

Ricerche giuridiche
Collana diretta da A. Celotto, F. Liguori, L. Zoppoli

**CLIMATE CHANGE,
HUMAN RIGHTS
AND INTERNATIONAL MIGRATION**

**CAMBIAMENTO CLIMATICO,
DIRITTI UMANI
E MIGRAZIONI INTERNAZIONALI**

Editors/Curatori:

**Fabio Amato, Viola Carofalo,
Adele Del Guercio, Anna Fazzini,
Valentina Grado, Emma Imparato,
Anna Liguori**

CLIMATE CHANGE, HUMAN RIGHTS AND INTERNATIONAL MIGRATION
CAMBIAMENTO CLIMATICO, DIRITTI UMANI E MIGRAZIONI INTERNAZIONALI



Editoriale Scientifica

euro 18,00

Ricerche giuridiche

nuovissima serie

Ricerche giuridiche
Collana diretta da

A. CELOTTO, F. LIGUORI, L. ZOPPOLI

Comitato Scientifico

D. Amoroso, I. Caracciolo, M. Delfino, L. Fernandez Del Moral Dominguez
M. Di Francesco Torregrossa, M. D'Onghia
F. Galgano, L. Gatt, A. Guardiano, M. Iovane, V. Luciani
R. Mastroianni, G. Montedoro, M. Orlandi, A. Papa
A. Patroni Griffi, S. Prisco, R. Spagnuolo Vigorita, A. Zito

CLIMATE CHANGE, HUMAN RIGHTS
AND INTERNATIONAL MIGRATION

CAMBIAMENTO CLIMATICO,
DIRITTI UMANI E MIGRAZIONI INTERNAZIONALI

Editors/Curatori:

Fabio Amato, Viola Carofalo, Adele Del Guercio, Anna Fazzini,
Valentina Grado, Emma Imparato, Anna Liguori

EDITORIALE SCIENTIFICA

Proprietà letteraria riservata

© Copyright febbraio 2025 Editoriale Scientifica s.r.l.
via San Biagio dei Librai, 39 - 80138 Napoli
www.editorialescientifica.com info@editorialescientifica.com
ISBN 979-12-235-0213-6

Index

ANNALISA SAVARESI, <i>Human Rights and Climate Change Litigation: a Reassessment</i>	7
MARGARETHA WEWERINKE-SINGH, <i>The Advisory Proceedings on Climate Change Before the International Court of Justice</i>	25
GIUSEPPE CATALDI, <i>Brevi note sul parere del Tribunale internazionale per il diritto del mare in tema di cambiamenti climatici nel contesto delle decisioni giudiziarie in materia ambientale</i>	31
ANNA LIGUORI, <i>The Duarte Case Before the European Court of Human Rights: Some Observations on the Notion of Jurisdiction</i>	49
LUCA SALTALAMACCHIA, <i>Il contenzioso strategico climatico: l'esperienza del "Giudizio universale"</i>	77
PILAR MORAGA SARIOGO, BENJAMIN GONZÁLEZ GUZMÁN, FRANCISCA VERGARA ARAOS, <i>The Role of the Paris Agreement in Strengthening the link between Human Rights and Climate Change. The Chilean Case</i>	99
ANNA FAZZINI, <i>Ecocide as an International Crime: some Reflections</i>	121
ADELE DEL GUERCIO, <i>Conflitti armati, ambiente e diritti umani: il caso della Striscia di Gaza</i>	143
MARCELLO DI FILIPPO, <i>Garanzia di non-refoulement per i migranti ambientali e riconoscimento della protezione complementare: un contributo al dibattito</i>	169
VINCENZO BASILE, <i>La dottrina del social paradigm: quali opportunità di estendere la portata della definizione di rifugiato?</i>	205

- ANNA BRAMBILLA, *Cambiamento climatico, migrazioni e politiche migratorie. Riflessioni sul “caso Bangladesh”* 231
- VIOLA CAROFALO, *Risorse “a buon mercato”. Valorizzazione economica e svalorizzazione simbolica nell’era del Capitalocene* 253

VIOLA CAROFALO*

RISORSE “A BUON MERCATO”.
VALORIZZAZIONE ECONOMICA E SVALORIZZAZIONE
SIMBOLICA NELL’ERA DEL CAPITALOCENE

*Al concetto corrotto del lavoro appartiene come
suo complemento la natura che (...) ‘esiste gra-
tuitamente’¹*

*Il problema di sapere fino a che punto il traffico
di merci sia la forma dominante del ricambio or-
ganico di una società non può essere semplice-
mente trattato (...) come una questione quantita-
tiva. (...) La differenza sussistente tra una società
nella quale la forma di merce è la forma domi-
nante che influisce in maniera decisiva su tutte le
manifestazioni della vita, ed una società nella
quale essa si presenta soltanto in modo episodico,
ha un carattere qualitativo²*

SOMMARIO: 1. Denaturalizzare la crisi ambientale, denaturalizzare il dominio.
– 2. Natura come ciò che non si vuole pagare. – 3. Redistribuzione & Riconoscimento.

1. *Denaturalizzare la crisi ambientale, denaturalizzare il dominio*

Nell’interrogarsi eticamente sull’attuale crisi climatica è spesso chiamato in causa il nostro prometeismo, l’assenza di limite che ha caratterizzato l’attività antropica sulla natura. La fortuna teorica del termine Antropocene – o Capitalocene, secondo la proposta di Moore³ –

* Professoressa associata di Filosofia morale, Università degli Studi di Napoli “L’Orientale”.

¹ W. BENJAMIN, *Tesi di filosofia della storia*, in *Angelus novus. Saggi e frammenti*, Einaudi, Torino 2014, p. 82.

² G. LUKÁCS, *Storia e coscienza di classe*, SugarCo, Milano 1978, p. 109.

³ Cfr. J. W. MOORE, *Antropocene o capitalocene? Scenari di ecologia-mondo nella crisi planetaria*, ombre corte, Verona, 2017 e ID., *Ecologia-mondo e crisi del capitalismo*.

deriva infatti non tanto e non solo alla sua capacità di segnalare chiaramente una cesura, di definire il passaggio da un'era geologica all'altra, ma alla sua forza evocativa e narrativa sul piano etico-morale, al suo rimettere al centro l'attività dell'essere umano sul mondo, i suoi effetti e, dunque, il tema della responsabilità.

Dalla crisi atomica in poi, come mostra efficacemente nei suoi lavori il filosofo tedesco Günter Anders⁴, il problema della responsabilità è stato letto a partire da un 'blocco' immaginativo, dall'incapacità di considerarsi come agenti di un cambiamento radicale, della salvezza o della distruzione del mondo. Detta in altre parole la domanda sulla responsabilità umana è divenuta, anzitutto, una domanda sulla pensabilità della trasformazione. Questo blocco del pensiero, in particolare riguardo alla crisi climatica e ai suoi effetti, ha a che fare non solo con la sua rappresentazione come catastrofe – l'idea che ciò che è avvenuto/stia avvenendo è fuori dalla nostra portata – ma anche con la sua *naturalizzazione*.

La crisi climatica è *naturale*, nel senso di astorica e invisibile, sembra sfuggire a ogni rappresentazione che ce la faccia afferrare, mettere coerentemente a tema. La "profusione di narrazioni attorno al tema dell'apocalisse, della caduta del mondo, delle catastrofi ambientali e nucleari"⁵ rendono il cambiamento inconcepibile, come tutto ciò che rimanda a una *totalità*⁶, mostrando ciò che è complesso – multifattoria-

La fine della natura a buon mercato, ombre corte, Verona, 2024.

⁴ Cfr. G. ANDERS, *Dario di Hiroshima e Nagasaki. Un racconto, un testamento intellettuale*, Ghibli, Milano 2014; ID., *L'uomo è antiquato. Considerazioni sull'anima nell'epoca della seconda rivoluzione industriale* (Vol. 1) e *L'uomo è antiquato. Sulla distruzione della vita nell'epoca della terza rivoluzione industriale* (Vol. 2), Bollati Borin-ghieri, Torino, 2007.

⁵ H. ROSA, *Risonanza e vita buona. Educazione e capitalismo accelerato*, Morcelliana, Brescia, 2023, p. 78; su questa rappresentazione catastrofica e paralizzante della crisi climatica si vedano tra gli altri: E. VIVEIROS DE CASTRO, D. DANOWSKI, *Esiste un mondo a venire? Saggio sulle paure della fine*, Nottetempo, Roma, 2017; A. GHOSH, *La grande cecità. Il cambiamento climatico e l'impensabile*, Neri Pozza, Vicenza, 2017; E. HORN, *Biopolitica della catastrofe. Comunità di sopravvivenza, immaginario della catastrofe climatica e politiche della sicurezza*, Mimesis, Milano, 2021; M. MALVESTIO, *Raccontare la fine del mondo. Fantascienza e Antropocene*, Nottetempo, Roma, 2021.

⁶ Cfr. F. JAMESON, *Postmodernismo ovvero La logica culturale del tardo capitalismo*, Fazi, Roma, 2007. Sull'impensabilità della trasformazione nel contemporaneo

le, non lineare, non scomponibile in parti chiaramente distinte – semplicemente come impensabile⁷.

Certamente questa impensabilità è un blocco del pensiero che ha a che fare, come sottolinea Jameson, non solo con la crisi climatica, ma, in generale, con la percezione della realtà nel nostro tempo. Il corto circuito etico per il quale il nesso causa-effetto – del rapporto tra nostre azioni individuali e collettive, presenti e passate, e le loro conseguenze sul piano ambientale – diviene opaco e inafferrabile, mette in crisi sia il nostro senso di responsabilità che, soprattutto, la nostra possibilità di *immaginare l'altrimenti* e di operare attivamente in tal senso: “la tecnica moderna ha introdotto azioni, oggetti e conseguenze di dimensioni così nuove nell’ambito dell’etica tradizionale non è più in grado di abbracciarli”⁸.

Il *realismo capitalista* è il contesto in cui si consuma questa paralisi di azione e di elaborazione critica del e sul nostro tempo⁹. Descritta come *pseudo-physis*, nella sua immutabilità, nella dispersione della *qualità storica delle cose*¹⁰, la crisi climatica diviene *fatto naturale* nel duplice senso di ciò che è esterno alla realtà umana – scomparire così la responsabilità di aver generato questo squilibrio – e ciò che non è trasformabile – eliminando la possibilità di ogni intervento dell’essere

non si può che rimandare anche a M. FISHER, *Realismo capitalista*, Nero, Roma 2018.

⁷ Della medesima idea è Jason W. Moore che ricostruisce puntualmente, dal punto di vista storico, la nascita di un certo ambientalismo nei paesi del Nord del mondo, il quale, innestato sulle varie forme che assume il catastrofismo, ha avuto la funzione di rendere incomprensibile la *totalità* rappresentata dalla forma-di-vita del Capitalismo, riproducendo l’ideale della separazione Umano e Natura, fondamentale per la sua ascesa a regime socio-ecologico (cfr. J. W. MOORE, *Oltre la giustizia climatica*, ombre corte, Verona, 2024). A contribuire a questa impensabilità della trasformazione c’è proprio l’installarsi nella Modernità del concetto e dalla prassi di ‘crisi’, la cui funzione disattivante è riscontrabile sia dal punto di vista etico che dal punto di vista politico; cfr. R. KOSELLECK, in particolare *Futuro passato*, Marietti 1820, Genova, 1996, e i due saggi sul concetto di crisi: *Crisi*, in R. KOSELLECK, *Il vocabolario della modernità*, il Mulino, Bologna, 2009, pp. 95-109, e ID., *Crisi. Per un lessico della modernità*, ombre corte, Verona, 2012.

⁸ H. JONAS, *il principio di responsabilità un’etica per la civiltà tecnologica*, Einaudi, Torino, 2009, p. 9.

⁹ M. FISHER, op. cit., pp. 35 e ss.

¹⁰ Cfr. R. BARTHES, *Il mito, oggi*, in *Miti d’oggi*, Einaudi, Torino, 1994, p. 222.

umano, condannato ad essere spettatore passivo della sua stessa fine, nonostante ne sia agente.

Un primo passaggio efficace per operare una trasformazione è dunque, dal punto di vista etico-filosofico, provare a individuare la linea genealogica che, partendo dal Moderno, attraversando la contemporaneità, fino ad arrivare ai nostri giorni ha fatto sì che queste idee di intrasformabilità e impensabilità del radicalmente altro – pienamente funzionali alla governamentalità neoliberale fondata sulla ragione strumentale – si sedimentassero, anche contro ogni logica e buon senso. Pensare la crisi ecologica semplicemente come ciò che deve essere, senza alternative, altro non significa, infatti, che pensare come inevitabile la nostra cancellazione dalla faccia della terra. Concepire la crisi come ciò da cui è possibile uscire (e non solo soccombere) passa dunque, viceversa, in primo luogo per un necessario processo di *denaturalizzazione* delle sue cause.

Denaturalizzare l'emergenza climatica non è solo compito dell'etica ambientale *sticto sensu*, ma dell'etica nel suo complesso, implica infatti la necessità di estendere la riflessione sulla relazione tra umano e natura a quella sul rapporto di dominio sull'Altro (processi di appropriazione, razzializzazione, specismo, sessismo etc.¹¹) e dei modi in cui esso si configura e riconfigura nell'epoca contemporanea. E questo per almeno due ragioni: la prima riguarda l'effetto che il cambiamento climatico che, pur incidendo su tutti e ovunque, ha in particolare su soggetti e gruppi maggiormente deprivati – razzializzati, poveri, sprovvisti di reti di "salvataggio". La seconda riguarda la radice stessa di quella postura predatoria che ha caratterizzato l'antropocentrismo e il dominio dell'essere umano sul mondo naturale: la stessa postura, la stessa assenza di limite caratterizza infatti tutto ciò che, come vedremo, a questa sfera è ricondotto.

Similmente a quanto affermava Thoreau¹² a proposito della *wilderness*, la separazione dall'Altro che, potenzialmente, ci si oppone, la sua riduzione a sfondo e a semplice cosa, a negativo debole, la reificazione della natura e dell'alterità, comporta un processo di disumaniz-

¹¹ Cfr. N. FRASER, *Capitalismo cannibale*, Laterza, Roma-Bari, 2023.

¹² Cfr. H. D. THOREAU, *Camminare*, Mondadori, Milano, 2009.

zazione e di distruzione – avrebbe detto Simone Weil di *sradicamento*¹³ – che non investe soltanto chi subisce il dominio, ma anche chi lo sta perpetrando: stiamo continuando a reificare “la natura senza mai percepire come ne abbiamo bisogno per capire noi stessi”¹⁴.

Così pensare la crisi ecologica come ciò su cui si può – e si deve – intervenire non ci consentirebbe ‘soltanto’ di salvarci dall’estinzione in senso letterale, biologico, ma anche di salvare, di rinnovare la nostra umanità come capacità di avere una relazione col mondo che non sia puramente strumentale e di dominio.

In questo breve testo si proverà a indagare un aspetto specifico di questo processo di naturalizzazione, quello che riguarda l’implicazione tra crisi ambientale, messa a valore della differenza in termini ‘di mercato’ e svalorizzazione simbolica.

I soggetti e i gruppi di cui parleremo sono vittime di processi di spoliazione e appropriazione: sacche di lavoro a basto costo o non remunerato, da eliminare o portare alla migrazione forzata, da cancellare o iper-sfruttare. L’assenza di limite nel rapporto con la natura si rivela complementare all’assenza di limite nel rapporto con l’Altro: alterità umana e naturale si intrecciano nel processo di oggettificazione che le ha investite e ancora le investe. Se la natura è concepita come magazzino al quale attingere e scaricare nella quale scaricare rifiuti senza freno, in che modo avviene, dal punto di vista materiale e simbolico, quell’iscrizione all’interno della sfera del naturale che trasforma gli esseri umani in ‘risorse a buon mercato’¹⁵?

2. *Natura come ciò che non si vuole pagare*¹⁶

Il presupposto dal quale muoveremo è che la stessa forma di naturalizzazione e invisibilizzazione del dominio riguarda non solo la natura e il suo sfruttamento – dunque in termini generali la questione climatica – ma tutte le forme di assoggettamento. L’intrasformabilità del

¹³ Cfr. S. WEIL, *La prima radice*, SE, Milano, 2013.

¹⁴ H. ROSA, *op. cit.*, p. 69.

¹⁵ Cfr. J. W. MOORE, *Oltre la giustizia climatica*, cit.

¹⁶ Cfr. *ivi*, p. 71.

mondo è il corollario della riduzione a natura dell'Altro: se l'Altro è *naturalmente* a mia disposizione allora il dominio è esso stesso *naturale* e inestirpabile.

Il rimando alla pseudo-naturalità tanto della crisi ambientale, intesa come catastrofe che viene 'dall'esterno', che all'assoggettamento dei soggetti subalterni, come vocazione e destino naturale, è più che evidente: in entrambi i casi la strategia retorica consiste nel cancellare il ruolo delle azioni umane, "l'idea occidentale di 'natura' è pertanto l'elemento cardine che permette la guerra biopolitica e al tempo stesso ne occulta il vero carattere. Echi di questa storia si possono ancora ravvisare, per esempio quando i negazionisti americani del cambiamento climatico affermano che le fluttuazioni climatiche sono 'naturali', e pertanto impermeabili all'intervento umano"¹⁷. Il dibattito sulla giustizia climatica, sul *diritto di apparizione* e sul suo versante materiale, il diritto al sostegno e alla vita degna, mettono in discussione le pratiche di dominio e il modo in cui vengono messi a valore i *regni non economici*¹⁸.

Gli effetti della crisi climatica sembrano così inauditi, strutturalmente nuovi, solo se letti a partire dagli eventi immediatamente visibili e direttamente collegabili ad essa, soprattutto a partire da uno sguardo tutto eurocentrico. L'era del cambiamento climatico non è separata, tantomeno nettamente separata, dalle precedenti, solo "se si immagina quest'era come radicalmente nuova, diventa facile immaginare che lo stacco col passato abbia creato molti altri fenomeni totalmente inediti: e così la 'giustizia climatica' assume una coloritura che ne fa una cosa distinta dalla 'giustizia' in generale; e la 'migrazione climatica' sembra

¹⁷ A. GHOSH, *La maledizione della noce moscata. Parabole per un pianeta in crisi*, Neri Pozza, Vicenza, 2022, pp. 67-68; un "elemento di continuità fra le guerre biopolitiche del passato e gli odierni sconvolgimenti ecologici sta nel modo in cui l'intervento umano viene occultato da espressioni quali 'forze materiali' e 'processi naturali' (...). È difficile collegare la catastrofe a un conflitto umano: sembra tutt'altra categoria di fenomeni invece lo stesso tipo di conflitto mediato dall'ambiente che accompagnò la colonizzazione delle Americhe", *ivi*, p. 181.

¹⁸ Sul collegamento tra colonizzazione/razzizzazione e messa a valore e a profitto dei regni non economici, con particolare attenzione per la sfera ambientale si veda N. FRASER, *Cosa vuol dire socialismo nel il XXI secolo?* (2020), Castelvecchi, Roma, 2020 e EAD., *Capitalismo cannibale*, *cit.*, pp. 31 e ss e 84 e ss.

qualcosa di diverso da altre, più familiari forme di migrazione. Si è quindi tentati di immaginare che in questa nuova era tutto sia senza precedenti, tutto assolutamente inedito"¹⁹. La giustizia nella forma del diritto *alla vita e al lutto*²⁰, della rimessa al centro del racconto dell'Altro passa così per il lavoro su queste forme stratificate e complesse di dominio, e per una demistificazione delle loro cause profonde.

Questa riduzione a natura, a elemento appropriabile e a mero strumento/risorsa, è posto in opposizione alla sfera della cultura: ovvero a ciò che l'essere umano fa, alla sua capacità poietica sul mondo che lo distingue dagli enti naturali, animali *in primis*. L'opposizione binaria tra natura e cultura è, come è noto, alla base dei processi di razzializzazione antichi e moderni, del razzismo cosiddetto biologico o pseudo-scientifico, quanto di quello culturalista.

L'associazione di soggetto razzializzato e natura – sfera dell'oggetto e dell'animalità – è alla base di quella polarizzazione tra *ratio* e istinto/corpo, tra Bianco e Nero, maschile e femminile, soggetto – che agisce – oggetto che è posto sullo sfondo, che subisce o che è strumento dell'azione altrui – che caratterizza i processi di dominazione e li sostiene dal punto di vista simbolico e della legittimazione nel senso comune. Quando, ancora nella seconda metà del secolo scorso, Frantz Fanon afferma che il colonizzato algerino *fa da sfondo* all'azione del colonizzatore francese, né più né meno di quanto non facciano le palme o i cammelli²¹, tratteggia, con la consueta efficacia della sua scrittura, in poche parole, il senso ultimo del rapporto di dominazione come sfruttamento materiale – lo stesso sfruttamento che da sempre è riservato a flora e fauna – e oggettificazione sul piano della rappresentazione.

Lo spazio coloniale di ieri, e neocoloniale di oggi, è non a caso rappresentato come vuoto, come l'isola deserta di Robinson, pronta a offrire le sue risorse perché queste siano valorizzate e messe a frutto – e poi, a limite, abbandonata, per passare a sfruttare intensivamente un

¹⁹ A. GHOSH, *La maledizione della noce moscata*, cit., p. 168.

²⁰ Cfr. J. BUTLER, *A chi spetta una buona vita?*, Nottetempo, Roma, 2013.

²¹ Cfr. F. FANON, *I dannati della terra*, Einaudi, Torino, 1961.

altro spazio. L'*istallazione fantasmatica*²² di questo mito originario nella nostra cultura e nella nostra stessa *strutturazione psichica* orienta inevitabilmente il discorso pubblico e l'interpretazione che diamo della sfera del naturale; "l'individuo [maschio, bianco, occidentale, abiente] che ci viene presentato agli albori dell'umano (...) viene rappresentato come se non fosse mai stato bambino, come se non fosse mai stato oggetto di cure da parte di nessuno, né fosse mai dipeso da figure genitoriali (...) la dipendenza appare del tutto espunta dall'immagine di quest'uomo originario; in qualche modo, e sin dall'inizio, costui appare già da sempre in posizione eretta, abile, mai sostenuto da altri. (...) Questo tizio così fortunato è stato partorito dall'immaginazione dei filosofi liberali già pienamente adulto, senza relazioni, eppure già ben equipaggiato di rabbia e di appetiti, in grado a volte di esperire una felicità o un'autosufficienza che dipendono da un mondo naturale preventivamente svuotato di altre persone. Da ciò si può facilmente dedurre che prima della scena narrata si sia verificato uno sterminio (...) tutte le altre persone, a eccezione di quest'uomo, sono state escluse e negate fin dall'inizio"²³. Questo svuotamento fantasmatico del mondo dalle figure delle donne, degli individui razzializzati e in generale di tutti quei soggetti sfruttati e sul cui lavoro si fonda la riproduzione sociale, è l'operazione che poggia, amplificandola, sulla naturalizzazione. Il mondo diviene agli occhi del soggetto occidentale uno spazio vuoto, deserto o, meglio, un mondo di oggetti, di risorse a disposizione.

La svalorizzazione di questi soggetti va dunque di pari passo con la loro oggettificazione: esclusi da qualsiasi dialettica del riconoscimento questi *soggetti imprevisti* sono posti fuori dalla scena dell'umano e relegati nel campo del naturale.

Il loro processo di messa a valore – che consista nello sfruttamento intensivo, nell'appropriazione delle loro risorse o nell'esito ultimo dello sterminio – si accompagna a una riduzione a merce, a un processo di de-umanizzazione. La strategia della riduzione a 'risorsa a buon mercato' nasce dunque dalla fusione della "logica del capitale (valoriz-

²² Cfr. J. BUTLER, *La forza della nonviolenza. Un vincolo etico-politico*, Nottetempo, Roma, 2020.

²³ Ivi, pp. 56-57,

zazione) con una nuova logica geoculturale binarizzata: la svalorizzazione. Da qui, la centralità del progetto di civiltà e delle sue astrazioni dominanti²⁴ ovvero una strategia di doppio livello, di valorizzazione economica e svalorizzazione simbolica (*geoculturale*). Nel processo di invisibilizzazione e di disconoscimento dell’alterità, umana e naturale, “i problemi ambientali sono (...) *preconcettualizzati*, inducendo uno straordinario *habitus* cartesiano basato sul disconoscimento strutturale, a livello di vita quotidiana”²⁵. Questa preconcettualizzazione invisibilizza sia le cause che gli effetti del dominio, tanto sull’Altro che sulla natura, li ricopre di una patina di immutabilità.

Se è vero che “il capitalismo ha assunto (anzi inaugurato) una netta divisione tra un regno naturale, concepito come una libera provvista di ‘materie prime’ soggette ad appropriazione, e un regno economico, concepito come una sfera di valore prodotto da e per gli esseri umani”²⁶, è anche necessario specificare, come fa la stessa Fraser, che questa divisione non impedisce l’inserimento di determinati esseri umani proprio nella sfera del naturale, anzi: è proprio in virtù di questo spostamento simbolico che è possibile un’appropriazione materiale integrale dei loro corpi e vite, della loro trasformazione in ‘risorse’.

Nelle sue *Tesi di filosofia della storia*, Benjamin, rompendo con ogni idea di Progresso, evidenzia come “al concetto corrotto del lavoro appartiene come suo complemento la natura che (...) ‘esiste gratuitamente’”²⁷: mondo umano e mondo naturale sono solo apparentemente

²⁴ J. W. MOORE, *Oltre la giustizia climatica*, cit., p. 134.

²⁵ Ivi, p. 123.

²⁶ N. FRASER, *Capitalismo. Una conversazione con Rabel Jaeggi*, Meltemi, Roma 2019, pp. 64-65.

²⁷ “Josef Dietzgen proclama: ‘Il lavoro è il messia del tempo nuovo. Nel (...) miglioramento (...) del lavoro (...) consiste la ricchezza, che potrà fare ciò che nessun renditore ha compiuto’. Questo concetto della natura del lavoro, proprio del marxismo volgare, non si ferma troppo sulla questione dell’effetto che il prodotto del lavoro ha sui lavoratori finché essi non possono disporne. Esso non vuol vedere che i progressi del dominio della natura, e non i regressi della società; e mostra già i tratti tecnocratici che appariranno più tardi nel fascismo. Fra cui c’è anche un concetto di natura che si allontana funestamente da quello delle utopie socialiste anteriori al ‘48. Il lavoro, come è ormai concepito, si risolve nello sfruttamento della natura, che viene opposto – con ingenuo compiacimento – a quello del proletariato”, W. BENJAMIN, *Tesi di filosofia della storia*, cit., pp. 81-82.

opposti, o meglio ad opporsi è il mondo della piena umanità – di coloro i quali si trovano in una posizione egemonica, di dominio, sia dal punto di vista materiale che simbolico – e quello popolato fantasmaticamente da esseri umani svalutati, squalificati, che vengono declassati e relegati al mondo della natura e così invisibilizzati.

Come nel feticismo delle merci, l'ipersfruttamento e l'appropriazione di questa parte del mondo umano svalorizzata è incorporata nelle leggi di una natura intesa come risorsa gratuita e inesauribile, "c'è un'altra forma di alienazione che si accompagna al feticismo della merce. Si tratta del feticismo della civiltà (...). Il feticismo della civiltà ci insegna a pensare la relazione tra il capitalismo e la rete della vita come una relazione tra oggetti"²⁸.

"Scienza e industria lavorano fianco a fianco per produrre le nature storiche del capitalismo"²⁹, così la natura diviene, semplicemente, tutto ciò che è 'a buon mercato' o che addirittura è possibile non pagare. In questo 'tutto' c'è una vasta gamma di beni designati come gratuiti o semigratuiti, che vanno dalla forza lavoro alle risorse appropriabili. È ciò che Nancy Fraser, nella sua lettura *ampliata* – o, avrebbe detto Fanon, *distesa* – del sistema capitalistico definirà come *condizioni non economiche* che rendono possibile questo modello produttivo e di sfruttamento³⁰. I meccanismi di dominio e appropriazione coloniali e neocoloniali, ma anche i meccanismi di appropriazione e sfruttamento nei contesti occidentali, mantengono, in misura diversa ma comune, il loro centro nell'inglobamento di queste condizioni non economiche e nella costruzione di una natura 'a buon mercato'.

Relegato, simbolicamente e materialmente, nel campo della natura e ridotto a merce 'a disposizione' e 'a buon mercato' il subalterno non è che l'espressione tangibile e più radicale di una condizione sempre più diffusa. L'oggettificazione, il divenire strumento e/o scarto, lungi dall'essere appannaggio esclusivo di una piccola cerchia di diseredati,

²⁸ J.W. MOORE, *Oltre la giustizia climatica*, cit., p. 28.

²⁹ Ivi, p. 122.

³⁰ Queste condizioni sono costituite dall'appropriazione dei 'doni della natura', delle ricchezze espropriate alle persone razzializzate, in termini di risorse, beni, ma anche forza lavoro, della sacca di lavoro non retribuito che coincide con la riproduzione sociale, dal trasferimento ai privati di beni pubblici, etc.; cfr. N. FRASER, *Cosa vuol dire socialismo nel XXI secolo?*, cit., pp. 14 e ss. e EAD., *Capitalismo cannibale*, cit.

segna infatti la linea di tendenza del contemporaneo, estendendosi a macchia d'olio anche a fasce di popolazione che un tempo potevano considerarsi 'al sicuro'. Ancora una volta la crisi climatica e i suoi effetti mostrano con chiarezza questo processo. La figura del cosiddetto migrante ambientale può essere considerata come l'espressione di un processo di disintegrazione dell'umano che non coincide meramente con la sua estinzione fisica; “una cosa è sapere che la terra, e tutto l'universo, scompariranno tra qualche miliardo di anni, o che, molto prima di ciò, in un futuro ancora indeterminato, la specie umana si estinguerà (...) ben altra cosa invece immaginare lo scenario che la conoscenza scientifica attuale colloca nel campo delle possibilità imminenti, in cui le prossime generazioni (...) si troveranno a dover sopravvivere un ambiente impoverito e squallido, un deserto ecologico e un inferno sociologico”³¹. In questo deserto e inferno, in proporzioni diverse, potrebbe essere precipitato ciascuno di noi.

3. *Redistribuzione & Riconoscimento*

Al centro della concezione espansa della riproduzione e, soprattutto, del modo di produzione come *totalità sociale storicamente elaborata* del modello socioeconomico proposta da Fraser, non può non porsi il tema della naturalizzazione o, per meglio dire, della necessità della denaturalizzazione. Non è un caso che questa concezione, utile a demistificare il processo di svalorizzazione tanto del mondo naturale che del mondo umano e a individuare la via d'uscita dal blocco d'azione e di pensiero che impedisce la trasformazione, sia così fertile nel campo del pensiero femminista. Fraser, Guillaumin, Delphy, Federici, Jaeggi – solo per citarne alcune – si sono interrogate sull'articolazione tra simbolico e materiale e sui dispositivi di naturalizzazione dell'oppressione³², sul doppio livello di assoggettamento – individuale e collettivo

³¹ E. VIVEIROS DE CASTRO, D. DANOWSKI, op. cit., p. 51.

³² Questo ritorno, nel contesto italiano, è senz'altro dovuto anche alla recente traduzione degli scritti di autrici seminali per questa riflessione come M. WITTIG (*Il pensiero eterosessuale*, ombre corte, Verona 2019) a cura di Federico Zappino e C. GUILLAUMIN (*Sesso, razza e pratica di potere. L'idea di natura*, ombre corte, Verona, 2024) a cura di Vincenza Perilli, Sara Garbagnoli e Valeria Ribeiro Corossacz; a S. GARBA-

– dei soggetti subalterni che passa per l'uso e l'appropriazione del loro lavoro e per il suo disconoscimento. Come per i soggetti razzializzati, le categorie sessuali – e i compiti loro associati – vengono comunemente rappresentati, in maniera più o meno esplicita, come fondati su un dato biologico, su una disposizione naturale, o anche, come nel rapporto tra razzismo biologico e razzismo culturale, su abitudini così radicate da farsi inestirpabili, *come una seconda natura*³³. L'idea di naturalità dei gruppi e delle classi si fonda su due pilastri quello della spontaneità e dell'astoricità della relazione che lega dominati e dominati. Questa naturalizzazione delle tassonomie e del dominio accompagna e legittima la separazione tra sfera produttiva e della riproduzione, mascherando la dipendenza dell'una dall'altra, "questa appropriazione del lavoro svolto dalle donne si compie nello stesso modo in cui avviene l'appropriazione del lavoro svolto dalla classe operaia da parte della classe dominante. Non può essere detto che una di queste due forme di produzione (ossia, la riproduzione) è 'naturale', mentre l'altra è 'sociale'"³⁴. Considerato come un *dono*³⁵ – che in quanto tale non può essere misurato in termini di mercato e per il quale non deve essere corrisposta alcuna contropartita – queste vite vengono appropriate in blocco, non conoscono prezzo né limite di vendita³⁶. Questa transazione unilaterale e violenta si fonda sull'idea che ad essere comparate sono due forme di esistenza di carattere differente, sociale e naturale, e non due forme del sociale.

La messa a profitto della natura e dei soggetti ad essa annessi è un *modus operandi* costante che diviene tanto più centrale e si intensifica in momenti di crisi e di emergenza: con queste risorse è possibile istituire un rapporto totalmente predatorio e di sfruttamento *illimitato*. Sempre e sempre più il modello produttivo trae linfa vitale da mondi che rappresenta come separati da sé, disgiunti dalla sfera dell'eco-

GNOLI E V. PERILLI si deve anche la pubblicazione del prezioso volume antologico: *Non si nasce donna. Percorsi testi e contesti del femminismo materialista in Francia*, Alegre, Roma, 2013.

³³ Cfr. E. BALIBAR, *Esiste un "neorazzismo"?*, in E. BALIBAR, I. WALLERSTEIN, *Razza, nazione, classe. Le identità ambigue*, Ed. Associate, Roma 1990, pp. 29 ss.

³⁴ M. WITTIG, op. cit., p. 26.

³⁵ N. FRASER, *Capitalismo*, cit., p. 230.

³⁶ Cfr. C. GUILLAUMIN, op. cit., p. 55.

nomico in quanto tale. Più che interrogarsi sulla sfera della produzione in senso stretto, Fraser sceglie dunque di indagare le sue *condizioni di possibilità* e, in particolare, quelle *risorse* da cui essa dipende, ovvero le sacche di lavoro non remunerato: la sfera della riproduzione sociale che include il lavoro domestico, il lavoro schiavile o semi schiavile, l'espropriazione di ricchezze ottenuta tramite meccanismi di razzializzazione, le ricchezze provenienti dalla *natura non-umana*, il drenaggio di beni e risorse pubbliche verso il privato. A tal proposito Fraser ci parla di un processo tripartito (3D), di divisione, dipendenza e disconoscimento, ovvero:

- separazione “tra produzione e riproduzione, tra economia e politica e tra società umana e natura non umana”
- dipendenza tra la sfera dell'economico e le sue *condizioni di possibilità*³⁷
- del meccanismo, infine, attraverso il quale questi *reami non economici* vengono disconosciuti; con essi, vengono privati di ogni possibilità di riconoscimento i soggetti che li animano e ne sono protagonisti – si pensi alle nuove forme di schiavitù, ma anche al rapporto che capitalismo estrattivo instaura con la natura nell'Antropocene³⁸.

Il disconoscimento del *valore* di queste risorse non passa soltanto, sul piano economico, per la loro appropriazione, per il loro utilizzo totalmente (o semi) gratuito e senza *misura*³⁹, ma anche per la naturalizzazione e invisibilizzazione di questo sfruttamento, per la rimozione, attraverso la rappresentazione di sfera produttiva e riproduttiva come separate, della loro interdipendenza. Questo processo, proprio come il disconoscimento di una sfera rispetto all'altra, non ha solo una matrice economica – la produzione dipende dalla riproduzione –, ma si configura come sconfinamento continuo tra le due sfere e cancellazione del confine tra beni di mercato (o mercatizzabili) e beni simbolici.

³⁷ N. FRASER, *Capitalismo*, cit., p. 230; cfr. anche N. FRASER, *Cosa vuol dire socialismo nel XXI secolo?*, cit., pp. 6 e ss.

³⁸ Cfr. C. ARRIZZA, T. BHATTACHARYA, N. FRASER, *Femminismo per il 99%*, Laterza, Roma-Bari, 2019, Tesi IX.

³⁹ Cfr. C. GUILLAUMIN, op. cit., p. 48.

Mentre alcune pensatrici femministe – *in primis* ecofemministe, come Vandana Shiva – teorizzano l'esternità della riproduzione sociale al modo di produzione o la interpretano come semplice riproduzione della forza lavoro, per Fraser invece questa scorporazione si configura come impossibile e la sua rappresentazione come inquietante, pericolosa; la riproduzione sociale e l'appropriazione ambientale non può e non deve essere letta come ambito esterno rispetto a quello della produzione in quanto “comprende la creazione, la socializzazione e la soggettivizzazione degli esseri umani più in generale, in tutti i loro aspetti. Include anche la realizzazione e il rifacimento della cultura, delle varie aree dell'intersoggettività in cui gli esseri umani sono inseriti – la solidarietà, i significati sociali e gli orizzonti di valore nei quali e attraverso i quali vivono e respirano”⁴⁰. Piuttosto che idealizzare un presunto esterno – come spazio di fuga o addirittura soluzione alle contraddizioni e agli squilibri dell'attuale sistema sociale, e come luogo di un riconoscimento possibile – sembra dunque necessario ricomporre ciò che è stato separato, materialmente e simbolicamente.

Lo snodo di questa ricomposizione si situa all'incrocio tra redistribuzione e riconoscimento, e passa per l'uscita dalle forme di appropriazione integrale dei soggetti altri (del femminile, dei gruppi razzializzati, della natura) e della rappresentazione di questa appropriazione come parte di una disposizione naturale. La possibilità di essere *riconosciuti* nella propria autonomia e individualità e nel fondo comune che ci associa come viventi, diviene, assieme all'emersione dell'interdipendenza, questione tanto cara a Butler, e alla denaturalizzazione della crisi climatica di cui ci parla Moore, un elemento fondamentale per individuare la base – morale e normativa – di ogni rivendicazione sul piano sociale e politico.

A partire dagli anni Novanta, il tema del riconoscimento/disconoscimento è stato declinato in un'ottica “culturalista” che finiva per depotenziarne la portata e alterarne il senso profondo⁴¹. Para-

⁴⁰ N. Fraser, *Capitalismo*, cit., p. 59.

⁴¹ “Negli anni Novanta (...) la nuova sinistra era solo un ricordo, e il marxismo sembrava a molti lettera morta (...). Seguendo il più ampio esodo intellettuale dal marxismo, la maggior parte delle teoriche femministe imboccò la “svolta culturale”. (...) Oggi, di conseguenza, la teoria di genere è per gran parte una branca degli studi culturali. (...) Come sempre, le vicissitudini della teoria seguono quelle della politica

dossalmente “lo spostamento dalla redistribuzione al riconoscimento è avvenuto proprio mentre” si inaspriva “la disuguaglianza economica (...). Invece di giungere a definire un paradigma più ampio e ricco, che abbracciasse redistribuzione e riconoscimento, abbiamo scambiato un paradigma monco con un altro, cioè un economicismo monco con un culturalismo monco”⁴². Fraser distingue questa, pur legittima e doverosa, richiesta di rinnovamento simbolico, dal *riconoscimento autentico* che, secondo l'autrice, non può che essere implicato col tema della redistribuzione, ovvero con l'individuazione del rapporto di interdipendenza tra sfera produttiva e riproduttiva. Le rivendicazioni legate al riconoscimento delle alterità – della sfera della natura e dell'umanità ad essa ascritta – come soggetti portatori di valore intrinseco e non solo risorse messe a profitto non possono limitarsi alla ri-valorizzazione simbolica, altrimenti rischiano di ridursi a un'espressione di *disinganno*, addirittura di impotenza, non giungono all'affinamento di una *sen-*

(...). Se la generazione del Sessantotto sperava, tra le altre cose, di ristrutturare l'economia politica così da abolire la divisione di genere del lavoro, le femministe della generazione successiva (...) cercavano il riconoscimento della differenza sessuale, mentre altre preferivano decostruire l'opposizione categoriale tra maschile e femminile. Il risultato è stato uno spostamento del centro di gravità della politica femminista (...) sull'identità e la rappresentanza”, N. FRASER, *La politica femminista nell'era del riconoscimento*, cit., pp. 188-189; si vedano anche EAD., *Social Justice in the age of identity politics*, in G.B. PETERSON (a cura di), *The Tanner lectures on human values*, University of Utah Press, Salt Lake City 1998, vol. 19, pp. 20 e ss. e EAD., *Justice Interruptus: Critical Reflections on the “Postsocialist” Condition*, Routledge, London-New York 1997; su questo spostamento dall'asse della redistribuzione a quella del riconoscimento si vedano tra gli altri: M. CANGIANO, *Guerre culturali e neoliberalismo*, Nottetempo, Roma, 2024 e Y. MOUNK, *La trappola identitaria. Una storia di potere e idee nel nostro tempo*, Feltrinelli, 2024.

⁴² N. FRASER, *La politica femminista nell'era del riconoscimento*, cit., p. 189. È necessario sottolineare che Honnet, interlocutore privilegiato di Fraser, assieme a Anderson, Butler e Rorty (cfr. *Il danno e la beffa. Un dibattito su ridistribuzione, riconoscimento, partecipazione*, Pensa multimedia, Lecce, 2012), non concorda su questa scansione temporale, né sul prevalere del tema culturalista/del riconoscimento, cfr. A. HONNET, *La libertà negli altri*, Il Mulino, Bologna, 2017, pp. 101 e ss.; Id., *Reificazione. Sulla teoria del riconoscimento*, Meltemi, Roma 2019, pp. 43 e ss.; N. FRASER, A. HONNET, *Redistribuzione o riconoscimento? Una controversia politico-filosofica*, Meltemi, Roma, 2020, in particolare pp. 129 e ss.

*sibilità morale*⁴³. Se per un verso gli *oltraggi* nei confronti della natura e dei subalterni – discriminazione, stereotipizzazione – “sono ingiustizie dovute al mancato riconoscimento. Sono relativamente indipendenti dall’economia politica e non sono meramente sovrastrutturali. Dunque, non possono essere superate attraverso la sola redistribuzione”⁴⁴, per l’altro la prospettiva legata al mero riconoscimento e rivalorizzazione simbolica è carente, finisce per trascurare altre linee di subordinazione (compresenti) e le loro reciproche connessioni (intergruppo e intragruppo), finisce per portare un intervento che può divenire puramente formale e astratto.

L’uscita da questa astrazione e la fine della naturalizzazione del dominio, della svalorizzazione simbolica, è una delle condizioni – certo non sufficiente, ma necessaria – per la fine della natura e dell’umano intesi e utilizzati come ‘risorse a buon mercato’.

⁴³ Cfr. A. HONNET, *La libertà negli altri. Saggi di filosofia sociale*, Il Mulino, Bologna, 2017, p. 102. Il tema del riconoscimento, disgiunto dalle rivendicazioni redistributive, può trovare spazio – sia pur in forma adulterata – in politiche iper-reazionarie, l’intreccio dei due piani, oltre che corretto dal punto di vista teorico, costituisce per Fraser anche un argine a questa possibile deriva, cfr. N. FRASER, *Il vecchio muore e il nuovo non può nascere. Dal neoliberismo progressista a Trump e oltre*, Ombre Corte, Verona 2019, pp. 24 e ss.

⁴⁴ N. FRASER, *La politica femminista nell’era del riconoscimento*, cit., p. 192.