di poter rivendicare la terra che è stata loro tolta senza perdere il diritto al ritorno.

Jolanda Guardi

---

# There is no “natural capital”

## Theses about the Relationship of “Monsieur Le Capital” and “Madame la Nature”

---

by

*Claudia von Werlhof*

**Abstract:** 20 theses on patriarchal-capitalist religion. Instead of nature today one speaks of “ecosystem services”, a kind of mechanical order controlled by capital. The idea is to transform nature, which is alive, into her opposite, in the sense that it is “dead matter”. In this way, modern man appears as the creator of a new, better and superior nature in an attempt to do without with Mother Nature and the human mother.

1. There is no “natural” capital, because capital is the opposite of nature.
2. All capital has violent origins as it has been struck out of nature.
3. Without nature there is no capital.
4. There is no way back from capital to nature: it is a oneway road, only.  
As nature is limited, capital is, too: When everything has been turned into capital, there is no nature and thus no more capital, anymore.
5. Nature has become the enemy as well as the precondition of capital.
6. Historically, the idea to turn nature into her opposite stems from patriarchy which wants to replace nature by its own utopian creations.  
The method used to try to turn nature into her opposite was called “alchemy” in antiquity. It consisted in dissolving living matter into the so called “materia prima” and merging it with other matter/s in order to create something new and allegedly “better”, the “opus magnum” – “gold and/or “life”.
7. Capitalism evolved on this basis, using the method of alchemy and inventing modern science as a modern form of alchemy.  
Since capitalism the relationship with nature consists in pretending her being “dead matter” without any value, dissolving her and transforming her together with other matters into something seemingly valuable and “alive” – the opus magnum of capital.

8. By its own definition, capital as value and “life” is the opposite of nature as allegedly valueless and dead.

From the point of view of nature, however, it is the other way around, as capital is “coagulated, former life” (Marx), thus dead by being the result of a killing process, and nature by itself is alive, life as such.

In reality, living nature is being killed by dead capital instead of capital being alive by transforming dead nature.

This inversion when believed leads to fetishism. Capital is fetishized as being the better and higher nature, finally valuable and alive.

Only by this inversion can the paradoxical term “natural capital” be understood – as the lie it is.

9. This way modern man appears as the creator of a new nature that has a value and is alive, whereas in reality he is the murderer of nature and life.

10. *Monsieur Le Capital and Madame La Nature* – as Marx called them – have, this way, been at war all the time over, because Capital is trying to replace Nature – the old program and project of patriarchal civilization ever since.

Modern patriarchy is based on capitalism and modern alchemy which promise to realize the utopia of a man – instead of a woman and nature – made world.

The myth of capital as “natural” is based on the ancient patriarchal assumption, surviving until today, that nature has a secret, namely that she wants herself men to be the creators of life instead of women.

The transformation of nature into capital appears as her own will and as her improvement.

11. The resulting “2nd” nature is supposed to be the better and higher nature, – namely “natural capital” – so that the scandal of being past nature, killed nature or anti-nature can be hidden.

Capital as 2nd nature seems to be the best way to valorize, enhance, protect and preserve nature.

12. Instead of nature today one speaks of “ecosystems” – a sort of original mechanical order not far from capital.

The tautological fusion of concepts allows to define even the machine as natural.

Thus, Capitalism appears as an ecological undertaking, whereas the resulting “Death of Nature” (Carolyn Merchant) cannot be perceived anymore.

13. By valorizing all of nature, putting a price on it, the rest of original, wild nature is held as reserve, reservation, colony or enclosure in order to be able to transform her into different forms of capital at any moment when needed or wanted.

The valorization of always more nature means to widen the constant flow of primitive or original accumulation that this way is available to an always greater extent for capital accumulation as a whole.

14. The process of transforming ultimately all nature into capital is not going to stop by itself.

15. Life becomes rare as capital is not alive even if people believe in it.

16. The ultimate form of nature to be turned into capital is human life. The new, 4th, industrial revolution plans, therefore, to transform human beings as such into capital in the form of living machines or machine life, defined as trans- and posthumanism, the allegedly higher, better and more “evolutionized” form of human life.

In reality, this means the abolition of human life the same way it occurred with other forms of living nature being turned into capital.

17. The ultimate hybris of the “green” policies of “natural capitalists” consists in trying to replace the mother, both Mother Nature and the human mother, as well, by their new “ecology” or “creative” and smart new “natural world”.

18. Today, it is argued that there is no wild or 1st, original nature left anymore, anyway. So, the ongoing transformation of nature as natural capital is welcome, and apparently no destruction involved.

19. The whole argument turns out to be tautological. What is left is the “final assault” on all nature and life, until an Omnicide, the death of everything (Rosalie Bertell), may occur.

20. The belief in progress and development produces an illusion and “apocalypse-blindness” (Günther Anders) that do not allow people to see what they are doing or is done, natural capital as the “better life” being the main fetish of their patriarchal-capitalist religion.

### **Bibliography**

Anders, Günther, 2018. *Die Antiquiertheit des Menschen*, CH Beck, München.

Bertell, Rosalie 2001. *Planet Earth. The Last Weapon of War*, Black Rose Books, Montréal- New York-London.

Merchant, Carolyn, 1982. *The Death of Nature. Women, Ecology, and the Scientific Revolution*, Harper and Row, New York.

**Franca Rovigatti, *La Bambina*, Edizioni del Verri, Milano 2018, pp. 123.**

Nel libro di Andrea Battistini dedicato alla autobiografia e alla biografia – *Lo specchio di Dedalo*, 1990 –, si analizza un genere estremamente diffuso e che sembra sfuggire alle definizioni: “catturata dalla scrittura, la dinamicità della vita viene cristallizzata in una forma definitiva, immobile. Scrivere di sé, dialogare con i propri fantasmi di ieri equivarrebbe a compiere il gesto, impossibile anche per Kafka, di afferrare “l’ascia che spezza in noi il mare ghiacciato’ della solitudine”.

C’è dunque da ammirare il gesto perentorio di Franca Rovigatti che, l’ascia in mano, tenta l’operazione impossibile di spezzare il mare ghiacciato e lo specchio di Alice per dare al lettore, in mille frammenti vorticosi, alcune minuscole e fascinose istantanee della propria vita. Il suo libro è un romanzo, e una autobiografia. La ibridazione dei generi qui è perfettamente compiuta anche perché chi narra attua una distanza da sé anche adoperando la terza persona singolare per la sua protagonista. L’altro genere letterario che connota fortemente questo testo è l’autoritratto perché il libro è strutturato in una serie di immagini: i disegni dell’autrice, quasi tutti tratti da vecchie fotografie.

Interessante è il titolo perché la bambina non viene quasi mai chiamata per nome. E’ la Bambina per eccellenza (diventerà “la Bambona” verso la fine del libro) ma è diversa dalle altre in quanto afflitta da un destino particolare – quello di avere due madri. La situazione – le due madri per una sola bambina – compare anche nel best seller di Donatella di Pietrantonio (*L’Arminuta*, 2017) e implica delle complessità di individuazione. Tuttavia mentre il romanzo del 2017 è costruito come una detective story basata sulla suspense, qui, nel caso di Franca Rovigatti, siamo nell’ambito di una sperimentazione artistica: e infatti l’autrice è, oltre che poeta, anche artista visiva.

Non a caso la dedica iniziale è a Giulia Niccolai e a Tiziana di Rogatis. Entrambe hanno incoraggiato l’autrice ma Giulia Niccolai è stata l’artista visiva della poesia concreta, fotografa, scrittrice e monaca buddista. In momenti diversi della sua vita ha militato come fotografa, e poi come redattrice e poeta nella rivista *Tam Tam*, bandiera della neoavanguardia italiana degli anni Settanta. La dedica a Giulia non è soltanto pegno di amicizia – che pure era strettissima – ma adesione a una modernità antitradizionalista.

Ci si può chiedere da quale punto focale dell’esistenza sia scaturito questo libro necessario e di una concisione tutta moderna, e insolita nel genere autobiografico. Ebbene, Franca nel mezzo del cammino della vita si era chiesta come mai la propria infanzia fosse diventata un buco nero di cui non ricordava nulla e aveva salvato per iscritto, da quell’inconsapevole naufragio, istanti scolpiti nelle parole. Più tardi ha voluto “tirare le somme”, “tirare i remi in barca”, e utilizzando quei foglietti, ha potuto ripensare compiutamente alla propria esistenza anomala, diversa, problematica per farne un libro.

Nelle vecchie fotografie, la propria vicenda era formulata in termini visivi, con l’immagine paterna che si sovrapponeva alla propria. Ma nel primo “capitolo” di questo libro compare anche una poesia/epigrafe che è una dichiarazione di intenti e insieme una constatazione:

appena possibile  
 da quella bambina si è allontanata  
 di questa bambina le sembra ricordare  
 pochissimo  
 frammenti, pezzi, fattarelli  
 come se una vera storia non ci fosse  
 come se non di lei si trattasse  
 come se di un altro si stesse parlando  
 per il quale è scorretto, vietato  
 tifare  
 per la quale non conviene neanche  
 provare simpatia.

Fin da subito quindi l'autrice afferma la propria distanza rispetto alla bambina che è stata ma contemporaneamente espone la complessa strutturazione della vicenda mediante la differenziazione del segno grafico: il corsivo delle poesie, il tondo del testo centrale che riproduce nel tempo verbale al presente sensazioni e pensieri della bambina, e la scrittura in corpo minore delle riflessioni post factum. Le maiuscole e le minuscole sono idiosincriche: tutti i nomi e i cognomi sono scritti senza le maiuscole iniziali, appannaggio quasi esclusivo della protagonista, la Bambina per eccellenza, la Franca di allora, in close up. In questo modo i personaggi di contorno risultano distanziati e anche i luoghi – “roma”, “scafa” – pur nominati con le singole strade – restano nello sfondo e hanno un valore essenzialmente simbolico. L'uso di scritture diversificate è essenziale per mettere in rilievo il tempo presente in corpo grande e le riflessioni o tentativi di spiegazioni ex post al passato in corpo minore, ma i disegni di grande espressività contribuiscono massimamente alla decifrazione che spetta all'affascinato lettore.

L'autrice, lo afferma in una importante intervista, si è vietata un io invadente e narcisistico e ha voluto essere “il più fedele possibile alla voce reale della bambina e ai suoi veri pensieri”. L'impresa ha un carattere inedito e di grande valore cognitivo ma questa cristallizzazione rende il ritratto di enigmatica complessità cubista per le continue rifrazioni e sfaccettature dell'immagine centrale: la Bambina com'era e dov'era, una ricostruzione o restaurazione.

Fin da subito la Bambina vuole scrivere e disegnare e questo libro potrebbe essere il romanzo di formazione di un'artista che vuole “pensare le cose fino in fondo” mediante la scrittura e il disegno: ma questa necessità – la verità, l'andare a fondo – sembra essere motivata da una assenza: quella della madre biologica, “dea delle illusioni”, figura estraniata dalla realtà, dalla quale la bambina viene allontanata senza spiegazioni.

La lontananza dalla madre e dalla famiglia originaria dalla Bambina è sentita come colpa, consapevolezza delle proprie imperfezioni, ma intanto la vicenda si svolge per istantanee che mettono a fuoco per noi lettori deliziati le immagini luccicanti del passato: i favolosi abiti e gioielli della zia, ma anche gli oggetti desueti degli anni Cinquanta: i mattoncini della cotognata, il rasoio elettrico Philips, i libri di Bibi, bambina del nord, le canzoncine del tempo che fu (Cin cin che bèl) e i giornalotti d'epoca come *Il Vittorioso*, che essendo cattolico, ha l'approvazione parentale. Insieme agli oggetti sono messe a fuoco le emozioni e le sensazioni della

Bambina – a disagio nella propria famiglia d’origine dove la sua irrequietezza viene continuamente rimproverata – inspiegabilmente accettata e vezzeggiata nella casa della zia.

La costruzione dell’identità della Bambina protagonista si svolge in sette fasi che sono anche i sette capitoli del romanzo. Nei primissimi inizi una fase fusionale è illustrata dal disegno tratto da una vecchia fotografia: la Bambina felice tra i genitori. Ma perché allora, in un altro disegno, la piccola è invece estraniata e triste? Cosa è accaduto? Come può capitare, alla primogenita è nata una sorellina e d’ora in poi il confronto non sarà a suo favore. Ma, quel che è peggio, quella nascita segna la scomparsa della mamma, in clinica psichiatrica per molti mesi.

Nella coscienza della Bambina l’affidamento alla zia, l’alternanza tra due case e due famiglie non risultano comprensibili: si attua un collegamento tra la propria indegnità e il successivo esilio dal nido originario. Dapprima c’era stato il passaggio dalla provincia abruzzese a “roma” (nella seconda sezione) ma in seguito l’alternanza è a roma tra due indirizzi: “via montevideo e via calabria”. Infine la casa della zia in via calabria diventa una dimora stabile, più tranquilla dell’altra, un rifugio segnato da regole e orari precisi. Gli zii accettano la Bambina e a questa fase il romanzo dedica il maggior spazio, con la contemplazione degli oggetti e dei modi di un ambiente dell’alta borghesia intellettuale, di una élite privilegiata. A questa vita e a questo ambiente la Bambina sembra adattarsi: diventa ciò che gli zii desiderano: brava, ubbidiente...scrive, disegna, studia...Ma non può frequentare le compagne di scuola, che le sembrano tanto più libere e felici, non può avere la compagnia di un cane, o di un gatto da accarezzare. La citazione della vecchia zuccherosa filastrocca (altro oggetto desueto) sancisce la realtà desiderata e non raggiunta:

Ci vuole così poco  
a farsi voler bene:  
una parola buona  
detta quando conviene  
un po’ di gentilezza  
una sola carezza...

....

Infine – sono le ultime tre sezioni o capitoli – l’equilibrio si spezza: “succedono cose”, “succedono altre cose”, “succede”. Quel che succede non è mai gradevole e, secondo le regole narrative, l’incidente e il personaggio non sono separabili. Le impressioni della Bambina sono esperienze: sono queste le regole di questa *Art of Fiction*, sempre valide anche per questo romanzo modernista. Perciò gli odori, gli oggetti, le emozioni della Bambina acquistano tanta forza e la curva discendente della madre biologica è riassunta drammaticamente nella poesia finale. Imperfetta, a differenza della zia, illogica, patetica: è lei la figura assente che acquista la massima statura di oggetto amato e perduto:

(santa mia madre  
dea delle illusioni  
del tempo che non passa  
mai passato tra noi – solo futuro  
davanti – con feste e tanti fiori e

e luci nella notte e  
e musica e  
e tu che suonerai il violino  
per la gioia di tutti e  
e tutti balleremo in cerchio e

e mio padre – il bell'uomo  
ti amerà: sì  
lui ti amerà tantissimo  
finalmente lui sarà il tuo amato  
amante davanti a tutti e  
e i figli saranno felici di tua gioia  
da così tanto tempo meritata e  
e tutto quanto sarà tornato al posto giusto)

Così vorrebbe fosse avvenuto, così sperava la Bambina, poi diventata Bambona, nutrita con cibi squisitissimi dalla zia spaventata dalla magrezza della nipote. A quelli si aggiungono poi i dolci mangiati di nascosto:

(soffoca la bambina con il cibo  
si riempie si riempie  
così non sente niente)

“come se le lacrime non piante fossero diventate ciccia, nel mese successivo alla morte della mamma Bambona ingrassa più di dieci chili”. La madre “vera”, la violinista, la massaia impossibile, la malemata, non c'è più, ma è stata incorporata:

[...]  
il corpo nel suo corpo piange e geme  
lei si allarga a ospitarlo, obbedisce

non si capacita, tuttavia, si chiede  
come da dove cos'è successo quando

La poesia che interpreta e essenzializza l'esperienza chiude il libro, così come ne aveva segnato l'inizio, sigillando la simmetria di un perfetto cristallo. Chi ha fissato per sempre quelle immagini non è però né Bambina né Bambona: è Franca Rovigatti, la limpida artista che con gesto sicuro ha spezzato il mare di ghiaccio, ha trasformato l'esperienza oggettivandola indelebilmente.

Bianca Tarozzi



**Eugenia Scarzanella, *Isabel e la sua ombra. Dall'Argentina degli anni Trenta all'Italia occupata dai nazisti*, Pellegrini, Cosenza 2023, pp. 118.**

Il libro *Isabel e la sua ombra* si dedica a esplorare la vita di Isabel de Obligado, una donna di cui si sa molto poco e che sembra aver vissuto mille vite. Isabel è nata in Svizzera, si è trasferita a Parigi, si è sposata con un argentino ed è andata a vivere a Buenos Aires. Ha avuto una figlia, è tornata in Europa, ha divorziato e ha vissuto in Italia durante la Seconda guerra mondiale, per tornare a vivere a Buenos Aires al suo termine. La sua è stata una vita piena e complicata, vissuta in diversi continenti. Soprattutto, è stata una vita che non ha lasciato molte tracce per essere ricostruita: Isabel aveva scritto un suo *memoir*, ma il manoscritto è stato perso e non è mai stato pubblicato. Eugenia Scarzanella fa, allora, un lavoro di ricostruzione di una vita che è stata soprattutto raccontata da altri, cercando di mettere a fuoco lei, una donna complessa e delle mille sfumature.

Il libro è diviso in tre capitoli che sono anche tre momenti importanti della sua esistenza. Il primo capitolo racconta dieci anni della vita di Isabel, da quando conosce suo marito a Parigi nel 1929 a quando lui parte nel 1939. Suo marito era un argentino ricco e colto, mentre Eliza Ester Kuhn – il vero nome di Isabel – lavorava come istituttrice dei bambini della famiglia di suo fratello. Dieci anni dopo, il capitolo finisce con lui che parte con la figlia da una Europa che sta per entrare nella guerra e Isabel che resta. Il secondo capitolo ricostruisce la vita di Isabel negli anni della guerra, quando abita nel nord d'Italia, nella val di Zoldo, e svolge un ruolo importante contro il nazismo e il fascismo, tanto in qualità di spia britannica quanto attraverso il contributo alla lotta di resistenza antifascista. Il terzo e ultimo capitolo racconta la vita di Isabel dal 1950 al 2001, cioè da quando torna a Buenos Aires, dove abiterà fino alla fine della sua vita.

È difficile capire come mai nessuno abbia tentato prima di scrivere la storia di Isabel, mettendo a fuoco lei e la sua storia. Eugenia Scarzanella, nell'introduzione del libro, scrive che "Isabel è stata sempre una figura calata in avvenimenti che avevano altri, generalmente uomini, come attori principali" (p. 9). Aggiunge anche un altro dato importante, ed è che Isabel è stata sempre raccontata da altri che l'hanno caratterizzata in modo semplicistico e negativo: a volte l'hanno descritta come una arrampicatrice sociale per essersi sposata con un uomo dell'élite; altre volte come una madre degenera per aver abbandonato sua figlia piccola e in altri casi come una donna ambiziosa ed egocentrica. Eugenia Scarzanella mette in luce un'altra versione di Isabel, quella che proviene dalla memoria della gente di Zoldo. Per loro lei è stata una donna coraggiosa e autorevole, capace di imporsi ai tedeschi ma anche a una frazione dei partigiani, evitando la morte e la distruzione del posto e della sua gente. È una memoria collettiva, frutto dei racconti della gente della valle, trasmessa ai figli e nipoti, quella che Eugenia Scarzanella, con molto acume, ha raccolto ed elaborato in questo libro.

Il libro è un importante contributo all'interno di una nuova corrente storiografica chiamata nuova storia diplomatica, che indaga i complessi ma spesso invisibili ruoli delle donne nella storia delle relazioni internazionali. Più specificamente, studia l'azione di spose o figlie di diplomatici e il loro ruolo, non ufficiale ma impor-

tante, nei rapporti tra paesi. Anche se Isabel non rientra alla lettera in questa casistica, dato che suo marito non aveva formalmente un incarico diplomatico (era uno scrittore e poeta), la sua storia condivide con quella di queste donne non solo il fatto di aver avuto un ruolo importante nella politica internazionale, ma anche di non aver lasciato tracce scritte del suo lavoro e per questo essere stata poco studiata dagli storici. Il libro combina in modo armonioso l'analisi dei contesti storici e geografici con l'agire della protagonista, riuscendo a dimostrare come con i suoi interventi Isabel sia riuscita ad influire e a cambiare un certo percorso storico. Questo approccio richiede una speciale attenzione alla *agency* femminile, ma anche al ruolo della contingenza e della casualità nella storia.

Per ricostruire la storia della vita di Isabel, Eugenia Scarzanella mette in gioco la sua conoscenza dei diversi contesti politici, economici e culturali coinvolti, che le permette di muoversi agevolmente tra l'Argentina degli anni 30, l'Europa della Seconda Guerra e il dopoguerra argentino. Questa ricostruzione richiede anche un intenso lavoro d'archivio, con fonti che vanno da stampa e riviste, passando per interviste o ricostruzioni di vita fatte dai discendenti di Isabel, fino all'esplorazione di una gran varietà di archivi come, per esempio, l'Archivio Comune di Val di Zoldo, l'Archivio Apostolico Romano e l'Archivio di Stato di Belluno, tra gli altri. Il pubblico interessato alle storie delle donne ma anche alla storia della resistenza partigiana e alla storia dell'America del Sud troverà in questo libro tutte queste storie intrecciate nella vita di Isabel de Obligado.

Cecilia Tassounian

**Luce Fabbri, *Critica dei totalitarismi*, a cura di Lorenzo Pezzica, nota introduttiva di Goffredo Fofi, prefazione di Lorenzo Pezzica, elèuthera, Milano 2023, pp. 208.**

Possiamo sicuramente considerare Luce Fabbri (1908-2000) una delle più importanti esponenti del pensiero libertario del secolo scorso. Autrice prolifica, intellettuale colta e raffinata, Luce Fabbri pubblicò nel corso della sua lunga vita numerosi libri e articoli di teoria politica, critica letteraria, poesia, storia<sup>1</sup>. Quest'ultima la disciplina che per lunghi anni insegnò a Montevideo, la città dove il padre Luigi e la madre Bianca Sbriccoli, esuli antifascisti in fuga dall'Europa, scelsero di vivere a partire dal 1929, dopo che Luigi era stato espulso dalla Francia e dal Belgio su pressione del governo fascista<sup>2</sup>. Acuta e attenta osservatrice delle vicende politiche europee in anni decisivi per le sorti del vecchio continente, Luce Fabbri fu soprattutto una appassionata della politica. Lei, erede illustre di una così importante tradizione anarchica: il padre Luigi era, infatti, un esponente e intellettuale anarchico di primissimo piano, amico personale di Errico Malatesta. A Montevideo fondò l'importante rivista "Studi Sociali", di cui la figlia assunse la direzione alla sua morte, nel 1935.

Anche dopo la fine del secondo conflitto mondiale, Luce scelse di restare nella capitale uruguaiana, dedicando pagine intense di analisi politica su quella e su molte altre testate anarchiche. Sempre dalla sua posizione di anarchica secondo la tradizione malatestiana. Lei, "nata anarchica", riconobbe sempre, infatti, nell'anarchismo "uno schema di lettura della realtà", come scrive Lorenzo Pezzica nella prefazione alla raccolta di suoi scritti intitolata *Critica dei totalitarismi* e pubblicata dalla casa editrice elèuthera, con una nota introduttiva di Goffredo Fofi e la curatela dello stesso Pezzica<sup>3</sup>. L'antologia comprende due articoli – *Bisogna dirlo* (1937) e *Il totalitarismo fra le due guerre* (1945), entrambi pubblicati sulla rivista "Studi Sociali" – e due volumi: *L'anti-comunismo, l'anti-militarismo e la pace e Sotto la minaccia totalitaria, democrazia, liberalismo, socialismo, anarchismo*, pubblicato il primo a Montevideo nel 1949 e il secondo a Napoli nel 1955.

Soprattutto a partire dagli anni '30, Luce Fabbri dedicò lunghe riflessioni al tema del totalitarismo; in anni – quelli che precedettero l'invasione italiana dell'Etiopia e la Guerra civile spagnola – che videro il dispiegarsi di un intenso dibattito negli ambienti antifascisti, compresi quelli dell'emigrazione italiana. Il fascismo e l'avvento del nazismo in Germania stimolarono, infatti, come noto, un acceso dibattito nelle forze d'opposizione ricostituitesi all'estero, e anche Montevideo, per quanto periferica, diede il suo contributo grazie anche alla penna di Luce Fabbri. L'ascesa al potere di Hitler aveva confermato la dimensione europea del

<sup>1</sup> Sulla vita di Luce Fabbri si veda fra gli altri di Margareth Rago, *Tra la storia e la libertà. Luce Fabbri e l'anarchismo contemporaneo*, Zero in Condotta Edizioni, 2008.

<sup>2</sup> A partire dal 1949 Luce Fabbri iniziò a lavorare come docente di Letteratura italiana presso la Universidad de la República (incarico che mantenne fino al 1991, con una interruzione dovuta al golpe militare del 1973).

<sup>3</sup> Lorenzo Pezzica, *Contro il totalitarismo: perché leggere il pensiero di Luce Fabbri, Prefazione*, in Luce Fabbri, *Critica dei totalitarismi*, a cura di Lorenzo Pezzica, elèuthera, Milano 2023, p. 9.

fenomeno fascista – già nel 1921 Luigi Fabbri aveva descritto il fenomeno come non unicamente italiano – ma anche rafforzato l’urgenza di una lotta antifascista di carattere continentale. Gli scritti di Luce Fabbri sul totalitarismo mostrano quanto a fondo il concetto fosse penetrato nell’analisi politica degli esuli antifascisti; lei affrontava la questione in dialogo con le tradizioni del pensiero anarchico ma apportando tratti di originalità grazie alla “propria visione della politica e della Storia” e alla sua “partecipazione attiva alla Storia”<sup>4</sup>. Eppure, come sottolinea Pezzica nella sua accurata prefazione, il pensiero di Luce Fabbri è rimasto a lungo nell’ombra. Motivo in più per plaudere a questa nuova pubblicazione di scritti.

Alla morte del padre, come si è detto, Luce assunse la direzione di “Studi Sociali”, che venne pubblicata a Montevideo dal 1930 al 1946<sup>5</sup>. Fin dalla sua fondazione, la rivista avviò un intenso dibattito non solo con gli ambienti anarchici e antifascisti del Río de la Plata ma anche con gli esuli antifascisti italiani. Grazie al prestigio personale e alla caratura intellettuale di Luigi, “Studi Sociali” si inserì pienamente nella rete internazionale dell’esilio italiano antifascista. Alla rivista collaborarono intellettuali e militanti di primo piano, come Errico Malatesta (1853-1932) – amico e maestro di Luigi e Luce Fabbri – e Nello Garavini (1899-1985), quest’ultimo dal suo esilio brasiliano. Sul numero speciale a lui dedicato, Luce ricordava così il padre Luigi:

Credo che questa fosse una delle caratteristiche più notevoli di mio padre: la coerenza straordinaria tra le sue idee e il suo comportamento in famiglia. Ha sempre ritenuto che uno dei primi doveri di un anarchico sia quello di essere anarchico in famiglia, cioè il realizzare i propri principi nell’ambito ristretto della famiglia che è già una prima creazione. Noi non abbiamo mai sentito da lui una parola autoritaria. Quando ci diceva di non fare qualcosa, lo diceva sempre in forma di consiglio, e sempre aggiungeva: “pensaci, devi convincerti; non ti chiedo ubbidienza, ti chiedo di riflettere”<sup>6</sup>.

Oltre a dirigere “Studi Sociali”, Luce fu co-direttrice di “Socialismo e Libertà” (1943), la rivista del movimento omonimo, editata in spagnolo, francese e italiano. Legato all’esilio europeo antifascista, il movimento “Socialismo y Libertad” si configurava come “un espacio antitotalitario que vinculó a socialistas, liberales, republicanos y anarquistas de México, Argentina, Chile y Uruguay en la común preocupación política sobre la discusión del destino de Europa”<sup>7</sup>. Il centro più dinamico fu il Messico (dove veniva pubblicata la rivista “Mundo”) ma da Montevideo Luce riuscì a dirigere la sezione italiana insieme all’anarchico Torquato Gobbi, antico collaboratore del padre. Pur riuscendo a pubblicare solo sei numeri della rivista, l’attività della sezione italiana testimoniava la centralità che il tema antitotalitario aveva assunto nella riflessione anarchica e antifascista. Pur “saldamente anco-

<sup>4</sup> Goffredo Fofi, *Nota introduttiva*, in Luce Fabbri, *Critica dei totalitarismi*, op. cit., p. 8.

<sup>5</sup> Dal 1939 al 1941, Luce Fabbri non riuscì a pubblicare tutti i numeri di “Studi Sociali”, Ricardo Pasolini, *Lecturas desde el exilio: Luce Fabbri y la interpretación del totalitarismo europeo*, “Revista de Historia y Geografía”, n. 45, 2021, p. 34.

<sup>6</sup> Intervista a Luce Fabbri, a cura di Gianpiero Landi, pubblicata sulla rivista anarchica «A», n. 95 (ottobre 1981).

<sup>7</sup> Pasolini, *Lecturas desde el exilio: Luce Fabbri y la interpretación del totalitarismo europeo*, op. cit., p. 37.

rata alla tradizione dell'anarchismo"<sup>8</sup>, la riflessione anarchica di Luce Fabbri intese anche riscoprire i legami di questo con il liberalismo, nel suo senso più profondo in favore della libertà individuale. In Luce Fabbri la "classe operaia" era molto meno presente dell'"individuo", la cui libertà doveva essere il fine di ogni azione politica. Da qui la sua vicinanza al pensiero di Carlo Rosselli, figura di spicco del gruppo "Giustizia e Libertà", con cui sia Luigi sia Luce intrattennero un interessante confronto, pure con profonde divergenze.

L'interesse per il fenomeno del fascismo segnò tutta la lunga parabola esistenziale e intellettuale di Luce: un interesse cominciato nel 1934 con la pubblicazione del libro *Camisas Negras*, pubblicato dalla casa editrice anarchica argentina Nervio e in cui l'autrice fa un bilancio dell'esperienza fascista in Italia. Così scrisse nel 1937 sulle pagine di "Studi Sociali": "La progressiva convergenza fra il bolscevismo e il fascismo è quindi un fenomeno naturale, destinato ad accentuarsi a misura che si consolida in Russia lo Stato autocratico contro le naturali tendenze rivoluzionarie delle masse"<sup>9</sup>. Ma se è vero che le parole andavano soppesate e, come nel caso di "fascismo", pronunciate solo "nei casi estremi"<sup>10</sup>, nell'articolo Fabbri spiega la scelta di pronunciarla "applicandola ad altri che non siano i servi delle dittature italiana e tedesca"<sup>11</sup>. In un articolo del febbraio 1941, intitolato *Il cadavere e il mostro*, del 1941, Luce esprimeva la sua lettura del fascismo e del comunismo come fenomeni totalitari, riflessione ripresa e ampliata nell'importante articolo *Il totalitarismo fra le due guerre* (1945), ripubblicato nell'antologia curata da Pezzica. Nell'articolo del 1945 fu possibile per Luce Fabbri ampliare la riflessione sui fascismi alla luce di molti eventi, fra cui la sconfitta repubblicana in Spagna e la complicità delle potenze europee in quella sconfitta, prima fra tutte quella del regime sovietico, definito nell'articolo come una "degenerazione totalitaria" della rivoluzione: "Il totalitarismo è la controrivoluzione, *a posteriori* in Russia, preventiva negli altri paesi"<sup>12</sup>. Nell'articolo Fabbri descrive la genesi del fascismo italiano e il suo carattere di "reazione anti-socialista"<sup>13</sup> – [il fascismo] "non nacque contro la democrazia francese o l'impero inglese; nacque contro il popolo italiano e fu alimentato dalla paura del socialismo"<sup>14</sup>, scrive –; si sofferma sulla sconfitta della rivoluzione in Spagna, sulla firma del patto russo-tedesco e lo scoppio della guerra. Se per molti di "Giustizia e Libertà" il patto tedesco-sovietico aveva rappresentato la morte dell'Urss come riferimento rivoluzionario, per Luce il patto non era altro che una continuità di processi in cui il comunismo esaltava il mito del proletariato, ormai ridotto a strumento dell'ingranaggio statale sovietico. Lei lo aveva già scritto

<sup>8</sup> Lorenzo Pezzica, *Contro il totalitarismo : perché leggere il pensiero di Luce Fabbri*, Prefazione, in Luce Fabbri, *Critica dei totalitarismi*, op. cit., p. 9.

<sup>9</sup> Luce Fabbri, *Bisogna dirlo*, "Studi Sociali", II serie, n. 6, 20 settembre 1937, in Ead., *Critica dei totalitarismi*, op. cit., pp. 30-31.

<sup>10</sup> *Ivi*, p. 37.

<sup>11</sup> *Ivi*, p. 38.

<sup>12</sup> Luce Fabbri, *Il totalitarismo fra le due guerre*, "Studi Sociali", III serie, n. 4, 1945, in Ead., *Critica dei totalitarismi*, op. cit., p. 44.

<sup>13</sup> *Ivi*, p. 50.

<sup>14</sup> *Ivi*, p. 52.

nell'articolo del 1937: "L'organizzazione del regime rivoluzionario prende la forma di una dittatura"<sup>15</sup>. E se ancora nel 1937 gli esiti erano aperti, ora, nel 1945, Luce Fabbri analizzava, sul terreno di prova della sconfitta repubblicana in Spagna, tutte le contraddizioni del regime sovietico, descritto come "il lupo in veste di pastore"<sup>16</sup>.

D'altra parte, non era ancora finita la guerra spagnola e già era in gestazione il patto russo-tedesco che, quando scoppiò come una bomba, segnò il principio dell'invasione della Polonia e della seconda guerra mondiale; prezzo terribile che i popoli stanno pagando ora per non aver sconfitto prima il nazifascismo per mezzo di un aiuto ampio, totale, rivoluzionario, alla Spagna anti-fascista<sup>17</sup>.

Nel 1946 venne fondata in Italia la rivista "Volontà", diretta da Giovanna Caleffi Berneri (vedova di Camillo Berneri, assassinato a Barcellona nel 1937), con cui Luce iniziò a collaborare da subito. Gli articoli che pubblicò sulla rivista tra il 1946 e il 1960 sono incentrati ancora una volta sul tema del totalitarismo. Lo scenario complesso descritto nell'articolo del 1945 assunse un carattere ancora più cupo quando, nel 1948, venne ripubblicato *Il totalitarismo fra le due guerre* sotto forma di opuscolo. La sconfitta del nazismo in Germania non aveva portato a una soluzione in senso libertario. Ovunque lo stato si faceva totale.

La seconda guerra mondiale, che si aprì con la rivoluzione spagnola (da cui chi aveva occhi per vedere poté imparare molte cose), ha portato a maturazione questo processo di semplificazione. Gli ultimi vent'anni hanno dimostrato ciò che prima intravedeva solo una minoranza insignificante: che il capitalismo di Stato, fatalmente totalitario, è molto più lontano dal vero socialismo di quanto lo fosse l'antico capitalismo privato [...]<sup>18</sup>.

In *L'anti-comunismo, l'anti-militarismo e la pace*, Luce Fabbri si occupò del problema dell'imperialismo e della guerra, quest'ultima descritta come "fatalità del totalitarismo e del capitalismo"<sup>19</sup>. Per tutta la vita l'intellettuale anarchica si manterrà su posizioni fermamente contrarie alla guerra: "La guerra uccide la rivoluzione. Così è successo per tutte le rivoluzioni del passato. La guerra è sempre un fatto antilibertario, di per se stessa, perché crea la necessità di un'organizzazione in un certo senso totalitaria. Un clima di libertà non è un clima di guerra"<sup>20</sup>.

Penso che la violenza sia eminentemente autoritaria, che generi sempre autorità, che anche quando è in certo modo una reazione obbligata, o quando è una violenza di ribellione, degeneri facilissimamente in autorità. Penso che la rivoluzione meno violenta è quella meno autoritaria. Quanto più si crea prima della rivoluzione, tanto meno violenta sarà la rivoluzione, per il fatto che già si sono create le condizioni del mondo nuovo anticipatamente; e quanto meno

<sup>15</sup> Luce Fabbri, *Bisogna dirlo*, op. cit., p. 31.

<sup>16</sup> *Ivi*, p. 39.

<sup>17</sup> Luce Fabbri, *Il totalitarismo fra le due guerre*, op. cit., p. 74. Su Luce Fabbri e la Spagna si veda anche di Rosa Maria Grillo, *La Spagna di Luce Fabbri, tra Storia e Utopia*, in María de las Nieves Muñiz Muñiz, Jordi Gracia (a cura di), *Italia/Spagna, cultura e ideologia dal 1939 alla transizione*, Bulzoni, Roma 2011, pp. 307-326.

<sup>18</sup> Luce Fabbri, *L'anti-comunismo, l'anti-militarismo e la pace* (1949), in Ead., *Critica dei totalitarismi*, op. cit., p. 89.

<sup>19</sup> *Ivi*, p. 129.

<sup>20</sup> Intervista a Luce Fabbri, a cura di Gianpiero Landi, op. cit.

violenta è la rivoluzione, tanto meno autoritario sarà il suo sbocco, e più facile una vittoria nel nostro senso. Tutto questo l'ho sempre pensato<sup>21</sup>.

L'unico possibile antidoto contro il totalitarismo rimase sempre per Luce Fabbri l'anarchismo, "presenza attiva e inquietante"<sup>22</sup> che sola poteva garantire la difesa della libertà contro il potere totalitario. "Il socialismo anti-totalitario è l'unica speranza di vita di fronte alla minaccia imminente", scriveva nel 1949<sup>23</sup>.

Non si evita la guerra se non combattendo; la stessa non-violenza può essere una forma di combattimento, e l'India l'ha dimostrato, ma purché non sia fine a sé stessa. Anche la creazione pacifica, l'organizzazione delle molecole di un mondo nuovo, è un combattimento, purché si sappia che queste molecole non saranno vitali se non saranno difese contro la stretta mortale che minaccia di distruggere l'umanità<sup>24</sup>.

In conclusione, la densa antologia pubblicata per i tipi éléuthera ci permette di ritrovare il pensiero di Luce Fabbri, ampio quanto profondo grazie alle intuizioni di una pensatrice colta e partecipe del suo tempo, in anni complessi e tragici della storia europea.

Francesca Casafina

---

<sup>21</sup> *Ibidem*.

<sup>22</sup> *Ibidem*.

<sup>23</sup> Luce Fabbri, *L'anti-comunismo, l'anti-militarismo e la pace*, op. cit., p. 141.

<sup>24</sup> *Ivi*, p. 143.

**Isabella Adinolfi, Lucetta Scaraffia (a cura di), *La natura nel pensiero femminile del Novecento, il melangolo, Genova 2023, pp. 193.***

Quale il pregio di un coro di voci femminili sul multiforme manifestarsi del mondo naturale? Il legame tra donna e natura, come osservano Isabella Adinolfi e Lucetta Scaraffia nella *Prefazione* al volume che raccoglie e presenta l'eredità pratica e intellettuale di alcune grandi pensatrici del secolo scorso, sembra sancito, in primo luogo, dalla facoltà generatrice che pertiene all'una e all'altra, da un comune destino che, inalienabile, introduce entrambe al mistero del dare la vita. La donna è natura, ovvero, vulnerabilità della materia e delle passioni, l'uomo, invece, così ha insegnato la tradizione, è cultura, ovvero, risolutezza dello spirito e della ragione: che ciascuno, dunque, si occupi di ciò che è, in altri termini, che si muova entro il territorio cui appartiene. Ma è forse questo il motivo per cui dare ascolto, interessandosi di natura, al contributo del femminile? È forse unicamente in virtù del loro essere *natura naturans* che, per nominarne soltanto alcune, Rosa Luxemburg, Simone Weil e Cristina Campo hanno qualcosa da dire in merito a quel che attorno a loro nasce, cresce e fa ritorno al suolo per poi rinascere, inesorabilmente, in un nuovo ciclo di vita e di morte? Quella che emerge fin dalle prime, accattivanti pagine del volume collettaneo uscito per i tipi de Il melangolo, per affermarsi con una vibrante e non di meno tenera incisività intervento dopo intervento, relatrice dopo relatrice, è un'esperienza del mondo naturale, applicabile anche a quello umano che del medesimo è parte, che può definirsi inedita a ragione del suo carattere femminile, un'esperienza che ad approccio immediato sembra determinata soltanto biologicamente ma che, se approfondita, si dimostra essenzialmente storica nelle sue premesse politiche e culturali. Esclusa da sempre dai vertici della scala creaturale prima ancora che sociale, la quale, dai tempi della creazione, regola i rapporti tra gli abitanti umani e non umani della terra nei termini della superiorità e dell'inferiorità, la donna, per opera dell'uomo, ha vissuto una condizione di marginalità al pari degli animali e dell'universo creato, e tuttavia, a differenza di questi, l'ha vissuta con coscienza, come un essere pensante capace di trasformare l'accadere in oggetto di riflessione. Il duplice ruolo di vittima e spettatrice dell'empio spettacolo della dominazione maschile sui frutti del mondo, allora, rivela un inatteso quanto paradossale vantaggio che viene a configurarsi come un punto di vista privilegiato, uno sguardo incondizionato sulla tragedia della mancata convivenza tra uomo e natura e sulle dinamiche di potere imputabili di tale mancanza; l'esperienza femminile, insomma, estranea alla logica del dominio che contraddistingue quella della controparte, restituisce la prova di ciò che sta oltre ogni forma di oppressione e di sfruttamento e, soprattutto, oltre ogni forma di servilismo nei confronti delle proprie bramosie di controllo e di possesso. Umiliata come quella sorella e madre terra popolata di innumerevoli e uniche creature, dalla gardenia dai petali irregolari descritta da Colette ai gatti di Elsa Morante, la donna, immutabilmente costretta nel corpo nonostante il mutare della storia, ha non di meno sperimentato la libertà propria a quegli esseri che, non disponendo di nulla, nulla hanno da perdere, da temere, per cui combattere, ed è a partire da tale libertà che ha costruito e vissuto la propria relazione con l'altro, nello specifico, con la natura. Le



voci che si susseguono nel volume curato da Adinolfi e Scaraffia, dirette da studiose altrettanto acute ed eleganti, esprimono, dunque, il sentire dei margini, quel sentire precluso a chi si è fatto centro del mondo, e ancora, testimoniano la visione della realtà concreta, che di pagina in pagina si scopre perfetta nelle sue imperfezioni, contro l'affanno di quel mortale, l'uomo inteso come maschio, che, dimenticatosi di essere tale, è divenuto preda della sua stessa immaginazione, della sua stessa illusoria pretesa di intervenire, per modificarlo a proprio beneficio o per crearlo *ex novo*, su quel mondo che a lui sopravvivrà. Le riflessioni presentate nel testo scaturiscono da vite e personalità diverse tra loro, così come diverse sono le vicende che hanno avvicinato le protagoniste alla natura e alla scrittura e le destinazioni di ciascuna: si pensi, tra le altre, alla taciuta affinità di Luxemburg con i *Salmi*, all'esperienza personale e inaccessibile della poesia simbolista di Zinaida N. Gippius, l'equivalente, in lei, della preghiera, al cristianesimo mistico di Anna Maria Ortese, che trova espressione, in *Alonso e i visionari*, nel cosiddetto Vangelo del puma, oppure alla comunione con il flusso vitale universale di cui si fa portavoce Mary Webb. Al termine della raccolta, tuttavia, è un'impressione di unità a farsi largo nel lettore e, in particolare, la sensazione di trovarsi al cospetto di un nucleo di verità comune alle molteplici concezioni della natura nonché alle diverse modalità di interazione con essa incontrate. Ad accordare alcune delle più ammirabili penne del secolo scorso è quella che potremmo definire una morale del rimpicciolimento, ovvero l'invito, per l'uomo, a entrare in relazione con l'altro, e in questo caso con il mondo naturale, orizzontalmente, da creatura a creatura, rifiutando qualsivoglia gerarchia tra esseri parimenti finiti e qualsivoglia rapporto che non sia quello della custodia o, per meglio dire, della cura. Contro alla volontà di potenza maschile che ha consegnato alla modernità un mondo in agonia, il coro di voci di donne a cui il volume è dedicato si esprime così: fatti da parte, uomo, e osserva il creato di cui sei parte, il creato che non deve a te la sua esistenza, fino a quando non giungerai a conoscerne l'ordine e la bellezza e, allora, ad amarlo così come è, ovvero, così come è necessario che sia. Non è sinonimo di idillio l'idea di natura restituita dai dieci contributi che compongono il testo, al contrario, non di rado, rivela la propria indifferenza all'umano destino, la necessità dalla quale è attraversata: ne è consapevole Etty Hillesum, circondata dall'aridità che si staglia attorno al campo di smistamento di Westerbork, e con lei, oltreoceano, Sylvia Plath, che sperimenta appartenenza ed estraneità, connessione e distanza, nei confronti di una natura che è insieme di luci e di ombre. Nel loro animo, tuttavia, così come in quello delle altre figure menzionate, non vi sono contrarietà né reazione malevola, poiché sono sentimenti, questi, che inquinano l'animo di coloro i quali pretendono un occhio di riguardo per l'uomo all'interno dell'universo creato e, ancora, di coloro i quali si approcciano a quest'ultimo nella duplice modalità del possesso e dello sfruttamento. Unendosi al coro di voci di donne giunto a noi dal Novecento, il gruppo di autrici del volume, con una sensibilità non minore del rigore filosofico che le contraddistingue, mette in scena un vero e proprio rovesciamento della suddetta modalità di interazione con la natura e ne indica l'alternativa, ovvero, una relazione etica e sostenibile con quel mondo che, oggi più che allora, chiede all'uomo di abbandonare le sue velleità di architetto e di padrone. È la solitudine di Rosa Luxemburg tra i compagni di rivoluzione, messa a tema da Lucetta Scaraffia,

a rendere conto dello scarto tra le visioni femminile e maschile anche a parità di vivacità politica: laddove la seconda si volge a un mondo che ha da venire, o per meglio dire, da essere costruito per mano dell'uomo, la prima guarda a quel mondo che già c'è e che, se osservato dalla giusta prospettiva, permette a ciascuno di trovare "sempre qualche motivo di sereno buonumore"<sup>1</sup> e di sentirsi, come Rosa, "ineffabilmente felice"<sup>2</sup> dinnanzi a una piccola coccinella riconosciuta come simile a sé. Libera dalla volontà di dominio e, anzi, aperta a "questa cieca, questa temeraria fiducia"<sup>3</sup> e a "una stupenda, inesorabile rassegnazione"<sup>4</sup> è anche l'esperienza del mondo di Cristina Campo, che in virtù della sua "spirituale devozione al mistero di ciò che esiste"<sup>5</sup> si accosta a quest'ultimo con una disposizione d'animo pronta all'ascolto e alla rivelazione; il suo sguardo sul mondo, che Maria Concetta Sala, nella sua relazione, definisce "atterrito e tenero"<sup>6</sup>, coglie tanto l'incanto quanto l'orrore della bellezza della natura senza con ciò perdere la fede nella possibilità che il miracolo, in essa, venga a compiersi sempre e dovunque. A chiamare l'uomo a un ridimensionamento del sé, inoltre, è il pensiero in divenire di Simone Weil, ricostruito, nel volume, da Isabella Adinolfi. Dietro la necessità della natura, per il mistico, ecco l'ordine, e dietro l'ordine Dio: portando come modello gli evangelici gigli del campo e uccelli del cielo, quello della filosofa francese è un invito a obbedire liberamente all'imparzialità del creato, all'ordine divino che non accorda preferenza alcuna nemmeno all'uomo, e a conoscere, in tale obbedienza, un sentimento di amore. Non è forse libero quell'essere che, scegliendo di obbedire, si sottrae all'esercizio della forza? Nel campo di Westerbork, Etty Hillesum coglie la medesima verità nelle parole di quel vecchio che andava chiedendo quale fosse il dietro del filo spinato, se quello abitato dai detenuti o quello abitato dalle guardie. Con la reclusione, osserva Anna Foa, l'esperienza della natura, nella studentessa olandese, trova spazio nell'interiorità, in quel "gran sole interiore"<sup>7</sup>, in quei "larghi fiumi [...] e grandi montagne"<sup>8</sup> capaci di contrapporsi all'aridità naturale e spirituale del campo, e ancora, nel ricordo del rapporto diretto con essa che torna a farsi vivo, fino alla commozione, al cospetto di un arcobaleno, di una nuvola, al cospetto di quel cielo che si aprirà sopra di lei fino alla fine. È l'intervento di Loredana Bolzan, poi, a restituire la prossimità sensoriale e sensuale con il mondo naturale vissuta da Colette, la sua passione per l'alba e, in generale, per ciò che nasce, vivida testimo-

<sup>1</sup> Rosa Luxemburg, *Lettere contro la guerra*, a cura di Anna Bisceglie, Prospettiva Edizioni, Roma 2004, p. 78.

<sup>2</sup> *Ivi*, p. 79.

<sup>3</sup> Cristina Campo, *Lettere a Mita*, Adelphi, Milano 1999, p. 256 (8 maggio 1972).

<sup>4</sup> *Ivi*.

<sup>5</sup> Idem, *Gli imperdonabili*, nel volume eponimo, Adelphi, Milano 1987, p. 83.

<sup>6</sup> Maria Concetta Sala, *Il sentimento della natura negli scritti in prosa di Cristina Campo*, in *La natura nel pensiero femminile del Novecento*, a cura di Isabella Adinolfi, Lucetta Scaraffia, il melangolo, Genova 2023, p. 179.

<sup>7</sup> Etty Hillesum, *Lettere 1941-1943*, trad. it. di Chiara Passanti, Tina Montone, Ada Vigliani, Adelphi, Milano 2013, p. 51 (fine dicembre 1942).

<sup>8</sup> Idem, *Diario 1941-1943*, trad. it. di Chiara Passanti, Tina Montone, Ada Vigliani, Adelphi, Milano 2013, p. 792 (9 ottobre 1942).

nianza di una purezza perduta, e la sua condanna dell'infelice opera dell'uomo, quell'essere che rompe un equilibrio a tratti spietato e non di meno perfetto, necessario in tutto a eccezione della di lui presenza. Nella produzione letteraria di Mary Webb, alla quale sono dedicate alcune delle pagine più suggestive della raccolta per opera di Bruna Bianchi, gli effetti dell'azione dell'uomo su quella terra da lei amata fino alla fusione panteistica prendono vita nelle forme di oppressione che attraversano le sue trame. Così come Mary, Hazel, la protagonista di *Tornata alla terra*, conosce "una parentela così stretta con gli alberi, una simpatia intuitiva con le foglie e i fiori, che pareva non scorresse nelle sue vene il lento sangue umano, ma una linfa leggera"<sup>9</sup>: eccola divenire un tutt'uno con Foxy, una volpe indifesa, e fremere per la sofferenza del creato, eccola, infine, incarnazione dell'anima della terra, dividerne non solo il respiro ma anche la sorte, quel destino di morte inevitabile conseguenza della dominazione patriarcale. È nella riflessione di Anna Maria Ortese, ancora, che la condivisione del respiro del mondo diviene il cuore di un nuovo Vangelo, il tratto distintivo di un cristianesimo mistico che supera la gerarchia biblica che colloca l'uomo al di sopra delle altre creature; come osserva Wanda Tommasi, a determinare il rapporto di Ortese con la realtà naturale è "una pietas squisitamente femminile"<sup>10</sup>, unione di compassione e partecipazione al dolore dell'universo tutto, poiché "tutto il mondo respira, non solo l'uomo. [...] Tutto respira, e tutto ha il diritto di respirare"<sup>11</sup>. Il superamento dell'antropocentrismo a favore di uno spazio comune in cui le specie e, in particolare, quelle umana e animale vengano a confondersi caratterizza buona parte dell'opera letteraria di Elsa Morante: è alla numerosa presenza e al significato degli animali all'interno dei suoi romanzi, sia come termini di paragone in similitudini e metafore sia come personaggi protagonisti della narrazione, che guarda la riflessione di Ricciarda Ricorda. Se la figura di Edoardo, in *Menzogna e sortilegio*, si configura come "un uguale e un fratello di ciascun essere terrestre"<sup>12</sup>, quella di Manuel, in *Aracoeli*, non soltanto rassomiglia bensì si trasforma in una vera e propria "animalessa (pecora, mucca, rondine, cagna) che proteggeva il suo cucciolo dall'orrore della società umana"<sup>13</sup>. Ma non è solo agli animali che rivolge la sua attenzione l'autrice de *La Storia*: è nei "giardini innumerevoli del mondo"<sup>14</sup> che si aprono all'uomo dopo la cacciata dall'Eden che, forse, si nasconde il "frutto segreto"<sup>15</sup> che egli non ha ancora trovato e che, conclude Morante, lo renderebbe uguale a una divinità. A richiamare al mondo reale, contro le interpretazioni che la vedono esule in un altrove al confine tra la pazzia e l'interiorità, è anche Sylvia Plath. La sua relazione con la natura si nutre di immedesimazione e contrasto, di connessione al di là della distanza e resa

<sup>9</sup> Mary Webb, *Tornata alla terra*, trad. it. di Corrado Alvaro, Elliot, Roma 2012, p. 185.

<sup>10</sup> Wanda Tommasi, "Tutto il mondo respira". Anna Maria Ortese, in *La natura nel pensiero femminile del Novecento*, cit., p. 164.

<sup>11</sup> Anna Maria Ortese, *Corpo celeste*, Adelphi, Milano 1997, p. 121.

<sup>12</sup> Elsa Morante, *Menzogna e sortilegio*, in *Opere*, a cura di Carlo Cecchi, Cesare Garboli, vol. I, Mondadori, Milano 1988, p. 852.

<sup>13</sup> Elsa Morante, *Aracoeli*, in *Opere*, vol. II, cit., p. 1152.

<sup>14</sup> *Ivi*, p. 1289.

<sup>15</sup> *Ibidem*.

al cospetto della stessa e, ancora, è tanto creativa quanto distruttiva; motivo di sofferenza, tra gli altri, lo evidenzia Laura Boella nel suo contributo, è “la distanza linguistica e percettiva con il non umano”<sup>16</sup>, quella differenza comunicata dall’olmo nell’omonima poesia. In quello che si dimostra essere un difficile equilibrio, Plath, infine, giunge alla fusione, ma che tipo di fusione è quella con l’alterità? In altri termini, per riprendere la riflessione di Boella, è possibile l’empatia con il “vivente non-umano”<sup>17</sup>? Se condizione dell’ascolto, come insegnato dalla poetessa statunitense, è la distinzione rispetto a ciò che ha da essere ascoltato, vi è speranza, forse, anche per l’uomo nei confronti di quella natura della quale è parte e al contempo altro. L’esperienza di Zinaida N. Gippius, infine, è strettamente personale e, con ciò, inaccessibile: il contenuto mistico della sua poesia presentato nell’intervento di Antonella Salomoni prende forma per mezzo di simboli sostanziali, più precisamente, naturali, come quel filo di ragno, che dà il titolo a un suo sonetto, capace di testimoniare l’imperscrutabile, la verità in merito alla semplicità e alla grandezza. Eppure, proprio al cospetto della natura, sulle sponde del lago Svetlojar dove ogni anno giungono pellegrini silenziosi, ecco accordarsi le esperienze dei singoli, ecco compiersi “la comunanza del popolo”<sup>18</sup>: quegli uomini, d’un tratto, seduti l’uno accanto all’altro, cessano di percepire quel che differisce in ciascuno per scoprirsi, sorprendentemente, un solo essere. Ed è così che possiamo immaginare le donne cui è dedicato il volume e, con loro, le interpreti che raccolgono la loro eredità, come quei pellegrini che seduti attorno al lago, ciascuno con il proprio vissuto, la propria sensibilità, la propria lingua, vedono il medesimo, in questo caso, una modalità di interazione tra uomo e natura che, superando la forma gerarchica, inauguri il tempo del vivere con. Un invito, per il lettore, a sedersi accanto a loro e osservare la meraviglia del creato, fonte di incanto non meno che di inquietudine, è offerto dai dipinti di Serena Nono e Nicola Golea inseriti tra le pagine del volume: un nuovo sguardo sulla natura, insomma, è reso possibile, e soprattutto auspicato, fin da subito, prima ancora che la lettura volga al termine.

Anna Collini

---

<sup>16</sup> Laura Boella, *L’esperienza della natura di Sylvia Plath*, in *La natura nel pensiero femminile del Novecento*, cit., p. 188.

<sup>17</sup> *Ivi*, p. 187.

<sup>18</sup> Antonella Salomoni, *Zinaida N. Gippius e la forza della natura*, *ivi*, p. 37.

**Valeria P. Babini, *Montessori prima di Montessori. 1896, la laurea è l'inizio di una rivoluzione con il testo integrale della tesi*, Fefè Editore, Roma 2023, pp. 101.**

Il 19 luglio 1896 all'Università di Roma Maria Montessori discusse la sua tesi di laurea in medicina; era stata seguita da Sante De Sanctis, il padre della nascente neuropsichiatria infantile. Fino ad oggi inedita, e trascritta con precisione filologica dal manoscritto originale da Valeria Paola Babini, la tesi affrontava il tema delle allucinazioni antagonistiche, una tema ancora nuovo per la psichiatria italiana.

Studiosa di storia della psichiatria, di storia delle donne e autrice, insieme a Luisa Lama, di una importante biografia di Maria Montessori (*Una donna nuova. Il femminismo scientifico di Maria Montessori*, Angeli, Milano 2010), Valeria Paola Babini, in un lungo saggio introduttivo (*1896, fine di una storia dolorosa di anatomia al palco di Berlino*) ripercorre, sulla base di fonti archivistiche, le prime fasi della formazione intellettuale e scientifica della pedagogista italiana nel contesto della Roma di fine Ottocento.

Il saggio prende le mosse da una lettera, anch'essa inedita e conservata presso l'archivio dell'Associazione Internazionale Montessori di Amsterdam, che Maria Montessori, immediatamente dopo la discussione della tesi, inviò a un'amica, Clara. Nella lettera, senza data e senza firma, forse una malacopia e forse mai spedita, sente il bisogno di confessarsi, di riandare con la mente alle difficoltà che aveva dovuto superare, a partire dalla prima lezione di anatomia che segnò il suo ingresso nella professione medica e che, passo dopo passo, l'avrebbe portata alla pedagogia. Scrivendo all'amica di cui ben poco conosciamo, Maria ricorda il senso di smarrimento, paura e raccapriccio che la colse nella sala di anatomia alla vista della esposizione di "miseri resti" umani, di scheletri di "ladri", "parricidi", "assassini". "Dio mio [...], che cosa ho fatto per soffrire così? Perché io sola in mezzo a tutta questa morte?" (p. 13). Quelle visioni, pensò, erano "troppo crude e violente" per una donna. Fu l'idea di essere una creatura fragile e inadatta alla professione che aveva scelto, un'idea che si era andata rafforzando proprio in quegli anni nelle discipline che Maria avrebbe poi abbracciato, la psichiatria e l'antropologia, a rivelarsi l'ostacolo interiore più difficile da superare. E mentre pensava di rinunciare, sentì in sé "una fede interna profonda" e si fece strada una consapevolezza nuova:

[che] tutte quelle "prediche" che le erano state fatte prima della decisione di iscriversi a medicina, [...] tutte quelle considerazioni sulla fragilità e l'inutilità sociale delle mediche – "non fanno nulla, nessuno le chiama; ce ne sono quattro in Italia; e non guadagnano altro che l'antipatia universale" – non [erano] altro che l'espressione di una cultura che [voleva] circoscrivere ogni aspirazione femminile dentro un unico obiettivo: "farsi amare dagli uomini" (p. 27).

A sorreggerla nella decisione di perseguire la sua strada sarà la volontà di sfidare le convinzioni che opprimevano la vita delle donne e la determinazione a far parte di quel mondo scientifico che tanto avrebbe potuto fare per il benessere delle classi disagiate, delle persone più fragili, in particolare dei bambini e delle bambine. Anche le esperienze in ambito scientifico prima della laurea furono probabilmente determinanti nell'incoraggiarla. Maria Montessori aveva lavorato come assi-

stente volontaria presso il manicomio di Santa Maria della Pietà e presso la Clinica psichiatrica di Roma dove iniziò a collaborare con Sante De Sanctis e dove il titolare della cattedra di neuropatologia, Ezio Sciamanna, le chiese di relazionare su alcuni casi di bambini deboli di mente con i quali aveva fatto le sue prime esperienze pedagogiche.

In quei mesi, inoltre, iniziò la sua riflessione e il suo attivismo femminista. Nel marzo si era unita all'Associazione femminile di Roma guidata da Rosa Mary Amadori, redattrice capo dal 1895 della rivista "Vita femminile". L'inaugurazione dell'Associazione romana coincise con le proteste delle donne a Roma, Milano e Torino contro la guerra d'Africa e per Maria Montessori fu il primo incontro con i temi della pace, che saranno centrali nella sua visione pedagogica. Poche settimane dopo la laurea, come delegata dell'Associazione, si recò a Berlino al Congresso Internazionale delle Donne dove presentò due relazioni: una sulle associazioni femministe in Italia, in cui affrontò le questioni dell'analfabetismo e quelle legate alla guerra d'Africa, e l'altra sulla parità salariale tra operai e operaie.

Per partecipare al Congresso di Berlino, Maria Montessori aveva rinunciato a presenziare a quello della Società Freniatria Italiana che si tenne a Firenze dal 4 al 9 ottobre 1896, ma la sua affermazione in ambito scientifico era ormai avviata. All'inizio del 1897 apparve l'articolo a firma sua e di De Sanctis su "Il Policlinico" dal titolo *Sulle cosiddette allucinazioni antagonistiche*, il tema della sua tesi.

Nella tesi, *Contributo clinico allo studio delle allucinazioni a contenuto antagonistico*, dopo aver collocato il suo lavoro nel dibattito psichiatrico del tempo, Maria Montessori aveva confutato la teoria dello "sdoppiamento dell'Io".

Le allucinazioni antagonistiche, scriveva nelle conclusioni della tesi, sono molto frequenti negli alienati – esse influenzano più o meno notevolmente il delirio; ma di rado conducono a un vero sdoppiamento dell'Io (p. 96).

Lo confermava l'analisi accurata di venti casi clinici (nove ricoverati e undici ricoverate). Fu tra i letti del manicomio, infatti, che Maria Montessori iniziò ad affinare quella capacità di osservazione che sarà così importante nella sua pratica e nella sua visione pedagogica.

Ricostruendo una fase cruciale della formazione intellettuale di Maria Montessori e cogliendo l'intreccio tra femminismo, pacifismo, pedagogia e medicina nel suo pensiero, il libro di Valeria Paola Babini arricchisce il panorama degli studi in tutti questi campi.

Bruna Bianchi