

1.

# POTERE E POTENZIALITÀ DEL FEMMINISMO ECOLOGICO

*Karen J. Warren*

KAREN J. WARREN è stata professoressa di Filosofia al Macalester College di St. Paul, in Minnesota. Ha pubblicato numerosi articoli, libri e antologie sul pensiero filosofico ecofemminista. Ha curato, tra l'altro, *Ecofeminism: Women, Culture, Nature* (1997), *Ecological Feminist Philosophies* (1996) ed *Ecological Feminism* (1994). È autrice di *Ecofeminist Philosophy: A Western Perspective on What It Is and Why It Matters* (2000) e *An Unconventional History of Western Philosophy: Conversations Between Men and Women Philosophers* (2009). Il saggio qui proposto è spesso utilizzato per introdurre e inquadrare l'intero pensiero ecofemminista: in esso l'autrice identifica alcuni concetti chiave dell'ecofemminismo in generale e dell'etica ecofemminista in particolare. L'articolo è apparso per la prima volta in lingua originale all'interno della rivista *Environmental Ethics*, Vol. 12, n. 3 (1990), pp. 125-146. Una prima versione italiana del testo, tradotto da Roberto Peverelli, è invece inclusa in R. Peverelli (a cura di), *Valori selvaggi. L'etica ambientale nella filosofia americana e australiana*, Milano, Medusa, 2005, pp. 243-286. Tale saggio è stato revisionato e riadattato da Adele Tiengo appositamente per questa raccolta. Si ringraziano il curatore del volume e la casa editrice Medusa per avere gentilmente concesso di riprodurre e rivisitare parzialmente il testo.

## 1.1. INTRODUZIONE

L'attenzione per il femminismo ecologico (ecofemminismo) è diventata notevole in tempi recenti, come un'alternativa al femminismo e all'etica ambientale<sup>1</sup>. Da quando Françoise d'Eaubonne ha introdotto il termine eco-

---

<sup>1</sup> La letteratura esplicitamente ecologista e femminista include lavori contrassegnati da una grande varietà di prospettive e riferimenti teorici. Ecco alcuni titoli: L. Caldecott, S. Leland (eds.), *Reclaim the Earth: Women Speak Out for Life on Earth*, London, The Women's Press, 1983; J. Cheney, 'Eco-feminism and Deep Ecology', in *Environmental Ethics*, Vol. 9 (1987), pp. 115-145; A. Collard, J. Contrucci, *Rape of the Wild: Man's Violence Against Animals and the Earth*, Bloomington, IN,

femminismo nel 1974 per portare l'attenzione sulla possibilità per le donne di realizzare una vera e propria rivoluzione ecologica<sup>2</sup>, il termine è stato utilizzato in modi molto variegati. Per come impiego il termine in questo scritto, il femminismo ecologico è la posizione che sostiene l'esistenza di importanti connessioni – storiche, esperienziali, simboliche, teoriche – tra

---

Indiana University Press, 1988; K. Davies, 'Historical Associations: Women and the Natural World', in *Women & Environments*, Vol. 9, n. 2 (1987), pp. 4-6; S. Doubiago, 'Deeper than Deep Ecology: Men Must Become Feminists', in *The New Catalyst Quality*, Vol. 10 (1987/88), pp. 10-11; B. Easlea, *Science and Sexual Oppression: Patriarchy's Confrontation with Women and Nature*, London, Weidenfeld & Nicholson, 1981; E.O. Gray, *Green Paradise Lost*, Wellesley, MA, Roundtable Press, 1979; S. Griffin, *Women and Nature: The Roaring Inside Her*, San Francisco, Harper & Row, 1978; J.L. Griscom, 'On Healing the Nature/History Split in Feminist Thought', in *Heresies # 13: Feminism and Ecology*, Vol. 4, n. 1 (1981), pp. 4-9; Y. King, 'The Ecology of Feminism and the Feminism of Ecology', in J. Plant (ed.), *Healing Our Wounds: The Power of Ecological Feminism*, Boston, MA, New Society Publisher, 1989, pp. 18-28; Id., 'The Eco-Feminist Imperative', in L. Caldecott, S. Leland (eds.), *Reclaim the Earth*, cit., pp. 12-16; Id., 'Feminism and the Revolt of Nature', in *Heresies # 13: Feminism and Ecology*, Vol. 4, n. 1 (1981), pp. 12-16; Id., 'What Is Ecofeminism', in *The Nation*, 12/12/1987; M. Kheel, 'Animal Liberation Is a Feminist Issue', in *The New Catalyst Quality*, Vol. 10 (1987/88), pp. 8-9; C. Merchant, *The Death of Nature: Women, Ecology and the Scientific Revolution*, San Francisco, Harper & Row, 1980; P. Murphy (ed.), 'Feminism, Ecology, and the Future of the Humanities', in *Studies in the Humanities*, Vol. 15, n. 2 (1988); A. Peterson, C. Merchant, '«Peace with the Earth»: Women and the Environmental Movement in Sweden', in *Women's Studies International Forum*, Vol. 9, n. 5-6 (1986), pp. 465-479; J. Plant, 'Searching for Common Ground. Ecofeminism and Bioregionalism', in *The New Catalyst Quality*, Vol. 10 (1987/88), pp. 6-7; Id. (ed.), *Healing Our Wounds*, cit.; V. Plumwood, 'Ecofeminism: An Overview and Discussion of Positions and Arguments', in *Australasian Journal of Philosophy*, n. 64, Supplement (June 1986), pp. 120-137; R. Radford Reuther, *New Women / New Earth: Sexist Ideologies & Human Liberation*, New York, Seabury Press, 1975; K. Sale, 'Ecofeminism – A New Perspective', in *The Nation*, 26/09/1987; A.K. Salleh, 'Deeper than Deep Ecology: The Eco-Feminist Connection', in *Environmental Ethics*, Vol. 6 (1984), pp. 339-345; Id., 'Epistemology and the Metaphors of Production: An Eco-Feminist Reading of Critical Theory', in *Studies in the Humanities*, Vol. 15 (1988), pp. 130-139; V. Shiva, *Staying Alive: Women, Ecology and Development*, London, Zed Books, 1988; C. Spretnak, 'Ecofeminism: Our Roots and Flowering', in *The Elmswood Newsletter* (1988); K.J. Warren, 'Feminism and Ecology: Making Connections', in *Environmental Ethics*, Vol. 9 (1987), pp. 3-21; Id., 'Toward an Ecofeminist Ethic', in *Studies in the Humanities*, Vol. 15 (1988), pp. 140-156; M. Wyman, 'Explorations of Ecofeminism', in *Women & Environments*, Vol. 9, n. 2 (1987), pp. 6-7; I. Young, '«Feminism and Ecology» and «Women and Life on Earth: Eco-Feminism in the 80's»', in *Environmental Ethics*, Vol. 5 (1983), pp. 173-180; M. Zimmerman, 'Feminism, Deep Ecology, and Environmental Ethics', in *Environmental Ethics*, Vol. 9 (1987), pp. 21-44.

<sup>2</sup> F. d'Eaubonne, *Le Féminisme ou la Mort*, Paris, Pierre Horay, 1974, pp. 213-252.

il dominio imposto alle donne e il dominio imposto alla natura, connessioni la cui comprensione è cruciale tanto per il femminismo che per l'etica ambientale. A mio parere, l'ecofemminismo promette di rivelarsi *una struttura teorica originale, necessaria tanto per ripensare il femminismo, quanto per sviluppare un'etica ambientale che prenda sul serio le connessioni tra donne e natura e il dominio loro imposto*. Procederò discutendo la natura di un'etica delle donne e i modi in cui l'ecofemminismo offre un'etica femminista e ambientalista. In conclusione, sosterrò che qualsiasi teoria femminista e qualsiasi etica ambientale che non assumano in modo serio, come un proprio tema di riflessione, le due dominazioni gemelle, strettamente connesse, cui sono sottoposte donne e natura, sono nel migliore dei casi incomplete, nel peggiore del tutto inadeguate.

## 1.2. FEMMINISMO, FEMMINISMO ECOLOGICO E CORNICI CONCETTUALI

Qualunque cosa sia d'altro, il femminismo è quanto meno il movimento che mira a porre termine all'oppressione sessista. La realizzazione di questo obiettivo implica l'eliminazione di tutti i fattori che contribuiscono alla continua e sistematica dominazione e subordinazione delle donne. Mentre sono in disaccordo sulla natura di questa condizione di subordinazione, e su quali possano essere le soluzioni, tutte le femministe concordano sull'esistenza di un'oppressione sessista, sul fatto che sia sbagliata e sul fatto che debba essere abolita.

Una 'questione femminista' è qualsiasi questione che contribuisca in qualche modo a una migliore comprensione della condizione di oppressione delle donne. Uguaglianza dei diritti, salari paragonabili per lavori paragonabili, produzione degli alimenti sono temi d'interesse femminista se e quando una loro comprensione contribuisca a una migliore comprensione del continuo sfruttamento e soggiogamento delle donne. Trasportare acqua e cercare legna per il fuoco sono temi femministi se e quando il fatto che le donne siano le prime responsabili di questi compiti contribuisce a escluderle dalla piena partecipazione ai processi di decisione, dalla produzione del reddito, dalle posizioni di alto profilo occupate dagli uomini. Quello che conta come un tema femminista, allora, dipende largamente dal contesto, e in particolare dalle condizioni storiche e materiali delle vite delle donne.

Il degrado e lo sfruttamento ambientali sono temi femministi in quanto una loro comprensione contribuisce a una comprensione dell'oppressione

delle donne. In India, per esempio, tanto la deforestazione che la piantumazione di foreste di eucalipto per scopi commerciali sono temi femministi, in quanto la perdita delle foreste originarie e di molteplici specie arboree ha colpito drasticamente la capacità delle donne delle campagne indiane di assicurare alle famiglie i mezzi di sussistenza. Le foreste native dell'India forniscono una grande varietà di alberi utili per l'alimentazione, il combustibile, il foraggio, gli utensili di casa, le tinture, le medicine e tante altre risorse che contribuiscono al reddito delle famiglie, mentre le foreste designate a monoculture non forniscono nulla di tutto ciò<sup>3</sup>. Sebbene questo non sia il tema delle presenti pagine, uno sguardo all'impatto globale del degrado ambientale sulla vita delle donne suggerisce tutta una serie di importanti ragioni per cui il degrado dell'ambiente è un tema femminista.

Filosofi e filosofe femministe affermano che alcuni dei più importanti temi femministi sono concettuali: questi temi riguardano il modo in cui sono concettualizzate alcune nozioni fondamentali della filosofia, come ragione e razionalità, etica, che cosa significhi essere umani. L'ecofemminismo estende questa attenzione filosofica femminista alla natura. Per comprendere questo punto, proviamo a considerare la natura come una cornice concettuale.

Una *cornice concettuale* (*conceptual framework*) è un insieme di credenze *fondamentali*, valori, modi di pensare, assunti che danno forma al modo di vedere se stessi e il proprio mondo e lo riflettono. È una lente costruita socialmente attraverso cui percepiamo noi stessi e gli altri. È influenzata da fattori come il genere, la razza, la classe sociale, l'età, gli orientamenti affettivi, la nazionalità e le credenze religiose.

Alcune cornici concettuali sono oppressive. Una cornice concettuale è *oppressiva* quando spiega, giustifica, conserva relazioni di dominio e di subordinazione. Ed è *patriarcale* quando spiega, giustifica e conserva la subordinazione delle donne agli uomini.

Ho sostenuto in altro luogo che sono tre le caratteristiche significative di una cornice concettuale oppressiva: (1) privilegia un pensiero che procede per gerarchie di valore, cioè un pensiero che distribuisce gli elementi della realtà lungo una linea 'alto-basso' e che attribuisce valori, status, prestigio più elevati a ciò che sta 'in alto' piuttosto che a ciò che sta 'in basso', (2) pone dualismi di valore, ossia contrappone coppie di concetti visti come opposti (piuttosto che complementari) ed esclusivi (piuttosto che inclusivi), e attribuisce un valore (uno status, un prestigio) più alto a un termine piuttosto che all'altro (penso, per esempio, ai dualismi in cui valore o status più elevati sono attribuiti a ciò che storicamente è stato indicato come 'mente', 'ragione', 'maschile', contrapposti a 'corpo', 'emozione', 'femminile'); e (3)

---

<sup>3</sup> Discuto questo punto nel mio 'Toward an Ecofeminist Ethic', cit.

sviluppa una logica del dominio, ossia una struttura dell'argomentazione che conduce a una giustificazione delle forme di subordinazione<sup>4</sup>.

La terza caratteristica è la più rilevante. Una logica del dominio non è solo una struttura logica. Implica anche un sistema di valori sostanziali, dal momento che è indispensabile una premessa etica per concedere o approvare in quanto 'giusta' la subordinazione di ciò che è subordinato. Questa giustificazione, tipicamente, è fondata in riferimento ad alcune caratteristiche (per esempio la razionalità) proprie della figura dominante (il maschio) e assenti nella figura subordinata (la donna).

Al contrario di quanto molte femministe ed ecofemministe hanno affermato o suggerito, il pensare secondo gerarchie di valore potrebbe non essere *intrinsecamente* problematico, in contesti che non siano segnati da condizioni di oppressione. Pensare in modo gerarchico è importante nella vita di tutti i giorni per classificare dati, mettere a confronto informazioni, organizzare materiali. Tassonomie (per esempio di piante) e nomenclatura biologica sembrano richiedere una *qualche* forma di 'pensiero gerarchico'. Anche il 'pensare secondo gerarchie di valori' potrebbe essere quasi accettabile in alcuni contesti. Si potrebbe dire lo stesso dei 'dualismi di valore' in contesti non oppressivi. Per esempio, supponiamo sia vero che ciò che è unico di noi esseri umani sia la nostra consapevole capacità di riformare radicalmente i nostri ambienti sociali, le società in cui viviamo, come suggerisce Murray Bookchin<sup>5</sup>. Allora, si potrebbe dire in modo certamente vero che gli esseri umani sono meglio attrezzati per riformare radicalmente il proprio ambiente rispetto a rocce o piante – un modo di esprimersi che pone gerarchie di valore.

Il problema, quindi, non sta semplicemente *nel fatto* che siano impiegati modi di pensare 'secondo gerarchie di valori' o 'dualismi di valore', ma *nel modo* in cui questi stili di pensiero sono stati utilizzati *all'interno di cornici concettuali oppressive* per dimostrare inferiorità e giustificare subordinazioni<sup>6</sup>. È la logica del dominio, *congiunta con* questi due stili di

---

<sup>4</sup> La spiegazione proposta in queste pagine è una revisione di quella proposta tempo fa in 'Feminism and Ecology: Making Connections', cit. Ho modificato la spiegazione, parlando di cornici concettuali 'oppressive' anziché 'patriarcali', in modo da lasciare aperta la possibilità dell'esistenza di cornici concettuali patriarcali (per esempio, in culture diverse da quella occidentale) che *non* siano fondate su dualismi di valore.

<sup>5</sup> M. Bookchin, 'Social Ecology Versus «Deep Ecology»', in *Green Perspectives: Newsletter of the Green Program Project*, n. 4-5 (1987), p. 9.

<sup>6</sup> È possibile che nelle società occidentali contemporanee, che sono completamente strutturate dalle categorie di genere, razza, classe, ecc., semplicemente non esista alcun modo di pensare 'secondo gerarchie di valore' che non funzioni in un contesto oppressivo. Qui lascio questa questione aperta.

pensiero, a ‘giustificare’ condizioni di subordinazione. Ed è la logica del dominio, allora, ad assolvere un ruolo fondamentale nella spiegazione della natura delle cornici concettuali oppressive.

Dal punto di vista dell’ecofemminismo, questa conclusione è importante almeno per tre ragioni. La prima è che senza il supporto di una logica del dominio, una descrizione di somiglianze e differenze sarebbe soltanto questo – una descrizione di somiglianze e differenze. Prendiamo in considerazione quest’affermazione: «Gli esseri umani differiscono da piante e rocce per il fatto che possono, a differenza di queste ultime, riformare consapevolmente e radicalmente le comunità in cui vivono; gli esseri umani sono simili a piante e rocce in quanto sono, come loro, membri di una comunità ecologica». Per quanto gli esseri umani siano in questo modo riconosciuti ‘migliori’ di piante e rocce rispetto all’abilità di trasformare in modo consapevole e radicale le proprie comunità, *da questo riconoscimento* non si ricava alcuna distinzione *moralmente rilevante* tra esseri umani ed enti non-umani, né un argomento che giustifichi il dominio su piante e rocce da parte degli esseri umani. Per giungere a *queste* conclusioni è necessario aggiungere almeno due potenti assunti, e cioè le premesse (A2) e (A4) nell’argomento A che segue:

- (A1) Gli esseri umani, a differenza di piante e rocce, hanno la capacità di cambiare in modo cosciente e radicale la comunità in cui vivono.
- (A2) Qualunque cosa abbia la capacità di cambiare in modo cosciente e radicale la comunità in cui vive è moralmente superiore a qualunque cosa sia priva di questa capacità.
- (A3) Dunque, gli esseri umani sono moralmente superiori a piante e rocce.
- (A4) Per ogni X e Y, se X è moralmente superiore a Y, X è moralmente giustificato a subordinare a sé Y.
- (A5) Dunque, gli esseri umani sono moralmente giustificati a subordinare a sé piante e rocce.

Senza i due assunti, che *gli esseri umani sono moralmente superiori* agli enti non-umani (almeno ad alcuni), (A2), e che *la superiorità giustifica la subordinazione*, (A4), tutto ciò che si ha in mano, in realtà, è che esistono alcune differenze tra gli esseri umani e alcuni enti non-umani. Questo è vero *anche se* questa differenza è posta in termini di superiorità. Allora, è la logica del dominio, quella sottesa a (A4), la linea essenziale nella discussione ecofemminista dei rapporti di oppressione.

La seconda ragione. Le filosofe ecofemministe sostengono che, almeno nelle società occidentali, la cornice concettuale oppressiva che autorizza la doppia dominazione gemella delle donne e della natura è una cornice patriarcale, caratterizzata da tutti e tre gli aspetti propri di qualunque altra cornice concettuale oppressiva. Molte ecofemministe af-

fermano che, storicamente, almeno all'interno della cultura occidentale dominante, una cornice concettuale patriarcale ha sorretto il seguente argomento B:

- (B1) Le donne sono identificate con la natura e con il regno della fisicità; gli uomini sono identificati con l'‘umano’ e con il regno del mentale.
- (B2) Qualsiasi cosa sia identificata con la natura e con il regno della fisicità è inferiore a (‘sta sotto a’) qualsiasi cosa sia identificata con l'‘umano’ e con il regno del mentale; o, viceversa, il secondo è superiore al (‘sta sopra al’) primo.
- (B3) Dunque, le donne sono inferiori (‘stanno sotto’) agli uomini; o, viceversa, gli uomini sono superiori (‘stanno sopra’) alle donne.
- (B4) Per ogni X e Y, se X è superiore a Y, X è giustificato a subordinare a sé Y.
- (B5) Dunque, gli uomini sono giustificati a subordinare a sé le donne.

Se fondato, l'argomento B dimostra la legittimità del *patriarcato*, in altre parole la conclusione posta con (B5) che la sistematica dominazione degli uomini sulle donne sia giustificata. Secondo le filosofe ecofemministe, però, (B5) potrebbe essere giustificata solo alla luce dei tre aspetti, indicati sopra, propri di una cornice concettuale oppressiva: il pensare per gerarchie di valori è sotteso alla premessa (B2); il dualismo di mentale e fisico in (B1) e l'inferiorità del fisico rispetto al mentale posta in (B2) sono esempi di dualismo dei valori; la premessa (B4), allo stesso modo di (A4) nell'argomento A, introduce nell'argomento la logica del dominio. Quindi, secondo le ecofemministe, dal momento che una cornice concettuale oppressiva e patriarcale ha storicamente svolto la funzione, almeno all'interno della cultura dominante in Occidente, di autorizzare le due dominazioni gemelle sulle donne e sul mondo naturale (argomento B), tanto l'argomento B quanto la cornice concettuale patriarcale, da cui proviene, dovrebbero essere respinti.

Naturalmente, quanto precede non ci consente di identificare quali premesse di B siano false. Qual è lo status delle premesse (B1) e (B2)? Secondo la maggior parte delle femministe, anche se non tutte, (B1) è stata assunta e difesa all'interno della tradizione filosofica e intellettuale dell'Occidente; lo stesso vale per (B2), secondo molte ecofemministe<sup>7</sup>. In quanto

---

<sup>7</sup> Molte femministe sostengono la tesi che la tradizione filosofica occidentale avrebbe assunto come vere le proposizioni (B1) e (B2) all'interno di una più ampia discussione dei concetti di ragione, razionalità e scienza. Si veda a questo proposito N. Tuana, K.J. Warren, 'Reason, Rationality and Gender', in *Newsletter on Feminism and Philosophy*, Special Issue, Vol. 88, n. 2 (1989), pp. 17-71. Tra le ecofemministe che sostengono la tesi che (B2) è stata assunta come vera all'interno della tradizione filosofica dominante in Occidente figurano Gray, Griffin, Merchant e Ruether. Per una discussione dei loro argomenti si veda V. Plumwood, 'Ecofeminism: An Overview

tali, è possibile asserire con queste femministe, come un fatto storico, che la tradizione filosofica dell'Occidente ha assunto la verità di (B1) e (B2). Le ecofemministe, peraltro, negano (B2), non la sottoscrivono. Inoltre, ansiose di negare qualsiasi identificazione storica delle donne con la natura, molte ecofemministe negano (B1) quando non sia usata semplicemente per asserire che cosa è stato assunto e difeso come verità all'interno della cultura patriarcale – per esempio, quando sia usata per affermare che realmente le donne sono identificate con il regno della fisicità, con il mondo naturale<sup>8</sup>. Così, da una prospettiva ecofemminista, (B1) e (B2) sono in realtà viste come affermazioni problematiche, per quanto storicamente approvate: sono problematiche precisamente per il modo con cui hanno funzionato storicamente all'interno della cultura patriarcale per ratificare la dominazione sulle donne e sulla natura.

Quello su cui *tutte* le ecofemministe concordano, allora, è il modo in cui la *logica del dominio* ha funzionato all'interno del patriarcato per sorreggere e giustificare le dominazioni gemelle sulle donne e sulla natura<sup>9</sup>. Dal momento che *tutte* le femministe (e non solo le ecofemministe) si oppongono al patriarcato, ossia alla conclusione (B5), tutte le femministe (incluse le ecofemministe) devono opporsi almeno alla logica del dominio, ossia alla premessa (B4), su cui l'argomento B si fonda – qualunque sia il valore di verità di (B1) e (B2) *al di fuori* del contesto del patriarcato.

Il fatto che *tutte* le femministe debbano opporsi alla logica del dominio mostra l'ampiezza e la profondità della critica ecofemminista di B: non si tratta solo di una critica delle tre premesse su cui riposa l'argomento in favore della dominazione sulle donne e sulla natura; si tratta, più in generale, di una critica della cornice concettuale patriarcale, ossia di quella cornice concettuale oppressiva che colloca gli uomini 'al di sopra' delle donne, che adduce come prove alcuni caratteri per cui le donne sarebbero moralmente inferiori agli uomini, e utilizza queste differenze addotte per giustificare la subordinazione delle donne. Perciò, l'ecofemminismo è necessario a qualsiasi critica femminista del patriarcato, e quindi al femminismo (un punto su cui tornerò più tardi).

---

and Discussion of Positions and Arguments', cit. Sebbene concordi sul fatto che le connessioni storiche esistenti tra il dominio sulle donne e quello sulla natura siano di cruciale importanza, non tratterò qui di questo argomento.

<sup>8</sup> Le ecofemministe che negano (B1) spesso rilevano sotteso a questa affermazione una sorta di determinismo biologico, se non uno stereotipo. Per una discussione sulla divisione tra autrici che fanno propria (B1) e autrici che la negano, si veda J.L. Griscom, 'On Healing the Nature/History Split in Feminist Thought', cit.

<sup>9</sup> In queste pagine non faccio alcun tentativo di difendere la verità storica di tali premesse.

La terza ragione, infine. L'ecofemminismo chiarisce per quali ragioni una logica del dominio, e qualsiasi cornice concettuale che la origini, devono essere abolite, allo scopo sia di rendere possibile un sensato concetto di differenza che non alimenti rapporti di dominio, sia di impedire che il femminismo diventi un movimento 'di aiuto' basato fondamentalmente su esperienze condivise. Nella società contemporanea, non c'è nessuna 'voce della donna', nessuno che sia *semplicemente* una *donna* (o un *essere umano*); ogni donna (ogni essere umano) è una donna (un essere umano) appartenente a una razza, classe sociale, di una certa età, con i propri orientamenti affettivi e sessuali, il proprio stato coniugale, il proprio retroterra regionale o nazionale, e così via. Poiché non vi sono 'esperienze monolitiche' che tutte le donne condividono, il femminismo deve essere un 'movimento di solidarietà' basato su credenze e interessi condivisi piuttosto che un movimento fondato sulla condivisione di un'esperienza identica e unificante, su esperienze di vittimizzazione condivise<sup>10</sup>. Con le parole di Maria Lugones, «l'unità – che non deve essere confusa con la solidarietà – si mostra concettualmente legata alla dominazione»<sup>11</sup>.

L'ecofemminismo insiste nel sottolineare che il tipo di logica del dominio usato per giustificare la dominazione sugli esseri umani attraverso il riferimento al genere, alla razza o all'etnia, all'appartenenza di classe, è utilizzato anche per giustificare la dominazione sulla natura. Poiché eliminare una logica del dominio è parte della critica femminista – che sia critica del patriarcato, della cultura e della supremazia bianca, dell'imperialismo – le ecofemministe insistono nel ribadire che l'attenzione per il *naturismo*, ossia per la dominazione e oppressione della natura non-umana, è realmente parte integrante di qualsiasi movimento femminista solidale che si proponga di porre termine all'oppressione sessista e alla logica del dominio che ne è il fondamento concettuale.

### 1.3. L'ECOFEMMINISMO RIPENSA IL FEMMINISMO

La discussione, finora, ha messo a fuoco alcuni tra gli aspetti concettuali oppressivi del patriarcato. Per come io la impiego, l'espressione 'la logica del femminismo tradizionale' fa riferimento all'identificazione delle radici concettuali dell'oppressione sessista, almeno nelle società occidentali, in una cornice concettuale patriarcale e oppressiva caratterizzata da una logica del

---

<sup>10</sup> Si veda, per esempio, B. Hooks, *Feminist Theory: From Margin to Center*, Boston, MA, South End Press, 1984, pp. 51-52.

<sup>11</sup> M. Lugones, 'Playfulness, «World-Travelling», and Loving Perception', in *Hypatia*, Vol. 2, n. 2 (1987), pp. 3-19, qui p. 3.

dominio. Nella misura in cui altri sistemi di oppressione (per esempio, razzismo, classismo, altre discriminazioni fondate sull'età o sulle abitudini sessuali) sono ugualmente sostenuti a un livello concettuale dalla stessa logica, il richiamo alla logica del femminismo tradizionale porta infine a collocare su questo terreno le connessioni concettuali fondamentali che intercorrono tra *tutti* i sistemi di oppressione. In questo modo, il femminismo spiega a un livello *concettuale* per quali ragioni lo sradicamento dell'oppressione sessista richieda lo sradicamento delle altre forme di oppressione<sup>12</sup>. È attraverso la chiarificazione di questa connessione concettuale tra differenti sistemi di oppressione che un movimento nato per porre termine all'oppressione sessista – tradizionalmente, il terreno privilegiato della teoria e della pratica femministe – giunge infine a ripensare il femminismo trasformandolo in *un movimento impegnato a porre fine a tutte le forme di oppressione*.

Supponiamo che ci sia accordo sull'ipotesi che la logica del femminismo tradizionale di per sé richieda l'ampliamento dell'orizzonte del femminismo, tanto da includere altri sistemi sociali di dominazione (per esempio, razzismo e classismo). Che cosa giustifica l'inclusione tra questi della natura? Perché la logica del femminismo tradizionale deve portare a includere il 'naturismo', la dominazione e oppressione della natura non-umana, tra gli 'ismi' che il femminismo deve affrontare e combattere? La giustificazione concettuale di quest'inclusione dell'ecofemminismo all'interno dell'orizzonte femminista è duplice. Una è già stata suggerita: mostrando le connessioni concettuali che legano le due dominazioni, delle donne e della natura, a una struttura concettuale oppressiva e patriarcale, l'ecofemminismo spiega come e perché il femminismo, concepito come un movimento nato per porre fine all'oppressione sessista, debba ampliare i propri orizzonti e trasformarsi in un movimento impegnato anche a porre fine a quel sistema di dominazione e oppressione che ho denominato 'naturismo'. Questa tesi è resa esplicita dal seguente argomento C:

- (C1) Il femminismo è un movimento che intende porre fine al sessismo.
- (C2) Ma il sessismo è concettualmente collegato al naturismo (attraverso il comune riferimento a una cornice concettuale oppressiva caratterizzata da una logica del dominio).
- (C3) Quindi, il femminismo è (anche) un movimento che intende porre fine al naturismo.

---

<sup>12</sup> A livello *esperienziale*, alcune donne sono 'donne di colore', povere, vecchie, lesbiche, ebreo, portatrici di handicap. Di conseguenza, se il femminismo vuole liberare queste donne, bisogna che ponga fine a tutte quelle forme di discriminazione fondate sulla razza, la classe, l'età, il sesso, l'orientamento religioso o gli handicap, le quali supportano la loro oppressione in quanto nere, latinoamericane, povere, anziane, lesbiche, ebreo e portatrici di handicap.

Poiché, infine, queste connessioni tra sessismo e naturismo sono concettuali, la logica del femminismo tradizionale conduce ad abbracciare il femminismo ecologico<sup>13</sup>.

L'altra giustificazione ha a che fare con i concetti di genere e natura. Le concezioni della natura, proprio come le concezioni di genere, sono costruite socialmente. Naturalmente, l'affermazione che donne e natura sono costruzioni sociali non richiede a nessuno di negare che esistano esseri umani reali, alberi e fiumi reali. Significa semplicemente che *il modo* in cui donne e natura sono concepite è una questione storica e sociale. Queste concezioni variano attraverso le culture e la storia. Di conseguenza, qualsiasi discussione sull'oppressione e dominazione della natura implica il riferimento a forme specifiche, storicamente determinate, di dominazione della natura non-umana da parte degli esseri umani, esattamente come una discussione della dominazione delle donne fa riferimento a forme specifiche, storicamente determinate, di dominazione sociale degli uomini sulle donne. Sebbene io non intenda discutere qui questa questione, una difesa ecofemminista delle connessioni storiche tra le dominazioni sulle donne e sulla natura, delle premesse (B1) e (B2) nell'argomento B, implica l'impegno a mostrare che all'interno del patriarcato la femminilizzazione della natura e la naturalizzazione delle donne hanno avuto un ruolo cruciale nella subordinazione storicamente efficace di entrambe<sup>14</sup>.

Se l'ecofemminismo ha il potenziale per riformulare il femminismo tradizionale in modi che includano il naturismo come un legittimo tema femminista, esso ha anche il potenziale per riformulare l'etica ambientale in modi che possano essere considerati femministi? Io penso di sì. Questo è il tema delle prossime pagine.

---

<sup>13</sup> Questa stessa forma di ragionamento mostra come il femminismo sia anche un movimento volto a porre fine al razzismo, al classismo, all'ageismo (N.d.T.: la discriminazione degli anziani), al sessismo e agli altri 'ismi' fondati su cornici concettuali oppressive caratterizzate da una logica del dominio. Tuttavia, occorre fare una precisazione: l'ecofemminismo *non* è compatibile con tutti i femminismi e gli ambientalisti. Per approfondire questo punto si veda il mio articolo 'Feminism and Ecology: Making Connections', cit. A essere compatibile con l'ecofemminismo è quella caratterizzazione minima del femminismo, accettata da tutte le femministe contemporanee (siano esse liberali, tradizionali, marxiste, radicali, socialiste, di colore o non occidentali), che intende questo come un movimento volto a porre fine al sessismo.

<sup>14</sup> Si vedano, per esempio, E.O. Gray, *Green Paradise Lost*, cit.; S. Griffin, *Women and Nature: The Roaring Inside Her*, cit.; C. Merchant, *The Death of Nature: Women, Ecology and the Scientific Revolution*, cit.; R. Radford Reuther, *New Women / New Earth: Sexist Ideologies & Human Liberation*, cit.

#### 1.4. ARRAMPICANDOSI DALL'ECOFEMMINISMO ALL'ETICA AMBIENTALE

Molte femministe e molte studiose di etica ambientale hanno cominciato a esplorare l'uso della narrazione in prima persona come un modo per sollevare in etica temi filosoficamente pertinenti, spesso persi o lasciati solo sullo sfondo nell'etica filosofica corrente. Per quali motivi? Quali ragioni fanno della narrazione una risorsa significativa per la teoria e la pratica del femminismo e dell'etica ambientale? Anche se l'appello alla narrazione in prima persona è un utile espediente letterario per descrivere esperienze ineffabili o una metodologia legittimata dalle scienze sociali per documentare storie personali e sociali, in che modo e in che misura si rivela uno strumento valido di argomentazione per assumere decisioni morali o costruire modelli teorici? Una via fruttuosa per cominciare a rispondere a queste domande passa attraverso un esempio di narrazione in prima persona.

Prendiamo in considerazione questo racconto in prima persona di un'arrampicata in montagna.

Per la mia prima vera e propria arrampicata su una parete di roccia, scelsi un luogo quasi privato, lontano da altri scalatori o osservatori. Dopo aver studiato la parete, concentrarai tutte le mie energie per arrivare fino in cima. Mi arrampicai con intensa determinazione, approfondendo tutte le forze e le capacità a mia disposizione per portare a termine la sfida. Giunta a metà parete, ero esausta e ansiosa. Non riuscivo a capire cosa dovessi fare dopo – dove mettere le mie mani e i miei piedi. Diventavo sempre più stanca quanto più mi aggrappavo disperatamente alla roccia. Poi feci un movimento. Non funzionò. Caddi. Ero là, penzoloni a mezz'aria sospesa sul fondo di rocce, spaventata ma terribilmente sollevata per il fatto che la corda di sicurezza mi aveva tenuto. Sapevo di essere salva. Gettai uno sguardo su quanto mi restava da scalare. Ero determinata ad arrivare fino in cima. Ritrovate fiducia e concentrazione, terminai la mia arrampicata inerpandomi sino in cima. Nel mio secondo giorno di scalata, mi calai con una corda giù dalla cima del Palisades al Lago Superiore per circa 70 metri, fino a pochi metri di distanza dal livello dell'acqua. Non potevo vedere nessuno – né il mio compagno di cordata, né gli altri scalatori, nessuno. Mi staccai lentamente dalla corda con cui ero scesa e respirai profondamente, per purificarmi. Guardai tutto ciò che c'era attorno a me, davvero, e mi misi in ascolto. Uddii una cacofonia di voci – uccelli, goccioli d'acqua sulla roccia davanti a me, onde che si avvolgevano contro le rocce sotto di me. Chiusi gli occhi e cominciai a sentire la roccia con le mie mani – le fessure e le screpolature, i licheni e i muschi, le sporgenze quasi impercettibili che avrebbero fornito un luogo in cui riposare alle mie dita quando avrei cominciato ad arrampicarmi. In quel momento ero immersa in un bagno di serenità. Cominciai a parlare alla roccia in un modo quasi impercettibile, come una bambina, come se la roccia fosse mia

amica. Sentii un immenso sentimento di gratitudine per quello che mi era stato offerto – una possibilità di conoscere me stessa e la roccia in modo differente, di apprezzare miracoli inattesi come i minuscoli fiori che crescevano in fessure ancora più minuscole sulla superficie rocciosa, di arrivare a conoscere il sentimento di essere *in relazione* con l'ambiente naturale. C'era nell'aria una sensazione inattesa, come se la parete rocciosa ed io fossimo complici in una conversazione silenziosa, strette da una lunga e solida amicizia. Compresi allora che ero giunta a essere interessata a questo dirupo roccioso così differente da me, così impossibile da commuovere e invincibile, indipendente e in apparenza indifferente alla mia presenza. Desideravo essere insieme a quella roccia mentre mi arrampicavo. La determinazione di conquistare la parete rocciosa, di imporle con la forza la mia volontà se n'era andata; volevo semplicemente lavorare in modo rispettoso con la roccia mentre la scalavo. E mentre mi arrampicavo, questo era quello che sentivo. Sentivo che mi prendevo *cura* di quella parete rocciosa e mi sentivo grata che l'arrampicarmi mi fornisse l'opportunità di conoscere lei e me in questo modo nuovo.

Ci sono almeno quattro ragioni per cui il ricorso a un racconto come questo in prima persona è importante per il femminismo e per l'etica ambientale. Prima di tutto, un racconto come questo dà voce a una sensibilità intimamente vissuta, spesso assente nelle dissertazioni della tradizione etica analitica, cioè a una sensibilità in grado di condurci a concepire noi stessi come definiti fondamentalmente dallo 'stare in relazione con' altri, inclusi gli altri non-umani. È un modo di sentire che ci porta a *prendere sul serio le relazioni*. Pertanto, si trova in contrasto con un'impostazione rigorosamente riduzionista, disposta a prendere sul serio le relazioni solo (o in primo luogo) alla luce della natura dei *soggetti* che entrano in queste relazioni (per esempio, solo se gli elementi coinvolti nella relazione sono soggetti morali, detentori di diritti, titolari di interessi, esseri senzienti). Nel racconto, è la relazione tra la donna che si arrampica e la parete rocciosa ad assumere un significato speciale, a divenire luogo di un valore, in aggiunta a qualsiasi status o riconoscimento morale possa toccare alla donna, alla roccia o a qualsiasi altro elemento coinvolto nella relazione<sup>15</sup>.

---

<sup>15</sup> Supponiamo, come penso sia il caso, che condizione necessaria per l'esistenza di una relazione morale sia che almeno una delle parti della relazione sia un'entità morale (qualunque cosa poi questo significhi). Se è così, allora non sarebbe corretto parlare della relazione morale tra la *Gioconda* e la parete a cui è appesa, né di una relazione morale tra un lupo e un alce. Detto questo, rimane irrisolta la questione se *entrambe* le parti di una relazione morale debbano essere entità morali. Quello che voglio sostenere in queste pagine, è che comunque si risolve *questa* questione, il riconoscimento delle relazioni come luoghi in cui si trova un valore significa il riconoscimento di una sorgente di valore differente in modo irriducibile dai valori riconoscibili alle 'entità morali' impegnate in quelle relazioni.

In secondo luogo, un racconto come questo in prima persona dà espressione a una notevole varietà di atteggiamenti e comportamenti etici, spesso sottovalutati o lasciati in sordina nelle concezioni etiche più diffuse in Occidente; per esempio, il racconto mostra bene la differenza di atteggiamento e comportamento nei confronti della parete rocciosa che intercorre in due diverse situazioni, la prima quando si è impegnati a ‘raggiungere la cima’, la seconda quando invece ci si pensa ‘in amicizia’ con la roccia, interessati a prendersene cura<sup>16</sup>. Questi differenti atteggiamenti e comportamenti suggeriscono un contrasto autentico, dal punto di vista etico, tra due differenti tipi di relazione che possono prendere forma tra gli esseri umani, gli scalatori, e la parete rocciosa: l’una da conquistatore, volto a imporre se stesso e la propria volontà alla natura, l’altra, ancora allo stato nascente, ispirata al modello del prendersi-cura. Questo contrasto sorge a partire da esperienze vissute, intimamente sentite, ed è loro fedele.

La differenza tra atteggiamenti e comportamenti di conquista e di cura nei riguardi dell’ambiente naturale fornisce una terza ragione per giustificare l’importanza della narrazione in prima persona nel femminismo e nell’etica ambientale. Fornisce un modo per concepire l’etica e i significati etici come un qualcosa che *emerge da* situazioni particolari in cui si trova coinvolto l’agente morale, invece che come qualcosa di *imposto* su quelle situazioni (per esempio, come deduzioni o applicazioni di alcuni principi o regole astratti e predeterminati). Questa forma della narrazione si concentra sull’importanza della *voce*. Quando a essere messa a fuoco è una molteplicità di *voci* appartenenti a culture differenti, il racconto è in grado di dare espressione a una vasta gamma di atteggiamenti, valori, credenze, comportamenti che potrebbero essere sottovalutati o ridotti al silenzio dall’imposizione di significati o teorie morali. In quanto esito di una riflessione su esperienze intimamente vissute, il racconto in prima persona è in grado di donare all’etica una posizione da cui le argomentazioni etiche possono divenire capaci di assumere dentro di sé, sotto la propria responsabilità, le condizioni storiche, materiali e sociali in cui i soggetti morali si trovano ad agire.

Infine, e per i nostri scopi forse è questo il punto più importante, il ricorso alla narrazione ha un significato dal punto di vista argomentativo. Jim

---

<sup>16</sup> È interessante notare che l’immagine dell’essere amici con la Terra è usata da Barbara McClintock, una studiosa di citogenetica, quando descrive l’importanza per il lavoro dello scienziato di avere un «feeling per gli organismi». Si vedano E. Fox Keller, ‘Women, Science, and Popular Mythology’, in J. Rothschild (ed.), *Machina Ex Dea: Feminist Perspectives on Technology*, New York, Pergamon Press, 1983, pp. 130-146 e Id., *A Feeling for the Organism: The Life and Work of Barbara McClintock*, San Francisco, W.H. Freeman, 1983.

Cheney richiama la nostra attenzione su questo aspetto quando afferma: «[...] contestualizzare una decisione etica, in un certo senso, è proporre un racconto, una storia, da cui emerge che la soluzione proposta per il dilemma etico in questione è la conclusione adatta»<sup>17</sup>. Il racconto ha una sua forza argomentativa, in quanto suggerisce *che cosa vale* come una soluzione appropriata in una determinata situazione etica. Una conclusione morale suggerita dal racconto precedente, per esempio, è che ciò che vale come un giusto atteggiamento morale nei confronti delle montagne e delle pareti rocciose è un atteggiamento di rispetto e di cura (qualunque cosa questo significhi o implichi), non un atteggiamento di dominio e conquista.

In un saggio intitolato 'In and Out of Harm's Way: Arrogance and Love', la filosofa femminista Marilyn Frye propone la distinzione tra due diversi tipi di percezione, la 'arrogante' e la 'amorosa', come un modo per riuscire a comprendere la differenza tra gli atteggiamenti morali della cura e della conquista<sup>18</sup>. Scrive Frye:

L'occhio amoroso è il contrario dell'occhio arrogante.

L'occhio amoroso conosce l'indipendenza dell'altro. È l'occhio di un osservatore che sa che la natura è indifferente. È l'occhio di chi sa che per conoscere ciò che viene osservato, si deve far riferimento ad altro che ai propri personali desideri, interessi, paure, fantasie. Si deve guardare la cosa. Si deve guardare, ascoltare, verificare, porre domande.

L'occhio amoroso presta una certa attenzione alle cose, e questa attenzione può richiedere una disciplina, ma non la negazione di sé. La disciplina è conoscenza di sé, conoscenza dell'ampiezza e dei confini dell'io [...]. In particolare, è questione di diventare capaci di distinguere i propri interessi da quelli degli altri, di sapere dove il proprio io finisce e un altro comincia [...].

L'occhio amoroso non riduce l'oggetto della percezione a qualcosa di commestibile, non tenta di assimilarlo a sé, non lo riduce alla misura del desiderio dell'osservatore, della sua paura o della sua immaginazione, e quindi non deve semplificare. Conosce la complessità dell'altro, sa che l'altro gli presenterà sempre nuovi aspetti da conoscere. Il sapere dell'occhio amoroso è una teoria della complessità della verità [non una teoria della semplicità della verità], e presuppone l'inesauribile interesse dell'Universo.<sup>19</sup>

Secondo Frye, l'occhio amoroso non è invasivo, coercitivo, non annette gli altri a sé, ma un occhio che «conosce la complessità dell'altro, sa che l'altro gli presenterà sempre nuovi aspetti da conoscere».

---

<sup>17</sup> J. Cheney, 'Eco-feminism and Deep Ecology', cit., p. 144.

<sup>18</sup> M. Frye, 'In and Out of Harm's Way: Arrogance and Love', in Id., *The Politics of Reality: Essays in Feminist Theory*, Trumansburg, NY, The Crossing Press, 1983, pp. 66-72.

<sup>19</sup> Ivi, pp. 75-76.

Quando si scala una parete rocciosa con l'atteggiamento di un conquistatore, la si scala con un occhio arrogante. Quando la si scala con un occhio amoroso, costantemente «si deve guardare, ascoltare, verificare, porre domande». Si riconosce che la roccia è molto differente da sé, forse del tutto indifferente alla nostra presenza, e si trova in quella differenza un'occasione di gioia. Si conoscono 'i confini dell'io', il punto in cui l'io, lo scalatore, finisce e comincia la roccia. Non c'è fusione tra i due, ma la *complementarietà* di due enti di cui è riconosciuta la separatezza, la differenza, la reciproca indipendenza, e che pure *sono in relazione*; sono in relazione, *se non altro*, perché l'occhio amoroso, quella relazione, la sta percependo, le sta rispondendo, la nota, vi partecipa.

Una prospettiva ecofemminista sulle donne e sulla natura implica questo cambiamento di atteggiamento, dalla 'percezione arrogante' alla 'percezione amorosa' della natura non-umana. La percezione arrogante della natura non-umana presuppone e conserva l'*assimilazione* a un'identità: la comunità morale si estende, se è il caso, solo a quegli esseri che si pensa siano simili (o identici) agli esseri umani in qualche modo moralmente significativo. Qualsiasi movimento ambientalista, qualsiasi intuizione morale fondata su una percezione arrogante della realtà costruiscono una gerarchia morale tra gli enti e assumono degli indicatori comuni di rilevanza morale in base ai quali distinguere tra enti a cui spetta un'eguale considerazione morale ed enti a cui invece questa considerazione morale non spetta. Etiche ambientali di questo tipo portano dentro di sé o generano una 'unità nell'identità'. Al contrario, la percezione amorosa presuppone e conserva la *differenza* – la distinzione tra il sé e l'altro, tra l'umano e almeno una parte della natura non-umana – in modo tale che la percezione dell'altro nel suo essere altro è un'espressione d'amore per una creatura, umana o non-umana, riconosciuta da subito indipendente, dissimile, differente. Come scrive Maria Lugones, nella percezione amorosa «l'amore non è visto come fusione, cancellazione delle differenze, anzi è incompatibile con questi caratteri»<sup>20</sup>. La 'unità nell'identità' da sola, invece, è proprio *cancellazione delle differenze*.

La 'percezione amorosa' della natura non-umana è un tentativo di comprendere che cosa significhi *per gli esseri umani* prendersi cura del mondo non-umano, un mondo *riconosciuto* indipendente, differente, forse persino indifferente agli umani. Gli esseri umani *sono* differenti dalle rocce per molte importanti ragioni, anche se entrambi sono membri di una stessa comunità ecologica. Una comunità morale, fondata sulla percezione amorosa di sé *in relazione con* una parete rocciosa, o più in generale con l'intero

---

<sup>20</sup> M. Lugones, 'Playfulness, «World-Travelling», and Loving Perception', cit., p. 3.

ambiente naturale, è una comunità in cui le differenze sono riconosciute e rispettate, qualunque sia il grado di 'identità' che pure vi sussiste<sup>21</sup>. I limiti della percezione amorosa sono determinati solo dai limiti della capacità di ciascuno (di una persona, di una comunità) di corrispondere in modo amoroso (con la cura appropriata, con fiducia, amicizia) agli altri esseri umani, al mondo non-umano, ad alcuni suoi elementi<sup>22</sup>.

Se quello che ho detto finora è corretto, ci sono modi molto differenti di scalare una montagna, e il *modo* in cui la si scala, il *modo* in cui si narra l'esperienza della scalata sono importanti dal punto di vista etico. Se ci si arrampica con un'arrogante percezione della montagna, con un atteggiamento improntato a 'conquista e controllo', si mantengono intatti quei modi di pensare che caratterizzano una logica del dominio e una cornice concettuale oppressiva. Dal momento che la cornice concettuale oppressiva che approva la dominazione della natura è quella patriarcale, si mantiene ancora intatta, per quanto inconsapevolmente, una cornice concettuale patriarcale. Poiché la demolizione di questa cornice concettuale è un tema centrale nella prospettiva femminista, il *modo* in cui si scala una montagna e il *modo* in cui si narra – in cui si racconta la storia di – questa scalata sono anch'essi *temi femministi*. In questo senso, l'ecofemminismo rende visibile per quali ragioni, a un livello concettuale, l'etica ambientale è un tema femminista. Ora mi volgerò a considerare l'ecofemminismo come un'originale etica femminista e ambientalista.

### 1.5. L'ECOFEMMINISMO COME UN'ETICA FEMMINISTA E AMBIENTALISTA

Un'etica femminista implica un duplice impegno: una critica dei pregiudizi maschili in ambito morale, dovunque affiorino, e lo sviluppo di un'etica che non sia fondata su questi pregiudizi. A volte questo implica l'articolazione di valori (per esempio, i valori della cura, della fiducia, della parentela, dell'amicizia) spesso dimenticati o lasciati in ombra dalle teorie etiche correnti<sup>23</sup>. A volte implica l'impegno nella costruzione di una teoria attraverso l'esplorazione pionieristica di nuove direzioni di ricerca, oppure attraverso la rivisitazione di vecchie teorie in un'ottica sensibile ai temi di

---

<sup>21</sup> Cheney sviluppa un tema simile in 'Eco-feminism and Deep Ecology', cit., p. 140.

<sup>22</sup> Ivi, p. 138.

<sup>23</sup> Questa descrizione di un'etica femminista attinge al mio scritto 'Toward an Ecofeminist Ethic', cit.

genere. La critica che le nuove teorie 'femministe' rivolgono alle vecchie teorie e ai vecchi modelli concettuali è di emergere da analisi fortemente condizionate dall'identità sessuale e di riflettere esperienze e realtà sociali condizionate dall'appartenenza di genere.

Un'etica femminista, per come io la penso, rifiuta il tentativo di concepire la teoria etica in termini di condizioni necessarie e sufficienti, in quanto assume che non esista nessuna essenza (nel senso di una qualche astrazione metastorica, universale, assoluta) di un'etica femminista. Non di meno, mentre i tentativi di formulare insieme le condizioni necessarie e sufficienti di un'etica femminista sono infruttuosi, è possibile identificare alcune condizioni necessarie, quelle che io preferisco chiamare 'condizioni di confine'. Queste chiariscono alcune delle condizioni minime di un'etica femminista, senza suggerire l'esistenza di una qualche essenza che attraversi intatta tutta la storia. Assomigliano ai limiti di una trapunta o di un collage. Questi delimitano un territorio, un oggetto, senza imporne il disegno interno, la sua forma concreta. Dato che il disegno attuale della trapunta di cui ci stiamo occupando prende forma dalla molteplicità delle voci delle donne, in un contesto contrassegnato da una pluralità trasversale di riferimenti culturali, questo disegno cambierà nel corso del tempo. Non è qualcosa di statico.

Quali sono queste condizioni di confine? Anzitutto, non può diventare parte di un'etica femminista – non trova spazio nel disegno della trapunta – tutto ciò che promuove sessismo, razzismo, discriminazioni di classe, o qualunque altro 'ismo' che alluda a una dominazione sociale. Naturalmente, le persone possono trovarsi in disaccordo nell'identificare un atto sessista, un atteggiamento razzista o un comportamento classista. Queste valutazioni possono variare all'interno di culture differenti. Tuttavia, poiché un'etica femminista mira all'abolizione del sessismo e dei pregiudizi sessisti, e poiché (come ho già mostrato in precedenza) il sessismo è intimamente connesso, concettualmente e nella pratica, al razzismo, al classismo e a quello che ho denominato 'naturismo', un'etica femminista dovrà necessariamente essere antirazzista, anticlassista, 'antinaturista' e opporsi a ogni 'ismo' che presupponga o introduca una logica del dominio.

In secondo luogo, un'etica femminista è un'etica *contestualistica*. Contestualistica è un'etica che scorge nelle argomentazioni e nelle pratiche etiche realtà emergenti dalle voci di persone che si trovano in circostanze storiche differenti. Un'etica con queste caratteristiche è vista correttamente come un *collage*, un *mosaico*, un *arazzo* di voci che prendono forma da esperienze vissute. Come in ogni collage o mosaico, il fine non è avere un'*immagine unitaria*, fondata su una sola voce, ma uno *schema* (*pattern*) che emerge da voci molto differenti di persone che si trovano in circostanze

differenti. Quando un'etica contestualistica è *femminista*, un ruolo centrale è attribuito alla voce delle donne.

Terzo, dal momento che un'etica femminista riconosce un significato centrale alla diversità tra le voci delle donne, un'etica femminista deve essere strutturalmente pluralista, piuttosto che unitaria o riduzionista. Un'etica femminista rifiuta l'assunto che esista 'una sola voce' che possa decidere quali valori, credenze, atteggiamenti o comportamenti possano essere approvati.

Quarto, un'etica femminista concepisce l'etica come una teoria in movimento, destinata a cambiare attraverso il tempo. Come ogni teoria, un'etica femminista è basata su alcune generalizzazioni<sup>24</sup>. Non di meno, le generalizzazioni che le sono associate sono esse stesse voci entro cui le differenti voci che prendono forma da concrete descrizioni alternative delle situazioni etiche assumono il loro significato. La coerenza di una teoria femminista così concepita è data all'interno di un contesto storico e concettuale, cioè all'interno di una serie di circostanze storiche e socioeconomiche (che includono razza, classe, età, orientamenti affettivi) e all'interno di una serie di credenze di base, valori, atteggiamenti e assunzioni sul mondo.

Quinto, poiché un'etica femminista è contestualistica, strutturalmente pluralista e *in fieri*, un modo di valutare le sue affermazioni è prenderne in esame l'*inclusività*: sono preferite dal punto di vista morale ed epistemologico, in quanto meno parziali e meno inficcate da pregiudizi, le affermazioni che includono in misura maggiore esperienze vissute e prospettive di persone vittime di situazioni di oppressione. La condizione dell'*inclusività* richiede e assicura che nella costruzione della teoria etica sarà riconosciuta la legittimità delle diverse voci delle donne, in quanto persone oppresse. Pertanto, questa condizione aiuta a ridurre al minimo i pregiudizi legati all'esperienza, per esempio, i pregiudizi che hanno origine da generalizzazioni imperfette o false, basate su stereotipi, campioni di dimensioni troppo piccole, o campioni mal costruiti. Ogni generalizzazione che riguardi questioni etiche include in modo coerente le voci delle donne<sup>25</sup>.

Sesto, un'etica femminista non compie nessun tentativo di fornire un punto di vista 'oggettivo', in quanto assume che un punto di vista simile nella cultura contemporanea non esista affatto. In questo quadro, non riven-

---

<sup>24</sup> Marilyn Frye sottolinea questo punto nel suo illuminante articolo 'The Possibility of Feminist Theory', letto all'*American Philosophical Association Central Division Meetings* di Chicago (29 aprile - 1 maggio 1986). La mia discussione è largamente ispirata a questa comunicazione e all'articolo di K. Addelson, 'Moral Revolution', in M. Pearsall (ed.), *Women and Values: Reading in Recent Feminist Philosophy*, Belmont, CA, Wadsworth Publishing Co., 1986, pp. 291-309.

<sup>25</sup> Lo standard dell'*inclusività* non esclude la voce degli uomini. Solo, richiede che queste voci convivano con le voci delle donne.

dica di essere esente da pregiudizi, nel senso di ‘neutrale dal punto di vista dei valori’ od ‘oggettiva’. In ogni caso, rivendica che qualunque siano i suoi pregiudizi, questi, in quanto propri di un’etica che si concentra sulle voci delle persone oppresse, sono *pregiudizi migliori* – ‘migliori’ perché più inclusivi e dunque meno parziali – di quelli che escludono proprio queste voci<sup>26</sup>.

Settimo, un’etica femminista riserva un ruolo centrale a valori tipicamente trascurati, lasciati in ombra, rappresentati in modo distorto nelle etiche tradizionali, per esempio a valori come la cura, l’amore, l’amicizia, la fiducia<sup>27</sup>. Non è necessario che questo implichi l’esclusione della considerazione di diritti, regole o utilità. Si possono dare molti contesti in cui parlare di diritti o prendere in esame l’utilità delle scelte è utile o appropriato. Per esempio, nei contratti o nelle relazioni di proprietà, parlare di diritti può essere utile o appropriato. Nel decidere quali spese sono efficaci, quali scelte sono vantaggiose per il maggior numero possibile di persone, parlare di utilità può essere utile e appropriato. In un’etica femminista *in quanto* contestualistica, è il contesto a decidere se il riferimento a diritti e utilità è utile o appropriato; ma *altri valori*, per esempio il prendersi cura, la fiducia, l’amicizia, *non* sono ritenuti riducibili a diritti e utilità<sup>28</sup>.

Ottavo, un’etica femminista implica un modo nuovo di concepire che cosa significhi essere umani e assumere decisioni morali, dal momento che rifiuta come priva di senso o ormai indifendibile qualsiasi descrizione degli esseri umani, della morale o dei processi decisionali in ambito etico che pretenda di essere neutra e libera da presupposti di genere. Per questa ra-

---

<sup>26</sup> Per una discussione più approfondita delle nozioni di imparzialità e pregiudizio, rimando al mio articolo ‘Critical Thinking and Feminism’, in *Informal Logic*, Vol. 10, n. 1 (1988), pp. 31-44.

<sup>27</sup> La letteratura sbocciata su questi valori è degna di rilievo. Si vedano, per esempio, C. Gilligan, *In a Different Voice: Psychological Theories and Women’s Development*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1982; C. Gilligan, J. Victoria Ward, J. McLean Taylor, B. Bardige (eds.), *Mapping the Moral Domain: A Contribution of Women’s Thinking to Psychological Theory and Education*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1988; N. Nodings, *Caring: A Feminine Approach to Ethics and Moral Education*, Berkeley, CA, University of California Press, 1984; M. Lugones, E.V. Spelman, ‘Have We Got a Theory for You! Feminist Theory, Cultural Imperialism, and the Women’s Voice’, in *Women’s Studies International Forum*, Vol. 6 (1983), pp. 573-581; M. Lugones, ‘Playfulness, «World-Travelling», and Loving Perception’, cit.; A.C. Baier, ‘What Do Women Want in a Moral Theory?’, in *Nous*, Vol. 19 (1985), pp. 53-63.

<sup>28</sup> Jim Cheney direbbe che le nostre relazioni fondamentali in quanto soggetti morali non possono essere descritte come relazioni tra soggetti morali e detentori di diritti, e che tutti i diritti attribuibili alle persone sono definiti in termini relazionali, e non sono posseduti da individui isolati, concepiti come tanti Robinson Crusoe. Secondo questa prospettiva, anche i diritti prendono forma da relazioni etiche, e non viceversa.

gione, un'etica femminista rifiuta quello che Alison Jaggar chiama «individualismo astratto», ossia la tesi che sia possibile identificare un'essenza, una natura umana indipendente da qualsiasi contesto storico particolare<sup>29</sup>. Gli esseri umani e il loro comportamento morale sono compresi bene attraverso il riferimento essenziale (e non solo accidentale) a reti di relazioni storiche concrete.

Sono stati ora posti tutti i riferimenti per comprendere in che modo l'ecofemminismo fornisce una cornice per un'etica caratterizzata in senso femminista e ambientalista. È un femminismo che critica i pregiudizi maschili, dovunque affiorino in ambito morale (e dunque anche nell'etica ambientale), e mira a elaborare un'etica (e dunque anche un'etica ambientale) libera da quei pregiudizi, in modo da soddisfare una serie di condizioni preliminari che ne tracciano i confini.

Primo, l'ecofemminismo è in modo assolutamente essenziale 'antinaturista'. Il suo antinaturismo consiste nel rifiuto di qualsiasi modo di pensare o di agire nei riguardi della natura non-umana che rifletta una logica, dei valori, un atteggiamento di dominazione. Il suo orientamento antinaturista, antisessista, antirazzista, anticlassista (e così via per tutti gli altri 'ismi' con cui si indicano diverse forme di dominazione sociale) definisce i confini della nostra trapunta: non c'è nessuno spazio, al suo interno, per tutto ciò che è naturista, sessista, razzista e così via.

Secondo, l'ecofemminismo è un'etica contestualistica. Questo implica un cambiamento: *da* una concezione che scorge nell'etica, fondamentalmente, una questione di diritti, regole, principi predeterminati e applicati in casi specifici a soggetti visti come rivali in una contesa tra posizioni morali, *a* una concezione che ne scorge l'origine in quelle che Jim Cheney chiama «relazioni definitorie», cioè, in relazioni concepite, in un certo senso, come cruciali nel definire chi è un soggetto<sup>30</sup>. In quanto etica contestualistica, l'ecofemminismo non sostiene che diritti, regole, principi non siano rilevanti o importanti. Certamente lo sono, in determinati contesti e in vista di determinati scopi<sup>31</sup>. Soltanto, ciò che li rende rilevanti o importanti è che coloro a cui si applicano sono soggetti in relazione ad altri soggetti.

---

<sup>29</sup> A. Jaggar, *Feminist Politics and Human Nature*, Totowa, NJ, Rowman & Allanheld, 1980, pp. 42-44.

<sup>30</sup> Henry West ha sottolineato che l'espressione 'relazioni definitorie' è ambigua. Secondo West, Cheney usa il termine 'definitorio' come un aggettivo, non come un principio – l'etica non definisce le relazioni; l'etica prende forma dal fatto di concepire le relazioni in cui una persona è coinvolta come cruciali per definire la sua identità.

<sup>31</sup> Per esempio, le relazioni che implicano contratti o promesse potrebbero essere descritte in modo corretto come relazioni tra agenti morali e titolari di diritti. Le

L'ecofemminismo implica anche un altro cambiamento dal punto di vista etico: *dall'* accordare considerazione morale agli enti non-umani *esclusivamente* sulla base di alcuni aspetti condivisi con gli esseri umani (per esempio, la razionalità, gli interessi, la capacità di agire in modo morale, la sensibilità, lo status di titolari di diritti) a «una spiegazione ampiamente dipendente dal contesto di quello che è un essere umano e di quello che il mondo non-umano potrebbe essere, dal punto di vista morale, per gli esseri umani»<sup>32</sup>. Dal punto di vista di un'ecofemminista, *il modo* in cui un agente morale si relaziona a un altro diventa d'importanza centrale, e non semplicemente *il fatto che* un agente morale è un agente morale, obbligato da diritti, doveri, virtù o considerazioni utilitaristiche ad agire in un certo modo.

Terzo, l'ecofemminismo è strutturalmente pluralista in quanto presuppone e conserva le differenze – tra gli esseri umani, in primo luogo, ma anche tra gli esseri umani e almeno alcuni elementi della natura non-umana. In questo modo, mentre nega la distinzione 'natura/cultura', l'ecofemminismo afferma che gli esseri umani sono a un tempo membri di una comunità ecologica (per certi versi) ed elementi che si distinguono per la loro differenza all'interno della comunità ecologica (per altri versi). L'attenzione dell'ecofemminismo per le relazioni e la comunità non è, quindi, una cancellazione delle differenze, ma un loro rispettoso riconoscimento.

Quarto, l'ecofemminismo rinnova la concezione delle teorie etiche facendone teorie sempre *in fieri*. Concentra la sua attenzione, per esempio, su significati che affiorano da racconti, anche in prima persona, di donne (o di altri) che deplorano la duplice dominazione, gemella, sulle donne e sulla natura. Il ricorso alla narrazione è uno dei modi per assicurare che i contenuti dell'etica – lo schema (*pattern*) della trapunta – possano cambiare nel corso del tempo, come cambia la realtà storica e materiale della vita delle donne, man mano che cresce la comprensione della connessione donne-natura e la consapevolezza della distruzione della natura non-umana<sup>33</sup>.

---

relazioni che implicano rapporti di proprietà, potrebbero essere descritte in modo corretto come relazioni di agenti morali con oggetti cui è riconosciuto esclusivamente un valore strumentale, 'relazioni di strumentalità'. Nei suoi commenti a una prima versione di questo scritto, West suggeriva che l'individualismo possessivo, per esempio, potrebbe essere riproposto in modo tale che l'individuo vi sia definito dalle sue relazioni di proprietà.

<sup>32</sup> J. Cheney, 'Eco-feminism and Deep Ecology', cit., p. 144.

<sup>33</sup> Si potrebbe obiettare che ammettere la possibilità di cambiamenti nei contenuti dell'etica potrebbe spalancare la porta a giustificazioni dello sfruttamento dell'ambiente. Non è così. Un'etica ecofemminista è antinaturista. Pertanto, la dominazione ingiusta e lo sfruttamento della natura sono 'condizioni di confine' dell'etica; comportamenti di questo tipo non sono mai approvati e giustificati sulla base di una prospettiva ecofemminista. *Casomai*, rimane aperta la questione di definire che cosa

Quinto, l'ecofemminismo è inclusivista. Prende forma dalle voci delle donne che fanno esperienza della dominazione dannosa cui è soggetta la natura e del modo in cui quella dominazione è legata alla dominazione che subiscono in quanto donne. Prende forma dall'ascolto delle voci dei popoli indigeni, per esempio dei nativi americani, allontanati dalle loro terre e testimoni con la loro storia dell'indebolimento di valori come la reciprocità, la condivisione, i legami di parentela, che caratterizzano la cultura tradizionale indiana. Prende forma dall'ascolto delle voci di chi, come Nathan Hare, critica gli approcci tradizionali all'etica ambientale in quanto bianchi e borghesi, fallimentari nell'affrontare temi di «ecologia nera» o legati alle città e agli spazi urbani<sup>34</sup>. Prende forma anche dalle voci delle donne Chipko, che vedono la distruzione di «terra, suolo e acqua» intimamente connessa alla loro impossibilità di sopravvivere dal punto di vista economico<sup>35</sup>. Con la sua enfasi sull'inclusività e la differenza, l'ecofemminismo fornisce uno schema per riconoscere che ciò che vale come ecologia e come condotta adeguata nei riguardi di esseri umani e ambiente non-umano è in larga misura una questione determinata dal contesto.

Sesto, in quanto teoria femminista, l'ecofemminismo non fa nessun tentativo di fornire un punto di vista 'oggettivo'. È un'ecologia sociale. Riconosce che le due dominazioni gemelle sulle donne e sulla natura sono problemi sociali radicati in circostanze molto concrete, storiche, socio-economiche e in cornici concettuali oppressive e patriarcali che conservano e giustificano quelle circostanze.

Settimo, l'ecofemminismo riserva un ruolo centrale ai valori di cura, amore, amicizia, fiducia, reciprocità – valori che presuppongono che le nostre relazioni con gli altri siano centrali affinché possiamo comprendere la nostra identità<sup>36</sup>. Perciò presta voce alla sensibilità di chi, scalando una montagna, avverte di fare qualcosa in relazione con un 'altro', un 'altro' di cui possiamo imparare a prenderci cura con rispetto.

Infine, un'etica ecofemminista implica un modo nuovo di pensare il significato di essere umani, di concepire un comportamento morale. L'eco-

---

siano dominazione e sfruttamento. Io credo che questo sia un punto di forza dell'etica, non una sua debolezza, dal momento che in questo modo viene riconosciuto che *quella* questione non può essere risolta in alcun modo sul piano astratto, a prescindere dal contesto storico e sociale in cui la questione è posta.

<sup>34</sup> N. Hare, 'Black Ecology', in K.S. Shrader-Frechette (ed.), *Environmental Ethics*, Pacific Grove, CA, Boxwood Press, 1981, pp. 229-236.

<sup>35</sup> Per una discussione da un punto di vista ecofemminista del movimento delle donne Chipko, rimando al mio 'Toward an Ecofeminist Ethic', cit. e a V. Shiva, *Staying Alive*, cit.

<sup>36</sup> Si veda a questo proposito J. Cheney, 'Eco-feminism and Deep Ecology', cit., p. 122.

femminismo nega l'individualismo astratto. La nostra identità dipende in larga parte dai contesti storici e sociali in cui viviamo e dalle relazioni in cui siamo impegnati, incluse le nostre relazioni con la natura non-umana. Le relazioni non sono estrinseche a ciò che siamo, non sono qualcosa che 'si aggiunge', semplicemente, alla natura umana; giocano invece un ruolo essenziale nel dare forma al modo di essere umani. Le relazioni con l'ambiente non-umano sono, in parte, costitutive di quel che significa essere umani.

L'ecofemminismo rende visibili le interconnessioni tra le dominazioni sulle donne e sulla natura, e in questo modo mostra che entrambi sono temi femministi e che il riconoscimento esplicito di entrambi è vitale per qualsiasi etica ambientale responsabile. Il femminismo ha il *dovere* di abbracciare il femminismo ecologico se vuole porre termine alla dominazione sulle donne perché questa è legata concettualmente e storicamente alla dominazione sulla natura.

A sua volta, un'etica ambientale responsabile ha il *dovere* di abbracciare il femminismo. In caso contrario, anche il modello teorico apparentemente più rivoluzionario, liberatorio e olistico non riuscirà a pensare a fondo le due dominazioni, strettamente connesse, della natura e delle donne, che sono parte tanto importante dell'eredità storica e della cornice concettuale che giustifica lo sfruttamento della natura non-umana. L'incapacità di rendere visibili queste connessioni porta a un resoconto insufficiente di come la natura sia stata e continui a essere soggetta a un dominio, a un'etica ambientale che manca della profondità necessaria per *includere* veramente al proprio interno la realtà delle persone che almeno nella cultura dominante in Occidente sono state intimamente legate a quello sfruttamento, ossia le donne. Qualsiasi altra cosa possa essere detta in favore di questa prospettiva olistica in etica, l'incapacità di accogliere la visione ecofemminista dei comuni denominatori delle due oppressioni, di donne e natura, finisce con il perpetuare, invece che superare, l'origine di questa oppressione.

Quest'ultimo punto richiede ulteriori attenzioni. Si potrebbe obiettare a quanto ho sostenuto che, nella misura in cui il risultato finale è 'lo stesso' – lo sviluppo di un'etica ambientale che non prende forma da una cornice concettuale oppressiva e non la rafforza – non sarebbe poi così importante che quell'etica sia o no femminista. Pertanto, semplicemente *non* sarebbe il caso di sostenere che qualsiasi etica ambientale adeguata dovrebbe essere femminista. La mia tesi, al contrario, è che questo è *davvero* importante, e per tre importanti ragioni. La prima, interessante per gli studiosi, è la necessità di elaborare una descrizione accurata della realtà storica: risultato, affermano le filosofe ecofemministe, che richiede il riconoscimento della femminilizzazione della natura e della naturalizzazione delle donne come parte integrante della storia dello sfruttamento della natura. In secondo

luogo, ho mostrato che le connessioni concettuali tra dominazione delle donne e della natura sono collocate all'interno di una cornice concettuale oppressiva e patriarcale caratterizzata da una logica di dominio. Questo significa che l'incapacità di rilevare queste connessioni porta, nella migliore delle ipotesi, a una descrizione incompleta e parziale di quanto è richiesto per mettere a punto un'etica ambientale concettualmente adeguata. Un'etica che *non ha* questa consapevolezza semplicemente *non è* identica a un'etica che invece la possiede, per quanti possano essere poi gli altri punti di contatto. In terzo luogo, l'affermazione che, nella cultura contemporanea, sia possibile avere un'adeguata etica ambientale che *non* sia femminista assume che oggi l'etichetta 'femminista' non aggiunga niente d'importante alla natura o alla descrizione di un'etica ambientale. Ho mostrato che in realtà, almeno nella cultura contemporanea, questo è falso, perché la parola 'femminista' oggi aiuta a chiarire proprio *in che modo* la dominazione della natura è concettualmente connessa al patriarcato e, dunque, in che senso la liberazione della natura sia concettualmente connessa alla liberazione dal patriarcato. Perciò, poiché ha una presa critica sulla cultura contemporanea, il termine 'femminista' serve a ricordarci che nella cultura contemporanea, segnata dalle appartenenze di genere, razza, classe e specie, una posizione senza etichette pretende in modo ingiustificabile di essere privilegiata e neutrale. Insomma, senza l'aggiunta del termine 'femminista', un'etica ambientale si presenta come se fosse priva di pregiudizi, inclusi i pregiudizi maschili, che è proprio quello che l'ecofemminismo nega: l'incapacità di rilevare le connessioni tra le dominazioni sulle donne e sulla natura è un pregiudizio maschile.

Uno degli scopi del femminismo è l'eliminazione definitiva di tutte le categorie oppressive legate all'appartenenza di genere (e anche di quelle connesse a differenze di razza, classe, età e preferenze affettive) e la creazione di un mondo in cui *la differenza non alimenti il dominio* – il mondo, poniamo, del 4001. Magari nel 4001 il termine 'femminista' sarà ridondante, non sarà necessario per indicare un'etica ambientale adeguata. Oggi, però, *non* siamo nel 4001; oggi le dominazioni della natura e delle donne sono ancora intimamente connesse, nella nostra realtà storica e concettuale. L'incapacità di rilevare oggi queste connessioni perpetua la visione errata (e propria di chi osservi la realtà da posizioni di privilegio) che l'etica ambientale *non sia* un tema femminista, che il termine 'femminista' non aggiunga nulla all'etica ambientale<sup>37</sup>.

---

<sup>37</sup> Questa è la mia replica anche a critici come Warwick Fox, i quali suggeriscono che nel tipo di ecofemminismo che io difendo il termine 'femminista' non aggiunge nulla di significativo all'etica ambientale, e che dunque un'ecofemminista come

## 1.6. CONCLUSIONE

Ho sostenuto in queste pagine che l'ecofemminismo fornisce una cornice utile per l'elaborazione di un'etica caratterizzata in senso ambientale e femminista. L'ecofemminismo prende origine da una serie di connessioni, vissute e teorizzate, tra la dominazione delle donne e la dominazione della natura. In quanto etica contestualistica, l'ecofemminismo obbliga l'etica ambientale a rimettere a fuoco quello che la natura potrebbe significare, moralmente parlando, *per* gli esseri umani, e in che modo atteggiamenti e relazioni degli esseri umani nei confronti degli altri – sia umani che non-umani – delineino tanto che cosa sia essere umani quanto la natura e il fondamento delle responsabilità umane nei confronti dell'ambiente naturale non-umano. In parte, ciò che tutto questo comporta è assumere in modo serio le voci delle donne e di altre persone soggette a condizioni di oppressione all'interno della costruzione di questa etica.

Un anziano Sioux una volta mi raccontò una storia che riguardava suo figlio. Quando il bambino ebbe compiuto sette anni, lo mandò a vivere con i nonni, in una riserva Sioux, perché potesse «apprendere i modi di vita degli indiani». Tra le altre cose, i nonni insegnarono al bambino come dare la caccia agli animali a quattro zampe della foresta. Secondo la storia che mi fu raccontata, al bambino fu insegnato

a sparare al suo fratello a quattro zampe, in modo da rallentarne la corsa senza ucciderlo. Poi, prendi la sua testa tra le mani, e guardalo negli occhi. Gli occhi sono il luogo dove si concentra la sofferenza. Guarda negli occhi tuo fratello e sentine la sofferenza. Poi, prendi il tuo coltello e tagliagli la gola, proprio sotto il mento, qui, in modo che muoia rapidamente. E mentre fai questo, chiedi a tuo fratello, l'animale a quattro zampe, il suo perdono. Offri anche una preghiera a tuo fratello a quattro zampe, per ringraziarlo di averti offerto il suo corpo, proprio ora che hai bisogno di cibo per mangiare e di pelli per vestirti. E prometti che alla tua morte ti farai seppellire nella terra, per diventare nutrimento per la terra, e per le sorelle piante, e per il

---

me potrebbe benissimo definirsi una seguace della *deep ecology*. Domanda Fox: «Perché Warren non chiama la sua posizione 'deep ecology'? Perché le appiccica questa etichetta, 'femminista'?». W. Fox, 'The Deep Ecology-Ecofeminism Debate and Its Parallels', in *Environmental Ethics*, Vol. 11, n. 1 (1989), p. 14. Qualunque siano i punti di contatto tra la *deep ecology* e l'ecofemminismo, almeno nella mia versione – e in effetti, sono numerosi – è precisamente mia intenzione sostenere in queste pagine che la parola 'femminista' aggiunge qualcosa di significativo alla concezione dell'etica ambientale, e che ogni etica ambientale (inclusa la *deep ecology*) che sia incapace di rendere conto delle numerose e differenti connessioni che legano dominazione delle donne e dominazione della natura è, da un punto di vista femminista (ed ecofemminista) come il mio, inadeguata.

fratello cervo. È bene che tu offra questa preghiera per l'animale a quattro zampe, e che al momento opportuno restituisca in cambio il tuo corpo alla terra nel modo che ti ho detto, come tuo fratello ti ha donato la sua vita per la tua sopravvivenza.

Quando rifletto su questa storia sono colpita dalla potenza dell'etica ambientale che emerge da un racconto, da un contesto, da valori e atteggiamenti come il prendersi cura, la percezione amorosa, la reciprocità, il fare quello che è appropriato in una determinata situazione – qualunque contenuto si voglia dare a questa nozione di appropriatezza. Sono anche colpita da quello che è possibile scoprire, una volta che si comincia a esplorare alcune delle connessioni storiche e concettuali che legano tra loro le dominazioni sulle donne e sulla natura. Il potere e la potenzialità dell'ecofemminismo risiedono, io penso, in un *ri-pensamento* e in una *re-visione* del femminismo e dell'etica ambientale.