

3

collana di ricerca in

Environmental Humanities

Questa collana ha lo scopo di offrire uno spazio editoriale ai nuovi indirizzi di ricerca emersi all'interno delle discipline umanistiche e delle scienze sociali aventi come focus la dimensione ambientale. L'ambiente si è affermato nel dibattito accademico italiano sia come un nuovo ambito di interesse all'interno di settori disciplinari ben definiti – come, ad esempio, la storia, la letteratura, l'antropologia, la geografia, la storia dell'arte, la filosofia –, sia come uno spazio di collaborazione interdisciplinare in grado di stimolare un dialogo tra discipline umanistiche e di esplorare il legame tra l'attuale crisi ecologica e la produzione di saperi – da qui l'esigenza di definire questo spazio con l'espressione di Environmental Humanities (appunto discipline umanistiche per l'ambiente). La collana muove dall'idea che le discipline umanistiche possano contribuire non solo a una comprensione del rapporto umani-natura delle società passate e presenti, ma anche a esplorare l'esperienza della attuale crisi climatica ed ecologica in collaborazione con le scienze naturali.

Direzione della collana:
Marco Armiero (Universitat Autonoma de Barcelona & ICREA)
Roberta Biasillo (Utrecht University)
Elena Past (Wayne State University)

Comitato scientifico:
Stefania Barca (Universidade de Santiago de Compostela)
Nadia Breda (Università di Firenze)
Alessia Cervini (Università degli Studi di Palermo)
Enrico Cesaretti (University of Virginia)
Orietta Dora Cordovana (Università di Salamanca)
Federica Giardini (Università degli Studi di Roma Tre)
Federico Luisetti (Università di St. Gallen)
Annalisa Metta (Università degli Studi di Roma Tre)
Silvia Ross (University College Cork)

ECOLOGIA POLITICA E DECOLONIALITÀ

Politiche e natura sul crinale del soggetto

di Alice Dal Gobbo

ed_it editpress

Proprietà letteraria riservata
Copyright © 2026 editpress
Via Lorenzo Viani, 74
50142 Firenze - Italy
www.editpress.it
info@editpress.it

Tutti i diritti riservati
Prima edizione: aprile 2026
ISBN: 979-12-82789-10-3
e-ISBN: 979-12-82789-11-0
Printed in Italy

Indice

Introduzione. Colonialità ed ecologia nella crisi del capitalismo 9

Parte prima. Nascita, crisi e ritorno della Natura

I. Il soggetto moderno e il suo oggetto 29

II. Morte dell'uomo, morte della Natura, e verso un suo ritorno 45

III. L'ecologia politica dentro e oltre la modernità 63

Parte seconda. Ecologia e decolonialità nella ristrutturazione del capitalismo

IV. L'orizzonte decoloniale 91

V. Crisi, valore e politiche ecologiche nel capitalismo globale 113

Note di chiusura. Quale soggetto? La liberazione come logica della trasformazione socio-ecologica 139

Bibliografia 145

Da buoni e ingenui dicevamo: Il paese è nostro,
è il cuore della mappa, nessun malanno esterno lo colpirà.
Il cielo era generoso con noi, che parlavamo arabo classico
solo raramente: nelle preghiere e nelle notti del Destino.
Il nostro presente ci teneva compagnia: «Insieme viviamo»,
mentre il nostro passato ci confortava:
«Se avrete bisogno di me, tornerò». Così, da buoni e sognatori,
non vedemmo il futuro rubare il passato, sua preda, e andarsene.

Mahmood Darwish

Introduzione
Colonialità ed ecologia nella crisi del capitalismo

Il mondo è in fiamme, un genocidio è in corso. Tanto la crisi climatica quanto la guerra (le guerre) poco metaforicamente inceneriscono spazi di esistenza con le vite umane, e non, che li abitavano. Con i corpi e i territori si vogliono anche annientare le culture, i modi di essere e di vedere il mondo, di dargli un nome, le forme di relazione socioecologica che tracciano traiettorie di coesistenza, simbiosi, conflitto. La semplificazione è per molti versi la cifra di un presente bollente e al contempo algido. Di fronte ai rischi, alle trasformazioni radicali che il mondo per come lo conosciamo sta vivendo, ma anche alla gioia rivoluzionaria della trasformazione e della vita che sempre supera i propri argini, le risposte sono tagli netti, repressione, negazione, autoritarismo e un crescente odio per tutto ciò che non è facilmente definibile, dicibile e controllabile. Queste operazioni si basano spesso su logiche binarie di categorizzazione: io e tu, bianco e nero, maschio e femmina, dentro e fuori, umano e non-umano, utile e inutile. Non è chiaro dove sia il fondo di questo presente in caduta libera, ma è un po' come accade ad Alice nel Paese Delle Meraviglie, quando precipita a testa in giù nella tana del coniglio incontrando man mano orpelli e oggetti disparati, che forse le ricordano un rassicurante ambito domestico, o che semplicemente definiscono una quotidianità sotterranea. E il tempo passa, e lei ci invecchia dentro, accompagnata dal ticchettio inesorabile dell'orologio d'oro del Bianconiglio che scappa – che è sempre in ritardo... il ritardo: quello della responsabilità verso il vivente umano e non umano che viene annichilito, quello del riscaldamento globale, su cui sempre saremo in ritardo.

"Crisi" mi sembra una buona descrizione per questa condizione di caduta libera nel buio del tunnel, senza orizzonte di fermata (Berlant 2011). Anche se le crisi sono sempre spazi poco rassicuranti, la narrazione dominante del capitalismo aveva abituato alla loro *normalità*, anzi alla loro *funzionalità*: non preoccupatevi, diceva, alla fine della discesa c'è sempre una salita, un prato fiorito, un nuovo orizzonte di possibilità. La crisi era un modo per sbarazzarsi di ciò che di vecchio c'era nel mondo e fare spazio al nuovo, all'"innovazione", rilanciare così nuovi cicli di accumulazione... o forse no? Cos'era esattamente che permetteva questo rilancio? Il pensiero critico ha insegnato che non è l'innovazione di per sé a spingere in avanti il capitale e il profitto: sono i conflitti e le lotte portate avanti da coloro che il capitale sfrutta e di cui appropria il lavoro, ma anche la possibilità del capitale di aprire nuove frontiere per accedere a nuove fonti di lavoro e risorse a basso prezzo (Harvey 2007). Frontiere geografiche come quelle del sistema-mondo, ma non solo: l'espansione della presa tecnologica sui processi vitali che caratterizza la bioeconomia (Cooper 2008), il controllo finanziarizzato sulla biosfera della governance climatica (Pellizzoni 2023a), l'infosfera e le sue promesse. E tuttavia, sembra che questi spazi si riducano sempre di più, i margini di tenuta sistemica si assottigliano, la crisi non è più una fra le altre. Dalla crisi non stiamo più uscendo: è colpa della ristrutturazione del lavoro e delle fonti di valore? O della crisi ecologica stessa (Moore 2015a)? O infine – e forse è proprio questo il punto – per la resistenza delle soggettività lavoratrici, subalterne, "minori" e invisibili che nel corso della storia si sono opposte ad un continuo furto legalizzato di forza vitale.

L'epoca neoliberale finisce in un mucchio di macerie: in nuove e vecchie guerre (che non a caso hanno spesso una matrice strettamente coloniale), nel fascismo dilagante, in nuovi autoritarismi che combinano un tradizionalismo reazionario con la fascinazione per le promesse di un turbocapitalismo esso stesso in decadenza, le cui ricette non si basano nemmeno più sull'idea di "progresso" quanto su quella di supremazia. Il connubio tra spirito reazionario e postumanista che segna il carattere della soggettività dominante oggi è ben rappresentato dall'alleanza – eloquente, nel suo essere effimera – tra il presidente degli USA Donald Trump ed Elon Musk, patron di Tesla, SpaceX e

del social network X. Insieme, essi propongono un modello di società e di economia violento dove l'eliminazione di qualsiasi diritto sociale ed economico va di pari passo con l'affermazione senza freni dell'individualità bianca, maschile e abile. Interi territori vengono letteralmente rasi al suolo per essere sovrascritti da progetti di valorizzazione guidati dal capitale finanziario e immobiliare, mentre l'IA ne sostiene il sogno – un sogno concreto fatto di morte e privilegio. Le destre spacciano questa ipertrofia dell'ego e del complesso militare-finanziario come "libertà", mentre qualsiasi presupposto per una libertà collettiva viene smantellato. L'ultraliberismo nazionalista protegge gli interessi dei forti all'interno dei confini e delle delimitazioni etniche degli stati, quelli storicamente privilegiati, ovviamente. Mentre si nega qualsiasi riferimento alla crisi climatica e alle ricadute differenziate che essa sta già avendo ovunque, si investe nell'immaginario della colonizzazione spaziale come frontiera ultima della sopravvivenza di un sistema allo sfascio e che sta lentamente erodendo le proprie possibilità di riproduzione (O'Connor 1991).

La tenuta del sistema è sempre e comunque subordinata all'idea di un "oltre" da appropriare. Allo stesso tempo non si va "avanti": la tensione verso questo oltre oggi è meramente reattiva, conservativa (e conservatrice). La potenza delle tecnologie e del capitale non promette più un futuro di crescente prosperità. Non avanza nemmeno l'immaginario di una progressiva inclusione attraverso lo sviluppo e la crescita. L'unica promessa, per altro continuamente disattesa, è quella del *mantenimento* dei privilegi per alcuni soggetti già privilegiati, e necessariamente a discapito di altri: le persone bianche possono mantenere il proprio privilegio solo se da esso vengono escluse le persone razzializzate (spesso migranti); gli uomini possono continuare a godere del proprio potere soltanto togliendo autonomia alle donne, così come l'eteronormatività non può convivere con la *queerness*, l'apertura allo "strano" che abita tutti i corpi; l'economia può funzionare solo a discapito della natura. Logica dell'inclusione e dell'esclusione: io posso avere solo se tolgo a te, io valgo *ergo* tu non vali. Logica dello scarto (Armiero 2021).

Siamo già in questo senso in un'epoca del *post*-sviluppo (vedi Kothari et al. 2020), sfortunatamente non nel senso di un'apertura

del mondo a diverse forme di co-esistenza e organizzazione politico-economica, ma piuttosto nella gangrena di sistemi di dominio e assi di privilegio esistenti, che si calcificano nel disperato tentativo di resistere al loro stesso decadimento. L'impatto delle ricette di austerità neoliberali è stato così devastante sulla popolazione e sugli ecosistemi mondiali, e al contempo così poco incisivo nel sostenere la solida espansione su larga scala del capitale, che il mantenimento del privilegio capitalista comincia a non avere altra scelta che il fascismo. Il fascismo è la faccia reale della fragilità delle relazioni di potere esistenti, e della fragilità del privilegio stesso: è la continuazione "con la forza" degli interessi padronali, maschili, occidentalocentrici che hanno segnato lo sviluppo capitalista nei secoli passati e che gli sono endogeni. Le istituzioni esistenti si mostrano sempre più incapaci di affrontare questa decadenza e sembra che l'ideale liberale sia di giorno in giorno travolto dai propri fallimenti. Di fronte al fallimento della green economy e al contemporaneo intensificarsi della crisi climatica, l'unico modo per mantenere quello che a tutti gli effetti si può chiamare «privilegio fossile» è la guerra, l'autoritarismo escludente, la violenza sui corpi e i territori non funzionali – o *meramente funzionali* – al suo mantenimento (Daggett 2018).

L'unica alternativa allora, oggi, al fascismo, è la rivoluzione. E la rivoluzione non è necessariamente la presa del palazzo d'inverno, anzi con tutta probabilità non lo è affatto, ma si costituisce di tanti piccoli passi trasformativi e sperimentazioni sociali, ecologiche, più-che-umane, che si fanno carico tanto della fragilità e dell'interdipendenza insite in ogni esistenza quanto della necessità di elaborare il lutto di un modo di vita già finito da tempo, di relazioni di potere da molto ribaltate, di un mondo – per farla breve – che è passato (Monticelli 2022). Questa rivoluzione esiste, nel presente, nella forma di "semi sotto la neve" ma anche di sperimentazioni concrete, nelle piazze che si sono riempite in solidarietà con il popolo palestinese, in tutte le pratiche che davanti alle pulsioni distruttive di un sistema senescente (Bifo 2020) sostengono la vita, la gioia, le relazioni. Si tratta di spazi di speranza e luce in un momento di grande oscurità. Ciò che potrà esserne non è dato sapere, tuttavia con questo libro vorrei pormi all'interno di questo spazio trasformativo. Lo faccio

conscia che scrivere, pensare, parlare, sono sì atti performativi e di "costruzione di mondo", ma anche estremamente parziali, assolutamente secondari rispetto alla necessità di incarnare la trasformazione, di farla coi propri corpi e di attraversare collettività in lotta per la liberazione. Uno dei più grandi limiti di questo libro che parla (tra le altre cose) di decolonialità, è proprio il fatto che è teorico, nonostante emerga comunque dai processi collettivi incorporati che hanno costituito la mia vita e i miei tentativi di lotta in questi anni. In questo senso lo penso semplicemente come un piccolo passo iniziale, nemmeno un'agenda, da espandere non solo in ricerche future ma anche in pratiche politiche.

Le riflessioni che porto in questo testo hanno preso una loro prima forma nel periodo della pandemia Covid-19. Il virus Sars-Cov-2, per quanto invisibile, paradossalmente rendeva più evidenti le contraddizioni già esistenti, intensificava l'acutezza degli squilibri di potere, accelerava dei processi di trasformazione già in atto. Costringeva ad analizzare il presente e la sua più ampia genealogia, a cominciare ad individuare i nodi di una possibile trasformazione radicale. L'evento-pandemia ha messo in evidenza come il modo presente di organizzare ed interpretare l'esistenza cozzi in modo sempre più profondo con le dinamiche di riproduzione della vita, sia umana che non umana. Ha fatto emergere l'importanza di ripensare il rapporto tra umano e non-umano, la questione della vita intesa come co-esistenza e co-abitazione. Un ente biologico non umano (addirittura a cavallo tra organico e inorganico) faceva irruzione in un assetto sociale e politico fragile, scompaginandolo, si infiltrava nei corpi umani aprendoli a trasformazioni potenzialmente mortali, agiva più o meno direttamente sui gesti quotidiani, le abitudini. Mentre scienza e tecnica si trovavano inadeguate alla portata della sfida, gli apparati di governo e gestione pubblica intensificavano il controllo sociale e l'atomizzazione esistenziale e politica.

La pandemia ha mostrato il modo in cui salute umana e ambientale si piegano su se stesse e si implicano vicendevolmente, stratificate da privilegi e disuguaglianze. Pur oscurato dalla narrazione ufficiale, il ruolo del degrado ecologico, della deforestazione, dell'inquinamento, dell'indebolimento dei corpi costantemente sottoposti a sostanze

nocive è stato chiave sia nel "salto di specie" compiuto dal virus sia nel successivo dilagare del contagio (Wallace et al. 2020). Chi ne ha sofferto maggiormente – almeno nelle società occidentali[1] – sono stati precisamente i gruppi già vulnerabili (Armiero 2020): coloro che hanno dovuto continuare a lavorare in condizioni non protette, che non avevano accesso a cure e ambienti di vita adeguati, ecc.: si è parlato quindi di "sindemia" (Singer 2017). Quello della co-implicazione di salute umana e terrestre – stratificata dalle disuguaglianze – è un tema largamente sollevato sia dai movimenti sociali sia dalla letteratura sulla giustizia ambientale (Barca 2011; Sze 2008; Marya, Patel 2022). Il carattere propriamente globale di questo contagio avrebbe potuto essere un'occasione importante per portare alla consapevolezza comune la concretezza e materialità di questa co-implicazione, nella tensione verso una trasformazione radicale delle premesse del danno. Si tratta tuttavia di un'occasione per molti versi mancata, poiché il "ritorno alla normalità" c'è stato, ed è stato un violento contraccolpo, forse dettato da elementi sistemici, forse anche dalla paura: paura della precarietà, della solitudine, della fragilità dei corpi.

Nel contesto pandemico non sono in effetti mancate recrudescenze di un pensiero eurocentrico che ha rafforzato l'idea che l'unica possibilità di (co)esistenza nel mondo contemporaneo globalizzato, a fronte dei rischi sistemici a cui siamo sottoposti, si basi innanzitutto sulla capacità delle società attuali di tenersi saldamente fedeli al progetto illuminista (Badiou 2020). Secondo questa lettura, il dilagare della pandemia Covid-19 sarebbe stato dovuto al fatto che le società contemporanee ospitano diversi livelli di "sviluppo": modi *ancora* arretrati di vivere coesistono con altri estremamente sviluppati. Catapultati in quel mercato rumoroso e pieno di odori di Wuhan, si è creato uno spettacolo dove le persone occidentali guardavano umani convivere con animali non umani in modi che nelle loro società

[1] È in effetti interessante notare che mentre ci si aspettava un disastro umanitario in contesti come quello africano, si è in realtà assistito ad una maggiore resilienza e minori danni sulla popolazione (Arsene et al. 2021).

"avanzate" sono ormai sorpassati, dove la fascinazione per animali selvatici vivi si accompagnava a pratiche alimentari dubbie e ributtanti, "non igieniche". Secondo questa lettura, il problema starebbe nel fatto che alcune sacche di popolazione non sarebbero *ancora* arrivate ad uno stadio di sviluppo sufficiente per convivere con le altre, ma il mercato le integra nell'esistenza globale e mette in circolo le conseguenze di queste pratiche "arretrate".

In questo discorso si dispiega una filosofia della storia e della relazione tra umani e non-umani tanto lineare quanto problematica. Esiste uno sviluppo che porta da stadi arretrati (poco igienici, poco ordinati, poco "civili") a fasi di civilizzazione più alti in cui tutte le relazioni socio-ecologiche sono sottoposte a controllo, igienizzazione e standardizzazione secondo delle linee collettivamente riconosciute e supposte migliori. Tale progresso è certamente diseguale, non procede in modo fluido né omogeneo, ma il presupposto è che potenzialmente tutte le società debbano e vogliano uniformarsi a modelli che si suppongono "più avanzati" e quindi superiori. Sulla base di questo ragionamento, l'antidoto al disordine globale si trova nel rafforzamento di quei dispositivi di ordinamento e governo del mondo che si sono delineati nella modernità capitalista. Questa lettura è facilmente definibile come *coloniale*, dal momento che vede un soggetto (il cittadino occidentale) definire *un* modello di esistenza "corretto", a cui il resto del mondo si dovrebbe conformare.

Essa oscura, in un silenzio troppo profondo per essere innocente, che il suo dilagare non è stato il risultato di un deficit di progresso ma *il prodotto di questo stesso modello di progresso*, incluse le concezioni moderno-illuministiche della storia, della relazione tra umano e non-umano, del modello ideale di articolazione socio-ecologica e politica della vita. Non tanto e non solo perché sarebbe la globalizzazione provocata dallo sviluppo moderno-capitalista a portare la popolazione del pianeta in contatto sempre più stretto. Il punto è piuttosto che la responsabilità del proliferare di eventi epidemici sta primariamente nella trasformazione degli equilibri ecologici planetari operata dal capitalismo (Wallace 2020): la probabilità del "salto di specie" si intensifica enormemente a causa della deforestazione, del dilagare dello spazio urbano che annulla gli ambienti selvatici, del cam-

biamento climatico. In qualche modo, l'evento pandemico, tanto quanto la crisi ecologica in cui si situa, pare essere quindi espressione di una "malattia" della modernità. Non perché non ne abbiamo a sufficienza, ma per i risvolti intrinsecamente problematici e distruttivi del suo discorso e dei suoi dispositivi.

Oggi, il genocidio in corso a Gaza e le innumerevoli guerre, che hanno la funzione paradossale di sostenere un sistema allo sfascio, testimoniano in modo ancora più evidente la violenza di questo sistema e la necessità di sovvertirlo in modo radicale. Immaginare una via di uscita dalle crisi stratificate del presente non può prescindere da una riflessione collettiva sulle categorie che strutturano l'esistenza contemporanea e le danno significato: natura e cultura, materiale e simbolico, umano e non umano, tecnica e "mondo", soggetto e oggetto. È necessario rivederne le relazioni, ma forse i concetti stessi si riveleranno in parte insufficienti o inadatti alla complessità attuale. Riflettere sui disastri e sulle catastrofi che mettono in pericolo la riproduzione della vita sul pianeta così come la conosciamo significa, oltre che interrogare gli strumenti con cui diamo senso alle relazioni ecologiche, anche produrre un'analisi sistemica circa le loro radici profonde. È su questo sfondo che il nesso colonialità-ecologia emerge in tutta la sua urgenza. Questa problematizzazione è un lavoro largamente avviato in diversi ambiti, dall'ecologia politica alle *environmental humanities*, dal pensiero critico ai movimenti sociali (vedi per esempio Ginn 2023; Barca 2020; Tsing 2015; Asara 2020), e a cui questo libro vuole aggiungere un tassello, per quanto piccolo.

Nel quadro dei nuovi autoritarismi è pressante parlare di colonialità: le frontiere degli stati agiscono come dispositivi di sicurezza per il privilegio, i corpi delle persone razzializzate sono sacrificati a un'ideale di «modo di vita imperiale» (Brand, Wissen 2021), il suprematismo bianco diventa non soltanto il sottotesto di politiche fintamente liberali ma l'ideologia esplicita del progetto di un nuovo ordine globale dove "popolazioni in eccesso" possono essere semplicemente, impunemente, eliminate. La logica della continua costruzione di confini e dicotomie che, spesso sull'asse della razza ma non solo, definiscono chi vale e chi no, chi vive e chi muore (Mbembe 2016), si

intensifica e radicalizza sempre di più, e non sappiamo davvero dove e a chi si fermerà. Ma perché allora parlare di *ecologia* quando persino gli aspetti più basilari della nostra *umanità* sono in questione? Forse preoccuparsi di questioni oltre l'umano potrebbe e dovrebbe essere cosa che viene "dopo" la resistenza agli attacchi incrociati che – in Italia come altrove – quotidianamente viviamo rispetto ai diritti di base: l'autodeterminazione del corpo e delle relazioni, la libertà di espressione e di dissenso, il diritto all'abitare, all'istruzione, al reddito, alla salute, alla città?

Uno degli obiettivi di questo libro è proprio quello di sottolineare, come molte prima di me hanno fatto, che questa visione strabica della crisi che viviamo – da una parte le faccende umane, dall'altra quelle cosiddette "ambientali" – è l'effetto di secoli di dominio coloniale, patriarcale, specista/antropocentrico e padronale sul mondo. Ossia, sottolineare che non è possibile parlare di oppressione coloniale, razziale, di genere, di specie, ecc. senza anche parlare di "Natura" – e viceversa (Sasa 2023; Ginn 2023; Gaard 2011). Porto una specifica angolazione di sguardo dentro questa questione, partendo da una riflessione filosofica e riportandola alle questioni pressanti del presente, ai pericoli che ci pone e alla nuova fase storica in cui già siamo, agli orizzonti politici che si presentano. Innanzitutto, ciò su cui mi impegnerò a riflettere è come i dispositivi coloniali della modernità strutturano la relazione con la "natura", e come la "natura" supporti questi dispositivi. Dunque, suggerirò quanto sia importante pensare a questi assi di dominio come una «matrice» (Quijano 1991; Hill Collins 2009), dove il potere si co-costituisce, sebbene in modi non lineari, non deterministici e nella complessità delle relazioni specifiche. Il tema del soggetto sarà il filo conduttore delle mie riflessioni, in parte per un interesse teorico e in parte perché, se per immaginare la trasformazione sociale ed ecologica è necessario pensare *chi la fa*, allora questa è una categoria centrale di riflessione.

La critica contemporanea sta facendo emergere che ripensarsi nella terra, come terrestri (Latour 2018), com-postarsi (de la Bellacasa 2017; Timeto 2021), implichi un ripensamento radicale della modernità, dei suoi paradigmi teorici e delle sue istituzioni. Una parte importante

di questo lavoro è stato fatto dalla cosiddetta «svolta ontologica» (Pellizzoni 2023a), ossia da quel modo di re-immaginare l'esistenza oltre le dicotomie moderne e verso una nuova concezione della materialità e dei corpi come aperti, in divenire e agenti (vedi sotto, §2.2). Una letteratura che si è poi intrecciata con riflessioni sull'Antropocene (vedi Dal Gobbo, Leonardi 2019) e che ha avuto una grande influenza sulle scienze sociali ambientali e sulle *environmental humanities*, e che però è caratterizzata da alcune miopie importanti, in particolare la difficoltà di tematizzare e analizzare le stratificazioni di privilegio e disuguaglianza, oltre che di elaborare una critica complessiva alla logica neoliberale di governo della natura (Morton 2012; MacGregor 2021; Schultz 2021). Questo libro intreccia ecologia politica (Robbins 2012; Pellizzoni 2023b) ed *environmental humanities* (Armiero 2023; Schmidt et al. 2020). Entrambe queste prospettive hanno in comune un approccio critico che mira a stare nelle, e rispondere alle, crisi socioecologiche del presente in modo radicale e radicalmente trasformativo. Entrambe pongono attenzione al conflitto come dimensione centrale delle ecologie contemporanee. Mi faccio spazio proprio nella loro intersezione: tra la lettura della crisi ecologica come risultato di un sistema di organizzazione socio-materiale e politico, e l'analisi delle categorie concettuali e delle storie specifiche che hanno caratterizzato questo divenire. L'obiettivo del libro è continuare una necessaria critica ai fondamenti ontologici, epistemologici, metodologici della modernità (Ginn 2023), e al contempo far sì che questa decostruzione abbia la possibilità di "atterrare" nella concreta complessità di esistenze sempre più precarie, in ecologie sempre più danneggiate, e dentro un contesto di trasformazione radicale delle politiche socioecologiche a livello globale (Neimanis et al. 2015). Che possibilità esistono di continuare a denunciare e politicizzare il danno ecologico, a partire dai corpi e dal loro posizionamento in geografie diseguali tanto a livello locale che globale?

Pensare nell'ottica della crisi ecologica globale significa qui creare un ponte tra il tema della vita, del vivere e del vivente, e l'interrogazione circa le forme di organizzazione sociale, politica, economica della modernità capitalista, a partire dalla *colonialità* come uno dei suoi dispositivi fondanti. L'importante lavoro di Malcom Ferdinand verso

un'*ecologia decoloniale* (2024) sistematizza alcune delle questioni che verranno portate avanti in questo libro, radicandosi nella storia e nella cultura, nelle geografie e nelle politiche dei popoli caraibici. Si tratta di un lavoro fondamentale per introdurre la relazione tra razza, degrado ambientale e dominio proprio all'interno di un sistema-mondo (Wallerstein 2013) dominato dal capitale. Ciò che provo a fare qui è creare un dialogo tra l'ecologia decoloniale e la tradizione "classica" dell'ecologia politica. In effetti, un titolo più adatto per il libro avrebbe dovuto includere un verbo – *decolonizzare* – invece che il sostantivo decolonialità. Perché, parlando a partire dal "centro", in quanto persona bianca e privilegiata, seppur femminilizzata, smontare la colonialità non è un dato ma un percorso accidentato, qualcosa che va fatto, costruito ed enunciato, in un processo pieno di inciampi soggettivi e teorici, di limiti, e sicuramente lontano da una coerenza che rimane più mito che orizzonte concreto (Ginn 2023; Borghi 2020). È da questo posto "sporco" – sporco della violenza sistemica che quotidianamente sostiene la mia esistenza, ma anche sporco perché spurio e tutto sommato sbagliato – che scrivo, per condividere un percorso con chi ha voglia di leggere. Per questo cercherò di collocare il mio discorso anche nelle geografie del "centro", parlando del contesto italiano, delle elaborazioni esistenti e del fatto che la colonialità non ha a che vedere con orizzonti esotici ma è piuttosto una pratica che si fa anche nel qui ed ora, quotidianamente: tracciando confini, linee di esclusione, costruendo o sostenendo relazioni di privilegio fatte di oppressione e violenza (Borghi 2020).

Il mio personale percorso anche nei confronti della decolonialità, così come del transfemminismo, dell'antispecismo, dell'ecologia stessa, è partito dall'eredità marxista, anche se in modi sempre molto (forse troppo) eterodossi. Questa mi ha permesso di costruire un nesso tra il degrado delle condizioni di esistenza sul pianeta e i processi di valorizzazione e accumulazione capitalisti. Tale percorso si riflette nella struttura e nei contenuti di questo libro, che in qualche modo partono e tornano a dialogare con questa tradizione. Il punto però non saranno tanto le intuizioni ecologiste di Marx (vedi per es. Saito 2023; Foster 2000), quanto piuttosto il tipo di sguardo e domande che questo approccio mi ha permesso di rivolgere

sia alla crisi ecologico-climatica che alle sue (proposte) soluzioni. Alcune di queste domande riguardano il rapporto tra capitale e vita, in particolare attraverso l'analisi e la critica del valore (per es. vedi Fumagalli, Morini 2019; Dal Gobbo 2024); altre la necessità della critica e dell'azione radicali come leva emancipatoria. Si tratta tuttavia soltanto di un punto di partenza, criticato e criticabile per una miopia strutturale nei confronti di altri livelli di organizzazione e oppressione socio-ecologica ugualmente centrali per l'ecologia politica: i rapporti di genere e il tema della riproduzione sociale (Federici 2018), la razza (Ferdinand 2024), la specie (Gaard 2002), il potere, e la tecnologia – tema sicuramente centrale ma a volte non sufficientemente tematizzato nel contesto dei limiti planetari (Gómez-Baggethun 2020). Anche nelle sue versioni "aggiornate", il marxismo spesso riconduce le differenze, o moltitudini, ad un antagonismo tra classe lavoratrice (per quanto estesa) e proprietaria (Corsani, Murphy 2007). Ciò non solo esclude le voci e le esperienze situate di molti soggetti sociali la cui posizione non è né riconducibile né riducibile a quella dello scontro tra classi, ma anche rischia di non vedere tutta una serie di pratiche trasformative che si collocano al di fuori di questa grande contrapposizione e che al contempo si danno quotidianamente come spazi di costruzione "pluriversale" nella crisi del capitalismo (Kothari et al. 2021).

Nel mettere in discussione una certa organizzazione socio-ecologica non basta porne in questione alcune dinamiche di sfruttamento e dominio, ma è necessario interrogarla nei suoi intimi assunti. In altre parole, se anche possiamo leggere la crisi ecologica e le sue diverse manifestazioni in quanto espressione dell'insostenibilità del capitalismo, tuttavia il suo semplice rovesciamento rischierà di riproporre, su una scala diversa, gli stessi ordini e logiche di dominio. In questo senso è importante interrogare la tradizione moderna, eurocentrica, antropocentrica e patriarcale "dai margini" (hooks 2020; Grosfoguel 2008). Non perché possa esistere un pensiero completamente esterno e per questo migliore, quanto perché mettere in luce alcuni nodi problematici richiede di assumere prospettive, punti di vista e posizioni soggettive subalterne, silenziate, decentrate. Interrogare il sistema-mondo capitalista e la sua filosofia dal punto di vista della colonia ha in

questo contesto un duplice significato: da un lato, imparare a parlare di questo sistema con coloro che ne hanno sempre violentemente subito il "progresso" e ne sono stati soggetti sacrificabili; dall'altro, intercettare sensibilità, cosmovisioni, forme di lotta e di vita capaci di meticciare e decentrare la visione bianca dell'emancipazione sociale (Quijano 2010; Leff 2015). Ovviamente, questo non implica "ripescare" resti di civiltà antiche che il capitalismo coloniale non è riuscito a spazzare via: non si vuole invocare la valorizzazione di culture pure o intoccate dalla modernità. L'esistenza di prospettive che si radicano in tradizioni, storie e territori decentrati, la stessa esperienza dell'oppressione coloniale, offrono tuttavia dei campi di visione e critica che dall'interno della tradizione che andiamo a interrogare semplicemente non si danno.

Per questo è anche importante distinguere tra "colonialismo" e "colonialità" (Borghi 2020; Quijano 1991). Il colonialismo è un processo che porta al dominio fisico, economico e politico di determinati territori e popolazioni da parte di alcuni stati-nazione. Nonostante esso continui ad esistere, con le lotte di liberazione coloniale il colonialismo *tout court* si è fortemente ristretto, ma ha lasciato spazio a rapporti post-coloniali di sfruttamento e appropriazione tuttora in atto. La colonialità è qualcosa di meno tangibile e allo stesso tempo più pervasivo: è una struttura di potere e di esistenza, un dispositivo di *organizzazione* della realtà simbolica e materiale che può permanere ben oltre la fine formale del dominio coloniale e di fatto supporta la continua subalternità di alcuni popoli e culture rispetto ad altre (Quijano 1991). Per fare un esempio, possiamo dire che stati come il Brasile o l'Argentina non sono più *colonie* nel senso stretto del termine. Tuttavia, la colonialità permane in molte delle loro istituzioni, come lo stato, l'istruzione, le politiche economiche e finanziarie che hanno storicamente teso a seguire il modello occidentale e in particolare statunitense (da cui sono state anche largamente dominate). Il fatto che le ex-colonie, nel loro processo di emancipazione, si siano costituite come *stati-nazione* è di per sé evidenza della colonialità: di un pensiero a senso unico che identifica nelle istituzioni borghesi europee l'ideale di organizzazione socio-politica e culturale a cui tendere.

Parlare di colonialità mette quindi di fronte alla complessità delle pratiche di liberazione, interroga anche coloro che stanno al centro su quanto sono pronte a decostruire il proprio privilegio. Almeno per chi parla dal centro, *decolonializzarsi* (Borghi 2020) è un processo più ambiguo e scivoloso (forse anche più doloroso) della *decolonizzazione* in sé, perché implica la necessità di interrogare le strutture mentali, le narrazioni, le ideologie, *la soggettività nel suo complesso*, che hanno sostenuto la "nostra" identità per secoli. Ngugi wa Thiong'o (2005) è stato il primo a parlare esplicitamente della "decolonizzazione della mente" e delle politiche del linguaggio in questo senso, ma la genealogia è ampia: parte da Aime Césaire e Franz Fanon, passando per la scuola della "modernidad/colonialidad", un filone di pensiero che emerge all'inizio degli anni Novanta da esperienze latinoamericane e che per prima tematizza in modo organico il concetto di "colonialità" (Quijano 1991). È proprio sulla questione del *soggetto* che questo libro articola l'incontro tra ecologia politica e prospettiva decoloniale.

Quella di "soggetto" è una categoria tanto centrale quanto specifica e dibattuta della filosofia moderna e poi contemporanea. Non miro a fare una disamina del dibattito a largo spettro ma una declinazione del ragionamento che ne segua le problematizzazioni rilevanti rispetto alla mia domanda di ricerca. Mi pare però che sia una pista potenzialmente fruttuosa sotto molti punti di vista. Innanzitutto, perché sarebbe davvero difficile pensare la relazione che si è nei secoli andata affermando tra esseri umani e il resto della biosfera prescindendo da *quel* soggetto, il soggetto cartesiano[2], che per molti versi inaugura ufficialmente il percorso filosofico della modernità (Grosfoguel 2008). Il dualismo tra soggetto e oggetto è fondamentale al grande progetto di dominio che si incarna nei dispositivi della modernità capitalista, ma anche per la sua critica: basti pensare a quanto il

[2] Nel corso della discussione relativizzerò anche la centralità del soggetto cartesiano nel contesto della filosofia moderna, il riferimento qui è però "dovuto'", dal momento che molte delle argomentazioni nel campo della critica ecologica, del femminismo e del pensiero decoloniale partono proprio da qui.

soggetto abbia giocato un ruolo chiave nella riflessione di stampo marxista (Negri 2016), femminista (Lonzi 2023), neo-materialista e post-umanista (Coole, Frost 2010; Alaimo 2008). Questa centralità non è casuale, dal momento che su questo nodo si gioca anche una grande parte della teoria rispetto all'azione e alla trasformazione del mondo. Si tratta di domandarsi dove si situi l'agentività [*agency*], la progettualità, la decisione, il fare e il non fare: nella mente o nel corpo; nel singolo o nelle relazioni; negli umani o nei non-umani? La risposta che si dà a questa domanda incide profondamente sulla visione delle relazioni socio-ecologiche e su qualsiasi costruzione normativa, etica e politica rispetto ad esse.

Interrogare la categoria di "soggetto" ha quindi un senso politico. Nel corso della modernità, il soggetto ha conosciuto diverse forme: individuo, assemblaggio, collettività, inconscio, dispositivo. A seconda delle sue diverse forme, ha agito (o è stato agito) diversamente (Dal Gobbo 2023). Ha anche conosciuto diversamente il mondo, cosicché la categoria di soggetto incarna anche una questione epistemologica che riguarda come concepiamo i processi e gli oggetti della conoscenza: come si conosce e a che cosa valga la conoscenza stessa; quali voci possono o devono essere ascoltate e quali invece possono essere taciute (Haraway 2020). Infine, la dimensione della soggettività è centrale anche alla riproduzione di un dato regime, del dominio, poiché attraverso i processi di soggettivazione l'ordine sociale diventa desiderio, abitudine corporea, tensione immaginativa (Foucault 1982; Butler 2013). Interrogare il rapporto tra capitalismo, crisi ecologica e soggetto con l'aiuto del contributo del pensiero decoloniale significa cercare di capire lo spazio che ha abitato il soggetto nella storia moderna a livello globale, in che modo esso si collochi rispetto alla distruttività di questo sistema nei confronti della vita e del vivente, e infine quali altre forme di soggettività immaginare dentro processi di lotta capaci di non riprodurre – o comunque progressivamente e radicalmente mettere in discussione – gli schemi di dominio esistenti.

Qualcosa di cui si parlerà più approfonditamente nel corso dell'argomentazione è la differenza tra *emancipazione* e *liberazione*. Da un punto di vista moderno, il progresso passa da pratiche di

emancipazione che portano determinati soggetti (subordinati) a godere di determinati privilegi o poteri a loro precedentemente negati. Per esempio, quando la classe lavoratrice si appropria dei mezzi di produzione borghesi e li fa propri, oppure quando la lotta delle donne o delle persone razzializzate denuncia disuguaglianze sistemiche nei salari o nelle posizioni di potere rispetto agli uomini, con l'obiettivo di accedervi. Per quanto legittime, queste lotte tendono a riprodurre – invece che mettere in discussione – determinati schemi di dominio e potere, poiché ne ratificano la desiderabilità (Salleh 2017; Lugones 2007). Per esempio, la classe lavoratrice può redistribuire ricchezza e mezzi di produzione (quindi favorendo giustizia sociale per gli umani) e tuttavia accettare che sia legittimo perseguire il benessere umano attraverso il dominio della natura. Allo stesso tempo, il femminismo liberale rende partecipi le donne del potere costituito ma non ne critica le gerarchie, le logiche di fondo, e gli obiettivi complessivi. Si invertono o bilanciano rapporti di forza ma non se ne trasforma la matrice. *Decolonializzare* l'ecologia significa farsi carico della necessità di un processo di *liberazione* del vivente nel suo complesso: un processo in cui tutte le diverse dinamiche di potere e gerarchia sono progressivamente smontate, ripensate e poste a critica.

La discussione che segue si articola in due parti. Nella prima mi soffermo sulla relazione tra soggetto e natura nella modernità: a partire da una disamina approfondita dell'"invenzione" (De Libera 2015) del soggetto moderno e del suo destino attraverso la modernità (capitolo I), fino alle critiche alla natura e al suo ritorno nelle agende di ricerca dell'ecologia politica (capitolo II). Segue poi un approfondimento sul nodo natura-soggetto-ecologia a partire dal contributo dell'ecologia politica (capitolo III). Nella seconda parte invece introduco l'agenda decoloniale e la sua relazione con l'ecologia politica (capitolo IV) affronto la critica decoloniale, portandone un'interpretazione che la inserisce nel quadro complessivo di una critica al soggetto moderno eurocentrico e patriarcale, portata avanti da una prospettiva subalterna e quindi potenzialmente intersezionale. Il capitolo si sofferma su un ulteriore decentramento: ossia su come non è tanto il soggetto moderno che crea la colonia ma la colonia che

crea il soggetto moderno. Il capitolo V ritorna a una teoria e critica della crisi del capitalismo, incluse alcune riflessioni sul nodo valore-astrazione-vivente, che aprono un campo di dialogo tra ecologia politica, critica del valore e critica decoloniale. Le conclusioni sono anche apertura verso un mondo oltre il capitalismo, in cui sia possibile immaginare relazioni socio-ecologiche liberate.