

ecologia politica



collana diretta da

Gennaro Avallone – Maura Benegiamo – Emanuele Leonardi

Ecologie della cura
Prospettive transfemministe

a cura di
Maddalena Fragnito e Miriam Tola



Nella collana *Ecologia politica* Orthotes Editrice pubblica esclusivamente testi scientifici valutati e approvati dal Comitato scientifico-editoriale.
I volumi sono sottoposti a *peer review*.

Volume pubblicato con il contributo
dell'Università di Losanna, Svizzera.

Tutti i diritti riservati
Copyright © 2021 Orthotes, Napoli-Salerno
ISBN 978-88-9314-322-6

Orthotes Editrice
www.orthotes.com

RINGRAZIAMENTI

Siamo grate a tutte le persone che, con i loro contributi al volume, hanno investito tempo, energie e desiderio nel progetto condiviso di interrogare le ecologie della cura. Grazie a Barbara Bonomi Romagnoli, Carlotta Cossutta, Emanuele Leonardi e Lea Melandri per la lettura attenta di parti del manoscritto. Ad Alberto Manconi per il prezioso supporto in fase editoriale e il lavoro di traduzione. A Diego Arturo Giordano per l'entusiasmo e la pazienza e a Laura Basile per il lavoro di traduzione. Agli spazi collettivi e ai movimenti transfemministi per le pratiche e le riflessioni che hanno ispirato questo progetto. A Hil Malatino e alla University of Minnesota Press per la possibilità di pubblicare un estratto del libro *Trans Care*. Alla rivista *Spheres*, per la possibilità di includere il contributo di Bue Rübner Hansen e Manuela Zechner.

Nel libro, laddove possibile, abbiamo praticato e incoraggiato l'uso della schwa (ə) come alternativa al maschile plurale onnicomprensivo. La schwa (qui usata solo al singolare per facilitare la lettura) rispecchia un linguaggio in movimento, capace di restituire la complessità di corpi, vissuti ed esperienze non riconducibili al genere binario. Ringraziamo chi ha aperto la strada alla contestazione del lessico sessista, chi tutti i giorni sperimenta altri modi per dirsi, e le case editrici coraggiose come Orthotes che accolgono lingue in mutamento.

Maddalena Fragnito e Miriam Tola

Maddalena Fragnito e Miriam Tola

NELLA ZONA NEVRALGICA DEL CONFLITTO:
NOTE SU FEMMINISMI E CURA

Settembre 2021, nei social network circolano le fotografie delle proteste di Extinction Rebellion nel distretto finanziario di Londra. Il movimento ecologista manifesta di fronte alla Bank of England per chiedere al governo britannico di porre fine a tutti i nuovi investimenti nei combustibili fossili e di affrontare la crisi climatica. Decine di persone vengono fermate dalla polizia. Molte portano con sé cartelli che recitano: “Arrested for caring”. A mostrare i cartelli ci sono anche molti uomini, giovani e meno giovani, tra loro spicca un distinto signore bianco di mezz’età in completo grigio e cravatta. In italiano questo slogan può essere tradotto con “Mi arrestano perché mi prendo cura”, o “Mi arrestano perché mi preoccupo”. Chi, in questa occasione, si preoccupa e si prende cura? A chi è rivolta la cura e perché le persone che la esercitano compiono un atto illegale? La protesta denuncia la “finanza fossile” che sovvenziona la crisi climatica e i governi che stanno a guardare mentre la temperatura del pianeta aumenta. La sollecitudine, la preoccupazione e l’azione collettiva sono una risposta alla precarietà della vita su un pianeta ridotto in rovina¹ da relazioni socio-ecologiche organizzate intorno al paradigma dello sviluppo economico.

Le immagini di Londra evocano due elementi che qui ci interessa sottolineare. Primo, indicano uno slittamento verso una forma di cura multidimensionale che risponde a dinamiche e problemi politici di portata sociale ed ecologica. La cura coinvolge le persone, gli esseri viventi e le componenti biosferiche e atmosferiche da cui dipende la vita umana sul pianeta. Implica non solo e non tanto una visione intersoggettiva quanto una “responso-abilità” che coinvolge esseri umani e

¹ A. LOWENHAUPT TSING, *The Mushroom at the End of the World: On the Possibility of Life in Capitalist Ruins*, Princeton University Press, Princeton 2015; tr. it. G. Tonoli, Keller, Rovereto 2021.

non umani in relazioni di interdipendenza.² Secondo, mostrano che la circolazione e la distribuzione della cura sono un ambito di conflitto tra una varietà di attori che immaginano e praticano modelli di cura divergenti. *Caring*, in questo contesto, significa anche lottare, dedicare energie e tempo per trasformare relazioni di potere asimmetriche.

Possiamo leggere l'uso e la risignificazione del lessico della cura di Extinction Rebellion nel quadro di un'attenzione crescente a questo tema nell'accademia e nell'attivismo. Il movimento ecologista rinvia a un elemento che i saperi femministi hanno messo in luce da tempo: la cura è materia politica. Le immagini della protesta suggeriscono che la cura riguarda tuttø, che chiunque può (e dovrebbe) occuparsi di altre persone, del pianeta e delle generazioni che verranno. Per alcuni versi, sono un invito a disinvestire nella fantasia del soggetto autosufficiente, che vorrebbe bastare a sé stesso, ignorando la propria dipendenza da altri corpi, da altre forme viventi e non viventi, incluse le sostanze organiche e i processi chimici alla base dei combustibili fossili. Questa fantasia, tipica della modernità occidentale, è stata esasperata nei decenni del neoliberalismo che esalta le capacità di auto-espansione dell'individuo e fa della dipendenza una colpa, una fonte di umiliazione, una patologia da arginare.

Tuttavia, come sottolineano le prospettive femministe e anti-razziste, la cura è attraversata da disuguaglianze che ne determinano l'organizzazione e la distribuzione. Sebbene la cura sia una questione di interdipendenza e relazione, è anche un insieme di attività sconosciuto e svalutato, tradizionalmente escluso dagli ambiti della politica e dell'economia, su cui ha prosperato il modello viril-capitalista che sfrutta manodopera poco o nulla remunerata, femminilizzata e razzializzata, e che trasforma corpi ed ecosistemi in risorse da appropriare. Per dirla con Pascale Molinier, la cura "è una zona nevralgica di conflitto, di tensioni, di tentennamenti, di ambivalenza".³ Da questo punto di vista, il lessico della cura si presta a letture ambigue. Anche se la cura riguarda tuttø, alcuni soggetti dominanti della modernità, in particolare gli uomini bianchi, hanno goduto e continuano a godere del privilegio di

² M. PUIG DE LA BELLACASA, *Matters of care speculative ethics in more than human worlds*, University of Minnesota, Minneapolis 2017; D. HARAWAY, *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*, Duke University Press, Durham 2017; tr. it. C. Ciccioni e C. Durastanti, Produzioni Nero, Roma 2019.

³ P. MOLINIER, *Le travail du care*, La Dispute, Paris 2013; tr. it. A. Guareschi, Moretti & Vitali, Bergamo 2019, p. 4.

delegarla ad altre. Così, se da una parte è necessario sottolinearne il ruolo, e ri-valorizzarla in chiave di alternativa al paradigma che pensa la costituzione del mondo in termini di produzione, d'altra parte è vitale formularne una visione non edulcorata. La cura, insomma, non è una pratica innocente, non è sinonimo di condivisione, di creazione di convivialità, ma comporta relazioni di potere con cui confrontarsi per modificarne il senso e trasformare le modalità del vivere comune.

Questo libro accoglie la proposta ecologista di fare della riconfigurazione delle relazioni socio-ecologiche un terreno di cura collettiva, ma assume come lente privilegiata quelle prospettive femministe che, non da oggi, hanno reso la cura un dispositivo critico, sensibile ai paradossi e alle ambivalenze. Anziché ridurre, ci interessa moltiplicare le ambiguità e interrogare il rischio di proporre visioni idealizzanti della cura che insistono sugli affetti positivi mettendo in secondo piano gli affetti negativi, il disagio, le disuguaglianze, le violenze ed esclusioni che attraversano le esperienze quotidiane di presa in carico della vita. Il volume restituisce questi elementi di dissonanza nell'attenzione alle tensioni tra diversi approcci femministi, alle sfide del femminismo nero e del femminismo decoloniale, alle prospettive trans, a quelle ecologiste e ai *disability studies*.

L'accento sulle ecologie nel titolo del libro rinvia ad assemblaggi di elementi eterogenei e non a unità organiche stabili e armoniose. In questo senso, i saggi nel volume coesistono per interrogare la cura e per interrogarsi l'uno con l'altro. Con Donna Haraway, pensiamo le ecologie come concatenamenti che coinvolgono viventi umani, non umani e tecnologie.⁴ Prestare attenzione alle ecologie della cura implica sfidare l'assunto secondo cui gli esseri umani esistono come individui separati, privi di un *milieu* più-che-umano che pone questioni e problemi dalla forza ineludibile. Al tempo stesso, significa fare i conti con configurazioni di potere che rendono i corpi ineguali e assegnano ad alcuni, piuttosto che ad altri, gli obblighi della cura. Significa, dunque, sforzarsi di tenere in vita e, insieme, porsi il problema di disfare le forme egemoniche della cura che producono esclusioni e privilegi.

Nel confronto con le molteplici dimensioni della cura, abbiamo tratto energia e concetti dai movimenti transfemministi, che in anni recenti, dall'Argentina all'Italia, hanno connesso la lotta alla violenza

⁴ J.J. WILLIAMS, *Science Stories: An Interview with Donna J. Haraway*, «Minnesota Review», 73/74 (2009), pp. 133-163.

eteropatriarcale con quella alla violenza razzista, economica e ambientale, nello sforzo faticoso, dai risultati mai scontati, di aprire spazi di alleanza tra differenze. L'enfasi sulle prospettive transfemministe nel titolo, anche se non tutti i contributi sono riconducibili a questo orientamento, è un modo per riconoscerne la forza generativa, la capacità di pensare in maniera collettiva, dando vita a saperi e pratiche critiche e, al tempo stesso, prefigurative.

1. *La cura come codice*

Nel corso dell'emergenza COVID-19, come registrano il Care Collective⁵ e il testo di Pirate Care (in questo volume), il lessico della cura è diventato onnipresente tra governi, industrie farmaceutiche e imprese private. Al tempo stesso, a livello internazionale, ha acquistato peso nelle prospettive critiche, nelle analisi e nelle pratiche attiviste.⁶ Si è evidenziata una divergenza radicale tra modelli prevalenti di distribuzione della cura, tra il capitalismo razziale e patriarcale, e le pratiche alternative di soggettività eterogenee e potenzialmente alleate.

In Italia, nei primi mesi di contagio, confinamento e trauma collettivo di inizio 2020, il governo di Giuseppe Conte provava a smussare il rigido approccio disciplinare alla pandemia con un decreto legge dal nome rassicurante, Cura Italia,⁷ e la promessa televisiva di tornare ad abbracciarsi. Nello stesso periodo, in India, il primo ministro

⁵ CARE COLLECTIVE, *The Care Manifesto: The Politics of Interdependence*, Verso, London-New York 2021; tr. it. M. Moïse e G. Benzi, Alegre, Roma 2021.

⁶ Non è possibile raccogliere in una nota la ricchezza di riflessioni sulla cura al tempo del COVID-19. Nel contesto italiano ci limitiamo a indicare il numero monografico *La cura* della rivista «Jacobin», 7 (2020); il testo collettivo *La vita oltre la pandemia* di Non Una di Meno Roma, aprile 2020, disponibile su: <https://nonunadimeno.wordpress.com/2020/04/28/la-vita-oltre-la-pandemia/>. Si vedano inoltre G. SERUGHETTI, *Democratizzare la cura / Curare la democrazia*, Nottetempo, Milano 2020. In lingua inglese segnaliamo E. DOWLING, *The Care Crisis, What Caused It and How Can We End It?*, Verso, New York 2021; D. SPADE, *Mutual Aid: Building Solidarity During the Crisis (and the Next)*, Verso, London-New York 2020. L'archivio *Flatten the curve, grow the care* di Pirate Care, raccoglie contributi sul tema in inglese, tedesco, spagnolo e italiano, disponibile su: <https://syllabus.pirate.care/topic/coronanotes/>.

⁷ Come denunciato da più parti, a dispetto del nome, il decreto Cura Italia non includeva indennità specifiche per chi svolge lavoro di cura. Si veda in proposito l'appello *Verso una democrazia della cura*, aprile 2020, disponibile su: ingenero.it/articoli/verso-una-democrazia-della-cura.

nazionalista Narendra Modi lanciava il PM CARE, un fondo aperto a donazioni private da usare per uscire dalla crisi sanitaria. Un anno dopo, l'iniziativa veniva travolta dalle critiche quando il numero di contagi portava il paese vicino al collasso. Eppure, l'attuale inflazione discorsiva della cura, gli usi *mainstream*, non sono nuovi, hanno radici in formazioni storiche su cui è opportuno soffermarsi.

Cristina Morini osserva che negli ultimi decenni la cura si è fatta «codice», è diventata un saper fare da mettere al lavoro e una strategia di governo.⁸ Qualità tradizionalmente associate alle attività delle donne – la premura, l'investimento affettivo, l'attenzione ai dettagli, la “capacità” di fare allo stesso tempo cose diverse – sono diventate parte integrante dei rapporti di lavoro e un *asset* irrinunciabile nell'economia della precarietà. Il codice della cura gioca un ruolo importante nel neoliberismo, una razionalità politica individualizzante in cui l'adozione di stili di vita equilibrati, l'esercizio fisico, le diete e le terapie, quando volti a migliorare le prestazioni individuali in ambiti competitivi, entrano a pieno titolo nel progetto di affermazione dell'*homo economicus*.

Queste tendenze vanno lette nel quadro di quella che Nancy Fraser e altre studiose hanno descritto come «crisi della cura» del capitalismo contemporaneo.⁹ A partire dagli anni Settanta, mentre l'industria manifatturiera veniva trasferita nelle regioni del mondo a basso salario, in Occidente il mercato del lavoro si apriva alle donne, costringendole alla doppia presenza tra occupazione e ambito della famiglia eterosessuale, dove gli uomini continuano a non farsi carico delle attività riproduttive.¹⁰ Al tempo stesso, gli stati neoliberali sottraevano risorse al welfare, aprendo ad attori privati la gestione di servizi sociali

⁸ A. KOLIOLIS, *A Critique of Care Politics. Interview with Cristina Morini*, «En-gagé», 10 (2021). Si veda la traduzione in italiano su: <http://effimera.org/la-cura-come-continuazione-della-guerra-intervista-di-alessio-kolioulis-a-cristina-morini>.

⁹ N. FRASER, *Contradictions of Capital and Care*, «New Left Review», 100 (2016), pp. 99-117.

¹⁰ A livello globale, le donne svolgono più di tre quarti di tutto il lavoro di cura non retribuito (il cui valore è stato stimato intorno ai 10.8 trilioni di dollari l'anno) e costituiscono i due terzi della forza lavoro in settori della cura retribuiti. Se si sommano il lavoro di cura non retribuito e quello retribuito, a livello globale le donne svolgono l'equivalente di sei settimane all'anno di lavoro a tempo pieno più degli uomini. Si veda: Oxfam International, *Time to Care. Unpaid and Underpaid Care Work and the Global Inequality Crisis*, gennaio 2020, disponibile su: <https://www.oxfam.org/en/research/time-care>.

essenziali come la sanità, la scuola, i trasporti e la manutenzione degli spazi pubblici. Il lavoro di cura è ricaduto nella sfera del privato, creando una domanda di prestazioni a basso costo soddisfatta dalle catene di cura transnazionali che reclutano donne povere, migranti e razzializzate,¹¹ spesso provenienti dai paesi che riforniscono l'economia globale anche di risorse alimentari e minerarie. Nei paesi ad alto reddito si assiste dunque alla crescita di un settore ampio, eterogeneo e fortemente precario, che fornisce servizi di assistenza all'infanzia, alle persone anziane e malate, si occupa della preparazione dei pasti e dei servizi di pulizia.¹²

La crisi della cura, frutto dell'articolazione complessa tra gerarchie globali di genere, razza e classe, porta sempre più persone al logorio fisico e psichico. Inoltre, come mostrano le ecologie politiche femministe, questo logoramento non coinvolge solo gli esseri umani e le loro interazioni sociali ma si estende alla bio-geosfera come parte integrante delle catene di estrazione di valore. Stefania Barca propone il termine «forze di riproduzione» per indicare le attività di attori umani e non umani che rendono possibile il fiorire della vita sul pianeta ma che vengono sfruttate e mercificate nel processo di accumulazione capitalista.¹³ Questa prospettiva aiuta a riorientare la cura in senso socio-ecologico, a ridefinirla come pratica di trasformazione delle relazioni tra esseri umani e sistemi viventi e non-viventi.¹⁴ Si tratta di uno slittamento concettuale che rinvia a una progettualità politica tesa a favorire alleanze trasversali tra soggettività differenti per ridisegnare le forme della convivenza oltre il paradigma della produzione e del mercato.

¹¹ Per esplorare un dibattito molto articolato si vedano. A.R. HOCHSCHILD, *The Nanny Chain*, «American Prospect», 11/4 (2000), pp. 32-36; *Intimate Labors: Cultures, Technologies, and the Politics of Care*, E. Boris e R. Salazar Parreñas (cur.), Stanford, Stanford 2010; S. MARCHETTI e G. GAROFALO GEYMONAT, *La migrazione fa bene alle donne? Il nesso genere-migrazione e la riproduzione sociale in una prospettiva globale*, «Iride», 1 (2019), pp. 115-130.

¹² H. HESTER e N. SRNICEK, *The Crisis Of Social Reproduction and the End Of Work*, in *The Age of Perplexity: Rethinking the World we Knew*, F. González Rodríguez (cur.), Penguin Random House, London 2017, pp. 336-351.

¹³ S. BARCA, *Forces of Reproduction: Notes For a Counter-Hegemonic Anthropocene*, Cambridge University Press, Cambridge 2020.

¹⁴ T. RISPOLI e M. TOLA, *Reinventing Socio-Ecological Reproduction, Designing a Feminist Logistics: Perspectives from Italy*, «Feminist Studies», 46/3 (2020), pp. 663-673.

La stessa pandemia può essere interpretata alla luce della crisi della cura, come effetto collaterale dell'imperativo di crescita economica che continua a impoverire gli ecosistemi, e allo stesso tempo, rende sempre più precarie le persone chiamate a svolgere servizi cosiddetti "essenziali" nelle case, nelle scuole e nella sanità. L'emergere e l'effetto letale del virus sono in relazione a un intreccio di trasformazioni socio-ecologiche che producono logoramento su scala planetaria. Queste comprendono, da una parte, i processi che favoriscono i salti di specie tra animali ed esseri umani all'origine delle zoonosi, ad esempio le deforestazioni, gli allevamenti industriali e l'agribusiness,¹⁵ e, d'altra parte, l'affermazione di modelli di cura sempre più orientati al privato e caratterizzati da disuguaglianze lungo linee geopolitiche di razza, classe e genere.

Eppure, nel contesto europeo, il rimedio all'*impasse* di cui la pandemia è una delle manifestazioni, consiste in un piano di rilancio che, al netto del mutato ruolo degli Stati e della spesa pubblica, non sembra discostarsi dalle politiche economiche degli ultimi decenni. Il piano NextGenerationEU punta a combinare una transizione ecologica modellata sul nesso tra profitti privati e protezione ambientale¹⁶ e un'innovazione digitale che promette efficienza *senza costi*. In un quadro di accelerazione delle disuguaglianze a livello locale e globale, l'Europa supporta la "buona vita" di pochi promettendo di diventare "più verde, più digitale e più resiliente".

Già da diversi anni *big tech* come Google, Amazon, Facebook e Apple investono in settori del welfare come la formazione e la salute, occupando ambiti prima organizzati dallo Stato e dalle comunità. I modi in cui mangiamo, comunichiamo, insegnamo, studiamo, ci spostiamo, facciamo acquisti, sono sempre più legati ad applicazioni che raccolgono dati e offrono consigli, in un processo incessante di datificazione e modulazione delle condotte. La riorganizzazione della cura avanzata dalle multinazionali del digitale si basa su tecnologie della promessa a portata di *click*, un approccio soluzionista orientato

¹⁵ Su questi temi si veda ECOLOGIA POLITICA NETWORK, *Dialoghi sulla pandemia. Crisi, Riproduzione, Lotte*, Red Star Press, Roma 2021.

¹⁶ M. BENEGIAMO e E. LEONARDI, *Elementi per una critica ecologico-politica al Pnrr*, «Il Ponte» (in corso di pubblicazione).

a risolvere problemi senza occuparsi di ciò che li ha prodotti.¹⁷ Ogni soluzione viene elaborata da gruppi ristretti di *decisori*, è (etero)diretta a singoli utenti connessi e rimane solidamente ancorata al mercato. La politica viene così sostituita dalla tecnica e il governo si tramuta in *governance*.

Durante l'emergenza COVID-19, le piattaforme tecnologiche, e i regimi proprietari che le governano, hanno registrato un'ulteriore espansione, giocando un ruolo importante nella riconfigurazione in senso privatistico della cura e producendo, secondo la definizione dell'artista Ian Alan Paul, una distinzione sempre più marcata tra soggetti addomesticati/connessi e soggetti mobili/sacrificabili.

Nel processo di digitalizzazione, le dimensioni materiali tendono a rimanere in ombra. Restano opache le relazioni tra diversi nodi delle catene del valore, tra gli utenti delle piattaforme, l'esercito di *cleaners* che rimuove i contenuti non idonei, la manodopera nelle fabbriche di assemblaggio dei dispositivi tecnologici, le comunità che vivono e lavorano nelle zone di estrazione di litio, coltan e cobalto, tutte materie prime necessarie all'economia dell'innovazione.

L'attuale contesto di riconfigurazione della cura richiede dunque attenzione agli intrecci tra attori e dimensioni molteplici, incluse le connessioni tra le infrastrutture tecnologiche e le conseguenze socio-ecologiche delle operazioni estrattive.

2. *Rigenerare mondi*

In Italia come altrove, la cura ha acquistato nuove valenze nella ricerca e nelle pratiche dal basso che hanno proposto alternative alla gestione politica della crisi sanitaria. Nella fase "acuta" dell'emergenza, le reti di solidarietà per distribuire cibo e farmaci nei quartieri, le forme di mutuo aiuto tra donne, persone queer, sex workers e migranti, la scommessa sulle filiere alimentari corte e la creazione di forme di assistenza psicologica hanno reso possibile la persistenza della vita di moltə. Forme di cura alternativa hanno creato rifugi tra le pieghe di un mondo che si sfalda.

¹⁷ E. MOROZOV, *To Save Everything, Click Here: Technology, Solutionism, and the Urge to Fix Problems That Don't Exist*, Public Affairs 2013; tr. it. G. Pannofino, Mondadori, Milano 2013. E. DOWLING, *Confronting Capital's Care Fix: Care Through the Lens of Democracy*, «Equality, Diversity and Inclusion», 37/ 4 (2018), pp. 332-346.

Nonostante divieti e restrizioni, momenti di lotta collettiva hanno espresso il rifiuto della continua svalutazione del lavoro “essenziale”. Scioperi e altre forme di mobilitazione hanno denunciato la pressione delle imprese a scegliere tra lavoro e salute, e avanzato proposte per una sanità pubblica e distribuita sul territorio, per una scuola aperta e inclusiva. Il movimento transfemminista Non Una di Meno e i centri antiviolenza hanno denunciato e arginato come potevano il dilagare della violenza maschile nel *lockdown*.¹⁸ Le proteste di Black Lives Matter, con il protagonismo delle persone razzializzate, hanno aperto anche in Italia il dibattito pubblico, non più rinviabile, sull’eredità della storia coloniale e sul razzismo nelle istituzioni e nelle strade. I gruppi ecologisti hanno evidenziato i nessi tra la crisi sanitaria, quella ambientale e un insostenibile modello di crescita economica.

Eppure, la contestazione dei modelli dominanti della cura e le reti di mutuo aiuto sono continuamente messe a repentaglio da leggi che confondono pratiche di solidarietà con atti criminali, dalla mancanza di tempo, di risorse, dal logorio psicofisico, dalla fatica e dal risentimento. La riconfigurazione dal basso della cura indica, tuttavia, che su questo terreno si gioca la possibilità di generare modi di vita che vale la pena vivere. Che cosa è essenziale e per chi? Quali relazioni sociali ed ecologiche vale la pena rigenerare e quali invece devono essere disfatte per trasformare le condizioni della vita in comune?¹⁹ Quali cure generano altri mondi? Se la cura è pratica necessaria di cui non si può fare a meno, all’analisi delle asimmetrie è necessario accompagnare strumenti e conflitti in grado di reimmaginarne le forme politiche, etiche ed estetiche.

¹⁸ Secondo i dati ISTAT, in Italia nel 2020 le chiamate al 1522, il numero di pubblica utilità contro la violenza e lo stalking, sono aumentate del 79,5% rispetto all’anno precedente (2019). ISTAT, *Le richieste di aiuto durante la pandemia. I dati dei centri antiviolenza, delle Case rifugio e delle chiamate al 1522 Anno 2020*, maggio 2021, disponibile su: <https://www.istat.it/it/files/2021/05/Case-rifugio-CAV-e-1522.pdf>. Dati che si rispecchiano in tutto il mondo e che hanno portato, già nel settembre 2020, 52 paesi a integrare la prevenzione e la risposta alla violenza contro le donne nei piani di risposta COVID-19 e 121 paesi ad adottare misure per rafforzare i servizi per le donne sopravvissute alla violenza durante la crisi globale. UN WOMEN AND UNDP, *COVID-19 Global Gender Response Tracker*, settembre 2020, disponibile su: <https://data.undp.org/gendertracker>.

¹⁹ M. FRAGNITO, *Care Is Conflictual*, in «Glossary of Common Knowledge», June 2020, disponibile su: <https://glossary.mg-lj.si/referential-fields/commons-solidarity/conflictual-care>.

Il corpus di ricerca sulla cura è ricco, voluminoso, plurale. In questa introduzione offriamo una breve ricognizione delle genealogie femministe a partire dagli anni Settanta. Senza pretese di esaustività, ci soffermiamo sulle prospettive che interrogano la cura come campo di potere piuttosto che assumerla come affetto positivo. Che cosa rimane da dire su una categoria ampiamente dibattuta, persino inflazionata? Che cosa accade quando le genealogie vengono interrogate da prospettive situate, alla luce delle trasformazioni del presente? Accenniamo qui a tre temi ricorrenti del volume per poi svilupparli nelle pagine seguenti. Le linee di ricerca che evidenziamo non sono di uguale importanza per ogni capitolo, ciò che è centrale per uno diventa laterale per un altro. Ma si tratta degli elementi che, ci sembra, costituiscono l'originalità e la forza di questa raccolta.

Primo, interroghiamo la tensione, spesso elusa, tra l'etica della cura e il femminismo della riproduzione sociale. Quali sono i punti di attrito e quelli di convergenza tra queste genealogie? Che cosa offrono l'una all'altra e in che modo entrano in risonanza con i movimenti sociali contemporanei per creare alternative ai modelli dominanti della cura? Secondo, guardiamo a forme di contestazione e reinvenzione della cura, in Italia e altrove, ad esperienze in Brasile, Guatemala e altri territori ispanofoni. Dall'attenzione verso pratiche intellettuali e politiche, verso lotte situate, recenti o ancora in corso, è possibile ricavare indicazioni riguardo le potenzialità e i limiti della cura come categoria politica. In che modo il femminismo nero e decoloniale, e le forme di cura trans complicano approcci che si vorrebbero universali ma che in buona parte riflettono teorie e pratiche elaborate nell'ambito del femminismo bianco e occidentale? Terzo, individuiamo nelle dimensioni dell'ecologia e della tecnologia dei terreni significativi di analisi che richiedono attenzione. Come cambiano le analisi della cura nelle geografie disuguali dell'estrattivismo esteso ai territori, ai corpi e alle forme di cooperazione sociale:²⁰ Qual è il ruolo della cura in quello che Amaia Pérez Orozco (in questo volume) chiama «conflitto tra capitale e vita»?

²⁰ Riprendiamo il concetto di «estrattivo esteso» da V. GAGO e S. MEZZADRA, *A Critique of the Extractive Operations of Capital: Toward an Expanded Concept of Extractivism*, «Rethinking Marxism», 29/4 (2017), pp. 574-591; si veda anche S. MEZZADRA e B. NEILSON, *The Politics of Operations: Excavating Contemporary Capitalism*, Duke University Press, Durham 2016; tr. it. T. Rispoli, Manifestolibri, Roma 2021.

Il volume indaga molteplici dimensioni della cura attraverso prospettive, approcci e strumenti di indagine diversificati, e incoraggia scambi tra la ricerca e le pratiche attiviste. L'obiettivo è problematizzare la cura. Non solo per metterne a fuoco il ruolo nei processi che hanno portato alla tripla crisi del capitalismo, sanitaria, economica e climatica,²¹ ma per riorientarla nel tempo che ci attende. La scommessa è offrire sguardi trasversali, non consolatori, tenendo insieme storie e scale diverse in una stessa cornice,²² per fare emergere alternative alle relazioni socio-ecologiche fondate sull'appropriazione, lo sfruttamento, le gerarchie di razza e genere. Sono queste relazioni che, per dirla con Achille Mbembe, hanno creato «un'impasse planetaria». Trasformarle richiede «né più né meno, di ricomporre una Terra abitabile che ci possa offrire la possibilità di una vita respirabile».²³

3. Traiettorie della cura

Le genealogie femministe della cura sono complesse, non-lineari, animate da prospettive e progettualità distinte. Ne delineiamo qui alcune, scelte perché centrali nella composizione del volume e rilevanti per buona parte dei capitoli.

Negli anni Settanta, le femministe marxiste della campagna internazionale per il salario al lavoro domestico identificavano nel lavoro non remunerato delle donne un elemento chiave, eppure sconosciuto, per la riproduzione del capitalismo.²⁴ Secondo le attiviste, le pulizie di casa, la cura quotidiana della famiglia, le prestazioni sessuali, sono una forma di lavoro non pagato che rigenera la forza lavoro e dunque contribuisce direttamente alla creazione di valore.²⁵ Leggendo Marx

²¹ M. MAZZUCATO, *Capitalism Triple Crisis*, Project Syndicate, 20 marzo 2020, disponibile su: <https://www.project-syndicate.org/commentary/covid19-crises-of-capitalism-new-state-role-by-mariana-mazzucato-2020-03>.

²² M. TICKTIN, *From the Human to the Planetary: Speculative Futures of Care*, «Medicine Anthropology Theory», 6/3 (2019), pp.134-160.

²³ A. MBEMBE e C. SHREAD, *The Universal Right to Breathe*, «Critical Inquiry», 47/52 (2021), pp. 558-562.

²⁴ Si veda M. DALLA COSTA e S. JAMES, *The Power of Women and the Subversion of the Community*, Falling Water Press, Bristol 1975; S. FEDERICI, *Wages Against Housework*, Power of Women Collective Jointly <with>, Falling Wall Press, Bristol 1975.

²⁵ Sul tema del lavoro riproduttivo e la creazione di valore si vedano le prospettive divergenti di C. ARRUZZA, *Functionalism, Determinist, Reductionist: Social Reproduction Feminism and Its Critics*, «Science & Society», 80/1 (2016), pp. 9-30, e A. MEZZADRI, *On the Value of Social Reproduction: Informal Labour, the Majority World and the Need For Inclusive Theories and Politics*, «Radical Philosophy», 2 /4 (2018), pp. 33-41.

oltre Marx, questa prospettiva allargava la categoria di lavoro alle attività di cura che, con l'ascesa del capitalismo industriale, erano state naturalizzate come vocazione femminile nella famiglia eteropatriarcale. Negli stessi anni, il femminismo dell'autocoscienza, attraverso la politica dell'inconscio, faceva uscire dal silenzio i corpi e la sessualità delle donne, mettendo in discussione il dominio maschile e, al tempo stesso, il primato delle relazioni economiche sugli altri rapporti sociali. La frase "Più polvere nei cassetti e meno polvere nel cervello", titolo di un testo redatto nell'ambito delle 150 ore per le donne casalinghe a Milano,²⁶ restituisce l'insubordinazione nei confronti delle forme di espropriazione patriarcale del corpo femminile.

Il femminismo degli anni Settanta avviava, non senza contraddizioni e omissioni, la riconfigurazione critica del concetto di riproduzione sociale,²⁷ interrogando la centralità del lavoro produttivo e dunque del soggetto operaio nei processi rivoluzionari. L'analisi della riproduzione, spesso sviluppata a stretto contatto con l'attivismo, ha via via rivelato dinamiche e linee di mutamento del capitalismo. Queste includono lo studio delle connessioni strutturali tra sfruttamento del lavoro riproduttivo e l'appropriazione della natura nel capitalismo coloniale, le indagini sulla crisi della cura, la femminilizzazione del lavoro, il biocapitalismo, e il rapporto tra violenza di genere e debito nel neoliberalismo.²⁸

²⁶ L. MELANDRI e I. CALEO, *La parola prende corpo. Una conversazione*, in *In Fiamme. La performance nello spazio delle lotte (1967-1979)*, I. Caleo, P. Di Matteo e A. Sacchi (cur.), Bruno, Venezia 2021, pp. 168-170.

²⁷ Il concetto di riproduzione sociale risale all'economia classica, nello specifico al *Tableau économique* di F. Quesnay, 1758.

²⁸ Sul nesso tra lo sfruttamento simultaneo della natura, del lavoro delle donne e delle colonie si veda M. MIES, *Patriarchy and Accumulation on a World Scale: Women in the International Division of Labour*, Zed Books, London 1987. Sulla crisi della cura e la femminilizzazione del lavoro si vedano N. FRASER, *Contradictions of Capital and Care*, cit.; C. MORINI, *Per amore o per forza. Femminilizzazione del lavoro e biopolitiche del corpo*, ombre corte, Verona 2010; K. WEEKS, *The Problem with Work: Feminism, Marxism, Antiwork Politics, and Postwork Imaginaries*, Duke University Press, Durham 2011. La ricerca di Kalindi Vora sul biocapitalismo riprende alcuni elementi della critica femminista della riproduzione sociale, si veda K. VORA, *Life Support: Biocapital and the New History of Outsourced Labor*, University of Minnesota Press, Minneapolis 2015. Verónica Gago e Luci Cavallero legano l'analisi della crisi della riproduzione sociale alla finanziarizzazione della vita quotidiana: L. CAVALLERO e V. GAGO, *Una lectura feminista de la deuda: vivas, libres y desendeudadas nos queremos*, Rosa Luxemburg Fundación, Buenos Aires 2019; tr. it. N. Martino, ombre corte, Verona 2020.

Risale agli anni Ottanta l'articolazione della cura nel femminismo nero. Già all'inizio del decennio, Angela Davis notava la parzialità della lettura femminista marxista. La campagna per il salario al lavoro domestico, secondo Davis, non rendeva conto delle stratificazioni di genere, razza e classe che, a partire dalla tratta transatlantica di esseri umani e dalle economie di piantagione, hanno dato forma all'esperienza del lavoro e dello spazio domestico delle donne nere.²⁹ La poeta afroamericana Audre Lorde, dal canto suo, offriva un'influente formulazione di "self-care" reclamando la cura di sé come atto di «guerra politica».³⁰ Nel racconto della malattia, un tumore, vissuta tra il razzismo pervasivo e l'assenza della sanità pubblica negli Stati Uniti, Lorde restituiva il senso della cura di sé come strumento di sopravvivenza in un contesto che, anche oggi, espone i corpi razzializzati alla morte prematura.³¹ Anche se la self-care è stata fagocitata dal mercato, rimane rilevante nei movimenti neri, come parte della strategia di creazione di reti antirazziste. L'insistenza sulle trame comunitarie, che permettono la sopravvivenza di corpi resi precari da forme di violenza sistemica, emerge anche nell'attivismo e nei saperi queer e trans. Reti allargate di intimità e parentele fuori dal contesto, spesso ostile, della famiglia d'origine, hanno aperto spazi vitali, rifugi e vie di fuga dalle norme che regolano genere e sessualità.³² Questi saperi ed esperienze si riflettono in movimenti di protesta come Black Lives Matter, caratterizzati fin dagli esordi dal protagonismo di donne nere e persone queer e trans.

Sempre a partire dagli anni Ottanta, nell'accademia anglo-americana, si sviluppa l'etica della cura femminista che dimostra una grande forza di attrazione interdisciplinare, dalla teoria politica alla sociologia delle migrazioni, agli studi della scienza, con ricadute sul piano della politica. Nella formulazione di Carol Gilligan, la cura, ovvero l'attenzione agli altri, orienta le scelte morali di persone calate in relazioni di

²⁹ A. DAVIS, *Women, Race and Class*, Random House, New York 1981; tr. it. M. Moïse, Alegre, Roma 2018.

³⁰ A. LORDE, *A Burst of Light*, Firebrand Books, Ithaca 1988.

³¹ R.W. GILMORE, *Golden Gulag Prisons, Surplus, Crisis, and Opposition in Globalizing California*, University of California Press, Berkeley 2007.

³² M. BAILEY, *Butch Queens Up in Pumps Gender, Performance, and Ballroom Culture in Detroit*, University of Michigan Press, Ann Arbor 2013. Sul tema delle parentele queer si veda anche A.A. FERRANTE, *Pelle queer maschere straight*, Mimesis, Milano-Udine 2019.

interdipendenza e capaci di rispondere ai bisogni altrui.³³ Questo accento sulla dimensione relazionale complica la visione universale e astratta della giustizia a lungo prevalente nei dibattiti di filosofia morale.³⁴ La tesi di Gilligan, poi in parte rivista, secondo cui questa postura etica sarebbe più frequente nelle donne e legata a un particolare sviluppo psico-cognitivo, è stata messa in questione nelle letture successive che ne hanno mostrato i limiti, pur preservando la critica di fondo al mito dell'autosufficienza individuale. Per autrici come Joan Tronto e Pascale Molinier, il problema è, da una parte, contestare l'idea della cura come "inclinazione" femminile e ridefinirla come lavoro assegnato a soggetti subalterni, donne e persone razzializzate. D'altra parte, si tratta di pensarla come attività rivolta a soddisfare i bisogni primari di ognunə e restituirne, oltre alle asimmetrie, anche la complessità affettiva, incarnata, senziente. L'obiettivo, scrive Tronto, è dare valore politico alle attività che sostengono e riparano il mondo, inteso come l'insieme di corpi e ambiente, «in modo da poterci vivere nel modo migliore possibile».³⁵

Per Tronto la cura è «un'attività della specie», sono gli esseri umani a esercitarla attraverso quei gesti svalutati e screditati che pure tengono insieme il mondo. Tuttavia, osservano gli studi femministi della scienza, la vita umana dipende da un *milieu* planetario, da un assemblaggio di forze verso cui coltivare attenzione.³⁶ María Puig de la Bellacasa rivisita la formulazione di Tronto decentrando però l'agire umano e l'intenzionalità del soggetto etico. Tuttavia, non trascura l'assunzione di responsabilità politica nel sfidare lo sfruttamento e le disuguaglianze delle forme dominanti di distribuzione della cura. Riparare il mondo è un processo che coinvolge agenti umani e non umani e le storie, tutt'altro che innocenti, che li hanno prodotti. La cura, per Puig de la Bellacasa, non è unidirezionale, è un fare che trasforma i vari agenti coinvolti.³⁷

³³ C. GILLIGAN, *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*, Harvard University Press, Cambridge 1982; tr. it. A. Bottini, Feltrinelli, Milano 1987

³⁴ Si veda C. BOTTI, *Cura e differenza. Ripensare l'etica*, LED, Milano 2018.

³⁵ J.C. TRONTO, *Moral Boundaries: a Political Argument for an Ethic of Care*, Routledge, New York 1993; tr. it. N. Riva, Diabasis, Reggio Emilia 2006. Nel descrivere la cura Tronto usa l'espressione «species activity» che nell'edizione italiana è tradotta con «una specie di attività». In alternativa, di seguito proponiamo «un'attività della specie» che meglio rende la relazione tra corpi umani e ambiente nella teoria di Tronto.

³⁶ I. STENGERS, *Au temps des catastrophes. Résister à la barbarie qui vient*, La Découverte, Paris 2009; tr. it. N. Manghi, Rosenberg & Sellier, Torino 2021.

³⁷ M. PUIG DE LA BELLACASA, *Matters of Care Speculative Ethics in More Than Human Worlds*, cit.

Secondo Annemarie Mol, autrice di ricerche etnografiche sui processi decisionali nelle relazioni tra medici e pazienti, «l'arte della cura implica agire senza cercare di esercitare controllo». ³⁸ Si tratta di un processo fatto di tentativi ed errori, che si adatta alla specificità del contesto e si avvale di strumenti e tecnologie. Mol mette in questione la distinzione tra pratiche calde, affettive e corporee, e la tecnologia pensata come fredda razionalità organizzatrice, contribuendo così a decostruire la retorica della cura come gesto amorevole che rende invisibile la fatica dei corpi, ma anche le mescolanze tra questi e gli strumenti nelle pratiche quotidiane. La cura, qui intesa come logica, richiede saperi, strumenti e tempi aperti per sperimentare. ³⁹ Gli studi femministi della scienza e della tecnologia mettono al centro la relazionalità e l'interdipendenza senza rimuovere il potenziale generativo del dissenso e dei "tagli". Ciò significa che il prendersi cura può includere forme di disconnessione: disfare alcune relazioni può essere una pratica volta alla costruzione di vite più vivibili.

I capitoli di questo volume rivisitano le traiettorie della cura qui accennate. Ne testano l'attualità alla luce del presente, facendo emergere limiti e potenzialità, tensioni e intersezioni possibili.

4. *Tra etica e riproduzione*

Nel tracciare, anche solo a grandi linee, le genealogie della cura, emergono tensioni a cui vale la pena prestare attenzione. Tra queste, registriamo la relazione complessa, ma discussa solo in modo intermittente, tra il femminismo della riproduzione sociale e l'etica della cura. Questi approcci convergono nel ripensare le pratiche di cura come lavoro e ridefinire il lavoro alla luce delle attività riproduttive, ma rimangono elementi di differenza. Come nota Brunella Casalini, se la prospettiva etica «problematizza la natura delle relazioni di cura, ne mostra la complessità, le difficoltà e i costi», il femminismo della riproduzione sociale «consente di cogliere meglio le sollecitazioni e i mutamenti cui è stato soggetto per effetto delle trasformazioni

³⁸ A. MOL, *The Logic of Care: Health and the Problem of Patient Choice*, Routledge, London 2011, p. 89.

³⁹ A. MOL, I. MOSER e J. POLS, *Care in Practice: On Tinkering in Clinics, Homes and Farms*, Transcript, Bielefeld 2010.

del sistema capitalista globale nelle sue diverse fasi». ⁴⁰ Tuttavia, questa considerazione non si traduce nell'invito a liquidare l'una o l'altra prospettiva. Al contrario, apre a scambi e rimandi. Sarebbe poco lungimirante dismettere l'etica della cura come portatrice di residui sentimentali, quasi una distrazione nel percorso di formulazione di una progettualità politica anticapitalista. Sarebbe altrettanto controproducente evocare la centralità della cura senza mettere a fuoco i modi in cui questa è distribuita, privatizzata, non retribuita e negata nelle geografie irregolari del capitalismo patriarcale e razziale. Invece che ignorare la tensione, conviene dunque chiedersi che cosa queste griglie concettuali hanno da offrire l'una all'altra.

Il femminismo della riproduzione sociale interroga forme di sfruttamento e dinamiche di appropriazione su scala globale che poggiano sulla subordinazione della sfera riproduttiva rispetto a quella produttiva. L'etica della cura guarda alla vulnerabilità e all'interdipendenza dei corpi, presta attenzione alla microfisica delle relazioni e alla specificità di contesti, facendo emergere l'aspetto qualitativa del lavoro di cura. Entrambe le prospettive rendono visibile, e politicizzano, una dimensione del vivere comune storicamente esclusa dalle narrative dominanti dell'economia e della politica. Non sorprende allora come i movimenti contemporanei, soprattutto quelli femministi e queer, interagiscano con queste cassette degli attrezzi concettuali producendo frizioni generative, capaci di tenerle insieme.

In questo volume Brunella Casalini torna sulla relazione complessa tra etica della cura e riproduzione sociale. Il saggio rilegge *Love's Labor* di Eva Feder Kittay, un classico dell'etica della cura, attraverso una doppia lente. Da una parte, i *disability studies* che interrogano la relazione tra chi si prende cura e chi la riceve, dall'altra l'analisi di Nancy Fraser sulla contraddizione tra capitale e riproduzione sociale. Attraverso l'analisi critica del ruolo dello stato e del reddito al lavoro di cura nel lavoro di Kittay, Casalini propone di ripensare il *welfare state* in chiave di universalizzazione della cura, in modo da rimodulare la relazione tra Stato e pratiche di messa in comune (*commoning*) dei movimenti.

Il contributo di Amaia Pérez Orozco guarda alle potenzialità e i limiti della cura nel femminismo ispanofono in relazione alla cornice concettuale della "sostenibilità della vita", emersa proprio dal tentati-

⁴⁰ B. CASALINI, *Care e riproduzione sociale. Il rimosso della politica e dell'economia*, «Bollettino telematico di filosofia politica», (2016), p. 3.

vo di superare la dicotomia tra produzione e riproduzione. Nominare la cura come “mano invisibile della quotidianità”, ha permesso di affrontare la materialità di relazioni quotidiane dentro e fuori il mercato. Ma accanto a questo, sostiene Pérez Orozco, si impone la sfida politica di leggere la cura attraverso le disuguaglianze, decentrando cioè l’esperienza delle donne del Nord globale, cis, bianche, eterosessuali e di classe media. In questo quadro, se il termine cura è utile a nominare ciò che mantiene la vita in vita, si potrebbe usare la nozione di riproduzione sociale per riferirsi alle forme di cura egemoniche che agiscono a spese della sostenibilità della vita.

Anche Valeria Ribeiro Corossacz guarda alla cura a partire dalle lotte alle disuguaglianze, in particolare quelle prodotte dall’intersezione di razzismo e sessismo nell’esperienza delle lavoratrici domestiche in Brasile. L’indagine etnografica mette a fuoco i paradossi della cura come lavoro e come pratica di vita. Le lavoratrici brasiliane contestano da tempo la svalorizzazione del lavoro domestico e le asimmetrie di razza, genere e classe che lo strutturano. Nel corso della pandemia, questa lotta si è tradotta in una campagna pubblica che esorta a prendersi cura di chi si prende cura. Eppure, rileva Ribeiro Corossacz, raramente le lavoratrici brasiliane mettono in questione la divisione sessuale del lavoro e spesso pensano la cura della propria casa come attività per cui vorrebbero avere più tempo.

Da una prospettiva diversa, quella della politica ontologica, Laura Centemeri dialoga con Annemarie Mol e María Puig de la Bellacasa e propone di distinguere tra la cura come lavoro, ovvero le attività riproduttive sfruttate nell’economia capitalista, e la cura come logica di relazione, che consiste nella ridefinizione del “valore” in esperienze situate di interdipendenza. Rivisitare la creazione di valore in chiave non capitalista permette di fare della cura una lente critica per leggere non solo la sfera riproduttiva ma anche la scienza, la tecnologia e l’ecologia, cioè il mondo «più che umano». La logica della cura si manifesta ad esempio nella permacultura, una pratica agro-silvo-pastorale basata sull’interdipendenza ecologica, in cui la progettazione di ecosistemi produttivi cerca di far dialogare le entità disparate che li compongono. Se l’approccio alla cura come lavoro rende visibili ingiustizie e forme di sfruttamento, la cura come logica di relazione permette di cogliere una molteplicità di azioni non riducibili alla sola categoria di lavoro. La sfida, sostiene Centemeri, è articolare i due approcci in lotte per il diritto a fare le cose “con cura”, oltre le condizioni sempre più alienanti del lavoro nel capitalismo.

5. *Curare in comune*

Centrali, in questo libro, sono le pratiche che contestano e reinventano la cura a partire da lotte situate, oltre la visione morale che associa la cura alla femminilità, e i modelli dell'individualismo liberale e neo-liberale. Le pratiche di cura dal basso, nota Ilenia Caleo (in questo volume), agiscono per "ri-mediare l'individuato, rimarginare i tagli prodotti dall'idea di autosufficienza". Françoise Vergès (in questo volume) evoca "un archivio vivente" di solidarietà, mutuo aiuto e fare comune, un repertorio di gesti e azioni collettive che offrono risorse di sopravvivenza, resistono la violenza dell'organizzazione normativa degli spazi e dei ruoli della cura e gettano le basi per una nuova struttura del sentire. Esempi storici, ampiamente discussi, sono la diffusione di consultori femministi autogestiti nell'Italia degli anni Settanta e la condivisione di tecniche abortive tra donne in luoghi dove l'interruzione di gravidanza era (o è) illegale o difficilmente accessibile; il programma di colazioni gratuite del Black Panther Party negli Stati Uniti; i gruppi di auto-formazione di Act Up che, ancora negli USA, hanno promosso saperi medici dal basso in grado di modificare i protocolli di cura ufficiali. Questo archivio è diventato più visibile nell'emergenza COVID-19, quando le reti di solidarietà tra generazioni, tra persone migranti e precarie, tra donne e soggettività queer, hanno reagito all'inadeguatezza delle politiche disciplinari di contenimento virale.

Se Casalini invita a reinvestire nel welfare, e valorizza il ruolo dei movimenti sociali nel processo continuo di democratizzazione delle istituzioni, altri capitoli del volume osservano come le stesse istituzioni del welfare, a partire dalla sanità, siano implicate in storie di esclusione, cura selettiva o normativa. Mackda Ghebremariam Tesfàù esplora il ruolo della self-care nel femminismo nero, dagli scritti di Audre Lorde all'attivismo intersezionale di Black Lives Matter. Il saggio dimostra che per Lorde la cura del sé non è questione individuale ma parte di una lotta in cui la possibilità di guarigione del corpo singolo rinvia a quella di un corpo collettivo reso vulnerabile da una violenza storica, la riduzione in schiavitù, che si riproduce nel razzismo istituzionale. L'esperienza della cura delle donne razzializzate, spiega Ghebremariam Tesfàù, non è sovrapponibile a quella delle donne bianche. Le donne nere sono state tenute ai margini della costruzione normativa del genere, da quella ideologia della femminilità bianca incarnata da figure

materne “naturalmente” dedite alla cura. Mentre il femminismo marxista ha identificato la famiglia e la casa come ambiti primari di sfruttamento del lavoro delle donne, il femminismo nero mostra che questi spazi possono fare da argine al razzismo pervasivo. Come rileva anche Ribeiro Corossacz, l’esplorazione di queste differenze fa emergere posizioni di potere e privilegio nell’economia della cura.

Hil Malatino riconosce il valore degli approcci femministi alla cura ma ne considera i limiti nel dare conto di forme di sollecitudine, attenzione e presa in carico al di fuori dello spazio eteronormativo della famiglia nucleare. Malatino invita a reimmaginare la cura, come postura etica e come attività concreta nella quotidianità, a partire dal vissuto di corpi queer e trans spesso espulsi dalle famiglie di origine. Che cosa succede quando l’enfasi non cade sulla sfera domestica e il lavoro riproduttivo, ma sulle attività e gli spazi che sostengono la vita delle persone trans? Olivia (Oli) Fiorilli e Márcia Leite riprendono questa domanda nel raccontare l’esperienza italiana di DePath, rete di condivisione e mutuo aiuto tra persone trans e non-binarie. La messa in comune di tempo, saperi e tecnologie contrasta con un sistema medico-amministrativo che tratta le persone trans come portatrici di una patologia da correggere per ristabilire un corretto allineamento tra sesso assegnato alla nascita e identità di genere. Fiorilli e Leite considerano le alleanze tra diverse pratiche di cura ribelli⁴¹ in un quadro politico ampio, in cui torna il tema della riconfigurazione del pubblico in senso aperto, dal sistema sanitario, alle misure di protezione dalla povertà, alla ridefinizione stessa della cittadinanza.

Ilenia Caleo riflette sulla relazione tra cura, queer commoning e possibilità di ri-fare le istituzioni a partire dai corpi e dai movimenti del lavoro artistico che in Italia hanno generato esperimenti di occupazione culturale come il Teatro Valle di Roma, l’Asilo Filangieri di Napoli e Macao di Milano. Con Gilles Deleuze, Caleo propone di leggere le istituzioni attraverso la lente dell’immaginazione, come espressione generativa di una collettività piuttosto che limitazione dell’agire. Ne emerge una visione delle istituzioni della cura in conflitto con i regimi proprietari, fondata su comunità di uso che mettono in crisi la figura dell’individuo come unità di base della società e della politica. L’indicazione è: non possedere ma prendersi cura.

⁴¹ F. BRIA, S. CANGIANO, M. FRAGNITO, V. GRAZIANO e Z. ROMANO, *Cure Ribelli. Tecnologie aperte per una cura come bene comune*, WeMake, Milano 2019.

6. *Ecologie e tecnologie*

La riflessione sui corpi umani e non-umani, sulle pratiche di uso senza appropriazione e sulla resistenza a processi di privatizzazione e spossessamento, torna nei capitoli che in modo più diretto si confrontano con ecologie e tecnologie, due dimensioni della cura relativamente meno esplorate nei dibattiti correnti, almeno nel contesto italiano. Nel volume, diversi capitoli le pensano insieme per complicare la rigida distinzione tra ambito “naturale” e ambito “sociale” e cogliere dinamiche di valorizzazione capitalista che oggi coinvolgono l’innovazione tecnologica, i corpi e il mondo materiale.

Richiamando la sfida di Annemarie Mol alla dicotomia tra cura e tecnologia, il contributo del collettivo *Pirate Care* adotta l’attitudine *hacker* della condivisione, dell’apertura e dell’infrazione dei regimi proprietari per ripensare la cura in chiave pirata. Il capitolo descrive tre tendenze interconnesse del capitalismo: l’accelerazione nella divisione del lavoro di cura attraverso le piattaforme digitali private; la commercializzazione crescente di saperi, strumenti e materiale biologico nei campi della medicina e della sanità; l’accaparramento di terre che crea nuove frontiere di estrazione e priva le persone dei mezzi di sostentamento, costringendole alla migrazione. Queste dinamiche convergono nella trasformazione in *asset* economici di infrastrutture e forme di cooperazione sociale, uno spostamento che rende urgente riposizionare la cura come pratica conflittuale rispetto alla proprietà privata di saperi, tecnologie e natura.

Anche Manuela Zechner e Bue Rübner Hansen rivolgono l’attenzione alle infrastrutture tecnologiche, nello specifico i social network, e propongono di leggerle attraverso le lenti dell’ecologia, ovvero come parte della rete della vita costituita da flussi di materia ed energia. La premessa è che la mancanza di cura delle società neoliberali in rete non vada affrontata con un ritorno al passato, alla famiglia tradizionale, ma ricalibrando la relazione tra vite *offline* e *online*. La scommessa, non di poco conto, è reimmaginare i social network affinché diventino non solo spazi dove manifestare un generico interesse verso qualcuno o qualcosa (la dinamica prevalente nelle piattaforme proprietarie), ma parte dello sforzo di dare corpo e organizzare la cura nella quotidianità.

Spostando lo sguardo da dinamiche globali a contesti specifici, è possibile cogliere il nesso tra economie dell’innovazione e operazioni situate di estrazione e sfruttamento che coinvolgono corpi ses-

suati e razzializzati, e i loro territori. Il dialogo tra Giulia Marchese, studiosa di femminicidi e parte del collettivo femminista messicano GeoBrujas, e la Red de Sanadoras Ancestrales restituisce il ritmo del processo avviato dal femminismo comunitario in Guatemala. Un percorso volto alla guarigione fisica, emotiva e spirituale di donne indigene che vivono multiple oppressioni, inclusa la violenza epistemica e materiale del colonialismo, la violenza maschile e quella di attori statali e privati impegnati nella produzione ed esportazione di materie prime. Nel Guatemala contemporaneo, dove la popolazione maya è sopravvissuta al terrore seminato dalla dittatura di Efraín Ríos Montt negli anni Ottanta, la Red de Sanadoras Ancestrales pratica da anni la difesa del corpo-terra, vissuto come *continuum* di sfruttamento e violenza, ma anche resistenza e guarigione collettiva. Il corpo-terra, un concetto dalla genealogia specifica variamente ripreso, anche in Italia, in contesti femministi non-indigeni, è espressione della cosmovisione maya secondo cui i corpi e i territori sono dimensioni distinte ma connesse dalla stessa energia vitale. L'enfasi è qui posta sulla guarigione piuttosto che sulla cura, in un processo che connette la riparazione del sé a quella della comunità e della terra.

L'altro dialogo nel volume, con Françoise Vergès, insiste sul nesso tra la storia della divisione del lavoro riproduttivo e la storia ambientale, tra il logoramento dei corpi, in particolare quelli di donne razzializzate, e la devastazione ecologica. Questo testo si inserisce nel dibattito critico sull'Antropocene, il nome proposto nell'ambito delle scienze della Terra per l'attuale epoca geologica. Se nella comunità scientifica prevale uno sguardo disincarnato che poggia su dati e modelli matematici per enfatizzare l'impatto di un'indifferenziata specie umana sui processi planetari, per Vergès la crisi socio-ecologica va letta insieme alle storie di sfruttamento e appropriazione. Dalla prospettiva delle persone razzializzate su cui ricade il peso di "ripulire il mondo", dalle città globali alle discariche di rifiuti elettronici in Africa e nel sud-est asiatico, l'Antropocene diventa «Capitalocene razziale». ⁴² La definizione della cura, suggerisce Vergès, va riorientata tenendo conto di queste asimmetrie.

⁴² F. VERGÈS, *Racial Capitalocene: is the Anthropocene Racial?*, in *Futures of Black Radicalism*, G.T. Johnson e A. Lubin (cur.), Verso, London 2017, pp. 72-82.

7. Conclusioni

I testi raccolti in questo volume restituiscono la complessità multidimensionale della cura in diverse coordinate geopolitiche. Illuminano pratiche di auto-difesa, riparazione, e guarigione che sostengono corpi e comunità rese precarie dalla violenza di istituzioni pubbliche e private, raccontano forme di mutualismo locali e digitali, reclamano un welfare universale e aprono a nuove relazioni tra il comune e lo stato. Ognuno ha la sua specificità, sviluppa sensibilità e approcci distinti, mette a fuoco aspetti differenti di una modalità relazionale che può essere estremamente logorante e, al tempo stesso, estremamente generativa, capace di fare e disfare mondi.

Insieme, i capitoli formano una costellazione che aiuta a fare della cura un campo di problemi piuttosto che di soluzioni. Siamo fiduciose che chi si avvicinerà al volume, saprà cogliere le possibilità politiche che emergono dallo sforzo di de-romanticizzare la cura, di interrogarne gli elementi oscuri ma anche illuminarne le potenzialità nell'attuale contesto di *impasse* planetaria. Questo libro mostra che prendersi cura non significa riprodurre l'esistente, non equivale a un ritorno dell'identico. Implica invece disfare mondi e relazioni, trasformarli così che altri mondi possano affermarsi.

RILEGGERE CRITICAMENTE *LOVE'S LABOR* DI EVA FEDER KITTAY

Love's Labor (1999) di Eva Feder Kittay è oggi considerato un classico della letteratura femminista, più in particolare dell'etica della cura.¹ Quest'opera ha avuto il merito di portare all'interno della discussione filosofico-politica il tema della disabilità, più specificamente delle disabilità gravi e gravissime, la cui assistenza in molti sistemi di welfare è delegata alle cure familiari.

Sia nell'ambito della letteratura femminista che in quella dei *disability studies* tuttavia l'idea di un'indennità finalizzata a compensare il lavoro di cura del caregiver, in particolare del caregiver familiare, che troviamo formulata in *Love's Labor*, ha ricevuto una serie di critiche che meritano di essere esplorate qui più nel dettaglio, anche alla luce di proposte più recenti, quale quella del reddito di cura.²

1. *La critica di Kittay all'idea dell'uguaglianza liberale*

Per Kittay, l'uguaglianza liberale – come già aveva sottolineato Susan Moller Okin³ – è un'uguaglianza tra capifamiglia che impedisce l'ingresso paritario nella sfera pubblica di coloro che si

¹ E. FEDER KITTAY, *Love's Labor*, Routledge, New York 1999; tr. it. S. Belluzzi, Vita & Pensiero, Milano 2010.

² La proposta del reddito di cura è frutto del lavoro del gruppo di estensori del documento *A Blueprint for Europe's Just Transition*, al quale hanno partecipato: Stefania Barca, Selma James, Nina López (GWS) e Giacomo D'Alisa (Research & Degrowth). Cfr. S. BARCA, *Dentro e oltre la pandemia: pretendiamo il reddito di cura e un Green New Deal femminista*, IAPH Italia, 1 aprile 2020: <http://www.iaphitalia.org/dentro-e-oltre-la-pandemia-pretendiamo-il-reddito-di-cura-e-un-green-new-deal-femminista>. Si veda anche G. D'ALISA, *La campagna sul reddito di cura, portato alla ribalta dalla pandemia*, «il manifesto», 8 maggio 2020, disponibile su: <https://ilmanifesto.it/la-campagna-sul-reddito-di-cura-portato-alla-ribalta-dalla-pandemia>.

³ S. MOLLER OKIN, *Justice, Gender and the Family*, Basic Books, New York 1989; tr. it. M.C. Pievatolo, Dedalo, Bari 1999.

occupano della cura, in particolare della cura delle persone minori, ancora non autosufficienti, di quelle anziane fragili e di chi ha gravi forme di disabilità:

[...] concepire la società come un'associazione di eguali occulta le inevitabili forme di dipendenza e asimmetria che fanno parte della condizione umana – si pensi alla dipendenza dei bambini, degli anziani e dei malati –, forme di dipendenza che spesso contraddistinguono i più stretti legami umani. Di fatto, dunque, tale ipotesi mette in ombra le esigenze di chi dipende all'interno della società, così come i ruoli tradizionali delle donne che attendono a questi bisogni.⁴

La visione liberale dell'uguale cittadinanza è costruita sulla rimozione di un dato ontologico che vede la dipendenza e l'interdipendenza quali caratteristiche comuni a tutti gli esseri umani, un dato che il liberalismo rimuove dalla riflessione politica, preferendo partire dalla finzione di individui indipendenti e pienamente cooperativi, legati tra loro da obbligazioni reciproche che nascono nell'ambito di relazioni simmetriche e sono volontariamente scelte. Per lasciare spazio a una giustizia attenta alla questione della cura, secondo Kittay, è necessario mettere in luce i limiti della visione liberale e riconoscere le «rivendicazioni generate da un'uguaglianza basata sulla relazione», rivendicazioni che «non derivano dai diritti che deteniamo come individui indipendenti, ma da ciò che ci è dovuto in virtù del nostro legame con coloro con cui abbiamo avuto, o siamo pronti ad avere, relazioni di cura e dipendenza»,⁵ relazioni asimmetriche che non di rado prescindono totalmente dalla dimensione della scelta.

Per rendere più cogente il proprio argomento, l'autrice sceglie di soffermarsi su una situazione estrema, che lei stessa ha vissuto con la figlia Sessa, affetta da una gravissima disabilità fisica e cognitiva che non le ha mai consentito alcuna forma di interazione e reciprocità con chi si prende cura di lei. L'attenzione è incentrata sul c.d. *dependency work*, il lavoro svolto da chi si occupa delle persone non autosufficienti. Un'attività che deve essere riconosciuta a tutti gli effetti come lavoro, sostiene Kittay, che sia remunerata o non remunerata, perché richiede fatica e una dedizione totale da parte di chi presta cura nei confronti della persona presa in carico che non sarebbe altrimenti in grado di sopravvivere e provvedere ai propri bisogni essenziali. Il *de-*

⁴ E. FEDER KITTAY, *Love's Labour*, cit., p. 28.

⁵ *Ivi*, p. 119.

dependency work crea in chi lo svolge una situazione di dipendenza derivata o secondaria: se ci si deve occupare di una persona non autosufficiente h24 non si può avere un lavoro e si deve rinunciare a una parte della propria autonomia. Per queste sue caratteristiche il *dependency work*, secondo l'autrice, merita una considerazione diversa dal lavoro domestico e dal lavoro sessuale-affettivo:⁶ la persona che svolge il lavoro di dipendenza deve essere sostenuta dallo Stato. Kittay non chiede la fornitura di servizi, ma di *cash for care*. Lo Stato deve assumere il ruolo di *doula*, sostenendo economicamente le famiglie impegnate a prestare cura a persone con gravissime disabilità.

Grazie alla scelta di focalizzare la propria attenzione sui problemi connessi al *long-term care*, Kittay ha portato nella discussione filosofico-politica il tema della non autosufficienza, di cui in molti sistemi di welfare – non ultimo il nostro – ancora si fa per lo più carico una persona, spesso una familiare (molto spesso la moglie, la madre, la sorella, la figlia) o un'assistente personale (nel nostro paese, per lo più, donne immigrate), che vive h 24 con la persona assistita. Un altro pregio di questo suo lavoro è stato l'aver posto la questione della responsabilità collettiva di sostenere e ricompensare un'attività che è stata a lungo misconosciuta, di cui in tanti casi ancora oggi sostengono i costi (in termini economici, di opportunità di lavoro e carriera perse, di mancato tempo libero e, non ultimo, di salute) singole donne all'interno dei nuclei familiari. Un'attività che crea – come l'autrice efficacemente sottolinea – una forma di dipendenza secondaria o derivata, e quindi di estrema vulnerabilità sociale, in chi la svolge, se non viene sostenuta dall'intervento pubblico, e viene lasciata in balia di strutture patriarcali che affidano al capofamiglia maschio il ruolo di provider.

L'idea di un'indennità finalizzata a compensare il lavoro di cura del *caregiver*, in particolare del *caregiver* familiare, che troviamo formulata in *Love's Labor*, tuttavia, appare debole sia nella prospettiva della realizzazione di una reale uguaglianza di genere e di una effettiva rivalutazione sul piano simbolico e culturale della cura, sia nell'ottica dei *disability studies*. Da quest'ultimo punto di vista, infatti, come vedremo, aver preso in considerazione, come punto di partenza per la propria riflessione teorica, il caso delle persone con forme gravissime di non autosufficienza finisce per dare alla questione una torsione sbilanciata in difesa del *care-giver*, disattenta verso le richieste dei *care-receiver* e, al tempo stesso, al di là delle intenzioni dell'autrice, tale da mantenere una visione negativa della dipendenza e della disabilità.

⁶ Cfr. *ivi*, p. 53.

2. *I limiti dello Stato doula nella prospettiva della riproduzione sociale*

La critica più puntuale che *Love's Labor* ha ricevuto in una prospettiva femminista si deve al lavoro di Naima Hamrouni,⁷ che rilegge l'opera di Kittay alla luce del modello della parità di genere elaborato da Nancy Fraser nel suo celebre *Oltre il salario familiare*.⁸ La proposta di indennità, avanzata da Kittay, secondo Hamrouni, ha il limite di toccare solo l'aspetto economico derivante dalla dipendenza secondaria o derivata. In altri termini, essa riduce il danno economico di quella dipendenza secondaria e derivata che Kittay vede come inevitabile nella vita di chi (nella stragrande maggioranza dei casi, ancora oggi, donne) si occupa quotidianamente della cura di un familiare non autosufficiente, ma lascia irrisolti altri nodi altrettanto fondamentali relativi all'iniqua distribuzione del lavoro di cura tra uomini e donne nonché alle caratteristiche stesse della cura familiare, nodi che non possono essere compresi alla luce di una concezione meramente redistributiva della giustizia. Non mette in discussione, per esempio, che la cura all'interno della famiglia tradizionale sia sempre e comunque preferibile ad altre soluzioni.⁹ Una posizione quest'ultima che la stessa Kittay nel tempo ha mutato, tanto da arrivare ad affidare la cura della figlia Sesha a una struttura di piccole dimensioni attrezzata per la cura di persone totalmente non autosufficienti. Nella sua ultima rivisitazione del principio della *doula*, l'autrice in effetti abbandona il riferimento esclusivo al contesto familiare e si sofferma piuttosto sull'importanza di quattro principi che dovrebbero ispirare una concezione della giustizia fondata sulla cura: la non deprivazione e non discriminazione, principio in base al quale dovrebbe essere compito fondamentale dello Stato di provvedere ai bisogni derivanti dalla dipendenza; il non sfruttamento dei *dependency workers*, che nel caso dei caregiver familiari include la libertà di scegliere se prestare cura;

⁷ N. HAMROUNI, *La dépendance, les services publics, le care e et le discours familialiste: une critique du modèle d'égalité des sexes d'Eva Feder Kittay*, «Recherches féministes», 28/1 (2015), pp. 61-77.

⁸ N. FRASER, *After The Family Wage: Gender Equity and the Welfare State*, «Political Theory», 22/4 (1994), pp. 591-618; tr. it. A. Curcio, in N. FRASER, ombre corte, Verona 2014, pp. 135-164.

⁹ *Ivi*, pp. 72-74.

l'impossibilità di sfruttare e abusare di chi si trova in una situazione di dipendenza; e il sostegno e la protezione dei legami di cura.¹⁰

Dal punto di vista del riconoscimento simbolico, la remunerazione del lavoro di cura è certamente un passo avanti, ma non tale da mettere in discussione l'idea che la cura appartenga all'ambito della sfera domestica, né da indurre a ridefinire l'attuale divisione di genere del lavoro di cura. L'indennità economica per il prestatore di cura ne ridurrebbe il rischio di povertà, soprattutto quando si tratta di madri sole, e potrebbe anche prevenire lo sfruttamento del lavoro e la dipendenza economica delle donne rispetto ai mariti. Si può anche sperare che in questo modello la vulnerabilità delle donne agli abusi e alla violenza nel contesto domestico risulterebbe attenuata, dato che la mancanza di potere delle donne nella famiglia è associata alla loro posizione di debolezza economica. Ciononostante, una mera misura economica non consente di arrivare a contrastare alle radici le ragioni dell'emarginazione, dell'isolamento domestico e della condizione di dominazione cui le donne sono soggette. In termini di parità di reddito, parità di tempo libero, eguaglianza nel rispetto, anti-marginalizzazione e anti-androcentrismo – che sono i parametri utilizzati da Fraser per misurare l'efficacia di questo modello rispetto a soluzioni alternative¹¹ – la proposta di Kittay sortirebbe effetti decisamente ridotti. Così come ridotta risulta la portata di questa misura in vista del superamento delle attuali condizioni di oppressione del caregiver. Se consideriamo le cinque facce dell'oppressione teorizzate da Iris Marion Young,¹² ovvero sfruttamento, marginalizzazione, mancanza di potere, imperialismo culturale e violenza, rimarrebbero invariate sia la condizione di marginalizzazione che quella di mancanza di potere: le donne infatti finirebbero per rimanere per lo più relegate nella sfera domestica e con uno scarso potere di determinare le proprie condizioni di lavoro. Pur ricevendo una forma di riconoscimento pubblico per il lavoro di cura, d'altra parte, le persone che svolgono lavoro di cura

¹⁰ E. FEDER KITTAY, *A Theory of Justice as Fair Terms of Social Life*, in D. Engster e M. Hamington (cur.), *Care Ethics & Political Theory*, Oxford University Press, Oxford 2015, pp. 65-68.

¹¹ N. FRASER, *Oltre il salario familiare*, cit., pp. 139-149.

¹² I. MARION YOUNG, *Justice and the Politics of Difference*, Princeton University Press, Princeton 1990; tr. it. A. Bottini, *After the Family Wage*, Feltrinelli, Milano 1996, cap. II.

continuerebbero a essere sottopagate rispetto a chi svolge altre attività lavorative, ad avere scarse possibilità di uscire dal proprio isolamento e di partecipare attivamente alla vita pubblica, perché dal punto di vista culturale e simbolico non muterebbe in modo sostanziale la rappresentazione sociale oggi prevalente del lavoro di cura.

Per andare oltre questa condizione è necessario operare una trasformazione molto più radicale della società rispetto a quella proposta dall'opera che Kittay pubblica nel 1999, che non solo metta in discussione la divisione del lavoro tra uomini e donne, attraverso una prospettiva di condivisione del lavoro di cura, e che non solo porti ad un ripensamento del rapporto tra tempi di vita e tempi di lavoro, attraverso una riduzione dell'orario di lavoro, ma – come appare chiaro nelle ultime opere di Fraser che recuperano la dimensione teorica della critica al capitalismo¹³ – affronti e risolva le contraddizioni di un sistema economico che sembra essersi fondato fin dalla sua origine su una rimozione sistematica dei costi del lavoro di riproduzione sociale. Una negligenza resa possibile dall'invisibilizzazione del lavoro necessario non solo a riprodurre la specie, ma anche a ricreare quotidianamente, attraverso una serie di attività minuziose e ripetitive di manutenzione e riparazione, le condizioni essenziali per la riproduzione della forza lavoro e più in generale per la riproduzione della vita sulla terra, attività che includono la cura dell'ambiente naturale e sociale. Una serie di lavori, che durante la pandemia da COVID-19, ci siamo abituati a definire "essenziali", che tradizionalmente sono stati e sono a carico delle donne e della c.d. *working class*, una classe che «anche ai giorni di Karl Marx e Charles Dickens», quando prevaleva «l'ossessione del lavoro di fabbrica» – osserva David Graeber – si prendeva cura della società più di quanto non ne ricevesse. Una *caring class*, più che una *working class*, costretta a prendersi cura dei più ricchi e quindi a conoscere le loro vite molto di più di quanto i ricchi non conoscano la condizione dei poveri; così come le donne da sempre sanno molto di più delle vite degli uomini e i neri di quelle dei bianchi che viceversa.¹⁴

¹³ Cfr. N. FRASER, *Fortune del femminismo*, cit. e Id., *Capitalism. A Conversation with Rabel Jaeggi*, Polity Press, Cambridge 2018; tr. it. M. Alduino e G. Vallacqua, Meltemi, Roma 2019.

¹⁴ D. GRAEBER, *Caring Too Much. That's the Curse of the Working Classes*, «The Guardian», 26 marzo 2014, disponibile su: <https://www.theguardian.com/commentisfree/2014/mar/26/caring-curse-working-class-austerity-solidarity-scourge>.

Durante la pandemia, dal movimento femminista anti-capitalista internazionale, all'interno del Green New Deal for Europe è stata avanzata una proposta che può apparire vicina a quella di Kittay: il c.d. "reddito di cura". Pur trattandosi anche in questo caso di un intervento monetario, non se ne può non sottolineare la distanza rispetto all'impostazione teorico-politica di *Love's Labor*.¹⁵ Il reddito di cura non solo non è limitato al caso del c.d. *dependency work*, ma si muove, ampliandolo, nel quadro teorico-politico entro cui tradizionalmente è stata inserita la richiesta del salario domestico, che chiedeva contemporaneamente la drastica riduzione delle spese militari e – come ricorda Stefania Barca – la destinazione di «almeno il 10% delle risorse così ricavate, ai servizi sociali e al sostegno del lavoro di cura – non soltanto per via salariale ma anche attraverso la fornitura di servizi pubblici gratuiti», tra i quali dovrebbero occupare un ruolo centrale i servizi destinati alle donne vittime di violenza domestica.¹⁶ Nel contesto del Green New Deal, che vede un legame strettissimo tra impegno ecologista (Green) e giustizia sociale (New Deal), politiche redistributive e di welfare, il reddito di cura, che dovrebbe aggiungersi al reddito di autodeterminazione,¹⁷ non dovrebbe andare a remunerare solo il lavoro domestico e di cura nei confronti dei bambini, delle persone con disabilità e delle persone non autosufficienti:

¹⁵ Decisamente più vicina all'impostazione di *Love's Labor* è la posizione del movimento dei *caregiver* familiari. Un movimento che ha chiesto, in anni recenti (in Europa e in Italia), misure non troppo lontane da quelle che Kittay proponeva alla fine degli anni Novanta del secolo scorso, continuando, da un lato, a pensare alla famiglia come il luogo più sicuro per le persone non auto-sufficienti e, dall'altro, alla remunerazione del lavoro di cura come una forma necessaria di compensazione per le necessità economiche di un *caregiver* che è impossibilitato ad accedere, per la sua stessa situazione, al mercato del lavoro retribuito. Il riferimento per quanto riguarda l'Italia è al Disegno di legge 1461, in tema di riconoscimento e tutela del caregiver familiare. La figura del caregiver familiare ha nel frattempo ottenuto un primo riconoscimento a livello nazionale attraverso il riferimento ad essa contenuto all'art. 1, comma 255, legge 205/2017 (Legge di Bilancio 2018).

¹⁶ S. BARCA, *Dentro e oltre la pandemia: pretendiamo il reddito di cura e un Green New Deal femminista*, «Iaph Italia», 2020 (disponibile su: <http://www.iaphitalia.org/dentro-e-oltre-la-pandemia-pretendiamo-il-reddito-di-cura-e-un-green-new-deal-femminista>).

¹⁷ Il reddito di autodeterminazione è una proposta avanzata dal movimento Non Una di Meno nel *Piano femminista contro la violenza maschile e di genere*, disponibile su: https://nonunadimeno.files.wordpress.com/2017/11/abbiamo_un_piano.pdf.

Il *Care Income* dovrebbe essere riconosciuto a “tutt* coloro che – non essendo formalmente salariat* – sono impegnat* nella cura delle persone e/o degli ambienti urbani e rurali (attraverso la difesa organizzata contro estrattivismo e degrado, ma anche le attività di riabilitazione e cura degli spazi comuni, del suolo, delle acque, del verde, della biodiversità), nell’ambito domestico tanto quanto in quello comunitario ed ecosistemico”.¹⁸

Pur essendo molto distante dall’impostazione *liberal* di Kittay, e pur facendo riferimento alla necessità di affiancare a tale misura monetaria alcuni servizi pubblici fondamentali, anche il reddito di cura non insiste sufficientemente sull’importanza, non solo in termini redistributivi ma anche di riconoscimento, di un “reddito sociale” costituito da “universal basic services”,¹⁹ in cui rientrano accanto ai servizi scolastici, sociali e sanitari, anche una stabile e universale fornitura di servizi di cura.²⁰ Sia per la qualità del lavoro dei *care-giver* che per la qualità della cura ricevuta da parte dei *care-receiver* è fondamentale portare il tema della cura all’interno della discussione democratica, di processi che ridisegnino complessivamente l’attuale geografia delle responsabilità di cura.²¹

3. *La critica del movimento delle persone con disabilità all’impostazione di Kittay*

Partire da una situazione di disabilità gravissima, da una forma di totale dipendenza, è insieme un punto di forza e un limite del lavoro di Kittay. L’impatto del volume è stato forte e dirompente, com’era nelle intenzioni dell’autrice, per effetto dell’evidenza della gravità del carico che viene scaricato dalla società sul *care-giver* familiare che si occupa di una persona che non può essere lasciata sola, che non gode di alcuna forma di autonomia. Al tempo stesso, tuttavia, il focus

¹⁸ S. BARCA, *Dentro e oltre la pandemia: pretendiamo il reddito di cura e un Green New Deal femminista*, cit.

¹⁹ Cfr. A. COOTE e A. PERCY, *The Case for Universal Basic Services*, Polity Press, Cambridge 2020.

²⁰ Cfr. THE CARE COLLECTIVE, *The Care Manifesto. The Politics of Interdependence*, Verso, London-New York 2021; tr. it. M. Moise e G. Benzi, Alegre, Roma 2021.

²¹ Cfr. J. TRONTO, *Caring Democracy. Markets, Equality and Markets*, New York University Press, New York-London 2013.

sul *care-giver* e la riduzione del *care-receiver* a destinatario passivo della cura non potevano non sollevare il malcontento e la critica delle persone con disabilità. Nell'ambito dei *disability studies* è prevalsa a lungo una accezione negativa della *care*, che destabilizza la visione "innocente" della cura. Nell'esperienza delle persone con disabilità, infatti, qualsiasi relazione di *caring* che rimanga legata all'ambito dei rapporti familiari appare suscettibile di condurre alla marginalizzazione, colonizzazione e infantilizzazione della vita di chi è consegnato alla posizione di dipendenza.²² In un articolo del 1997, Jenny Morris scriveva:

[...] l'unico modo per dare potere alle persone disabili è abbattere l'ideologia della cura che è una forma di oppressione e un'espressione del pregiudizio. Sentire di avere potere (*empowerment*) significa scelta e controllo; significa che qualcuno ha il potere di esercitare la scelta e quindi di massimizzare il controllo sulla propria vita (sempre riconoscendo che ci sono limiti al controllo che ciascuno di noi ha su quanto accade nella propria vita). La cura – nella seconda metà del ventesimo secolo – è venuta a significare non l'interessarsi a qualcuno, ma il prendersi cura di qualcuno, nel senso di assumersene la responsabilità. Le persone che si dice abbiano bisogno di qualcuno che si prenda cura di loro sono pensate come incapaci di esercitare scelta e controllo. Non si può, dunque, avere cura *ed empowerment*, perché è l'ideologia e la pratica della cura che ha portato a percepire la persona disabile come priva di potere.²³

Per chi si occupa di studi sulla disabilità, un approccio come quello avanzato in *Love's Labor* propone una lettura della relazione di cura che, seppure non improntata sul rapporto idealizzato madre-bambino, tende comunque a privilegiare la questione della condizione delle donne in quanto principali prestatrici di cura all'interno della società, con il rischio di mettere ulteriormente al margine il punto di vista di chi riceve cura.²⁴ Per questo all'interno dei *disability studies* in alternativa alla fi-

²² M. WATSON, L. MCKIE, B. HUGHES, D. HOPKINS, S. GREGORY, (*Inter*)*Dependence, Needs and Care: The Potential for Disability and Feminist Theorists to Develop an Emancipatory Model*, «Sociology», 38 (2004), pp. 331-350; in particolare, pp. 335-336.

²³ J. MORRIS, *Care or Empowerment? A Disability Rights Perspective*, «Social Policy Administration», 31/1 (1997), p. 54 (trad. mia).

²⁴ M.G. BERNARDINI, *Disabilità, giustizia, diritti. Itinerari tra filosofia del diritto e disability studies*, Giappichelli, Torino 2016, pp. 145-146.

gura del *care-giver* è stata proposta quella del *personal assistant* (PA): alla relazione empatica di cura, incentrata su un inevitabile forte coinvolgimento emotivo, come accade nelle relazioni di cura familiari, e sulle virtù della sollecitudine e generosità del prestatore di cura, si preferisce la relazione contrattuale con un assistente personale che la persona disabile sceglie e con il quale intrattiene un rapporto in qualità di datore di lavoro.²⁵ Solo in questo ruolo la persona disabile sarebbe in grado di veder riconosciuta la propria capacità di autodeterminazione, i propri diritti e la propria indipendenza, abbandonando quella posizione di passività e dipendenza infantilizzante in cui la società moderna l'ha tradizionalmente collocata. Attraverso la figura del PA il movimento per i diritti dei disabili ha voluto, insomma, proporre, come alternativa alla relazione di cura all'interno della famiglia o attraverso lavoro volontario, un rapporto di aiuto di tipo contrattuale, in cui la persona disabile può concordare tempi e modi dell'assistenza richiesta. Se il sostegno chiesto dal movimento per la vita indipendente è prima di tutto, anche in questo caso, un sostegno economico finalizzato all'assunzione dell'assistente personale, si sbaglierebbe a vedere questa misura al di fuori di altri interventi di sostegno e supporto che sono assolutamente necessari per rendere la persona disabile capace del massimo di autonomia funzionale che la sua condizione consente. Fondamentali, infatti, come emerge in particolare dalla Convenzione sui diritti umani delle persone con disabilità (2006) sono, da un lato, interventi volti a favorire l'accessibilità della persona con disabilità allo spazio pubblico, all'ambito lavorativo e domestico, la possibilità di usufruire di tecnologie assistive, di infrastrutture sociali che favoriscano la mobilità, la vita lavorativa, la formazione, la partecipazione politica e sociale, nonché, dall'altro, azioni che sul piano culturale e simbolico contribuiscano a mutare l'immagine delle persone con disabilità, liberandole dallo stigma che ancora oggi sono costrette a vivere a causa dell'associazione tra disabilità e non autosufficienza. Come nel caso della svalutazione connessa al lavoro di cura, anche nel caso dello stigma legato alla disabilità una visione unidimensionale della giustizia, che si muova esclusivamente sul piano redistributivo, ha una portata limitata e risulta inefficace.

Il primo lavoro di Kittay sottovalutava il punto di vista del movimento delle persone con disabilità sia per la particolare forma di disabilità cui limitava la propria attenzione, sia perché nato nel contesto

²⁵ J. MORRIS, *Care or Empowerment?*, cit., pp. 57-59.

di un dibattito femminista sul tema della cura all'epoca poco attento al dialogo con il movimento delle persone con disabilità.²⁶ In questo senso, *Love's Labor* soffre del mancato confronto con la ricerca nel frattempo prodotta all'interno del movimento delle persone con disabilità, un confronto nel quale l'autrice si è impegnata intensamente negli anni successivi – come si può vedere da ultimo in *Learning from My Daughter: The Value and Care of Disabled Minds* (2019),²⁷ arrivando così a dare ragione alle critiche che il movimento delle persone con disabilità ha spesso rivolto alle ricerche accademiche prive di un momento di verifica con le persone disabili e condotte senza la finalità di garantire l'*empowerment* delle persone con disabilità. Il motto del movimento delle persone con disabilità: “Nothing about us without us” comprendeva e comprende, infatti, la produzione di ricerca sul tema della disabilità tanto quanto la creazione di servizi sociali in grado di coinvolgere le persone disabili nella progettazione e autogestione degli interventi, riconoscendo le competenze e le conoscenze uniche e insostituibili che derivano dall'esperienza.

Nell'ambito delle teorie della cura, l'accoglimento più maturo di questa prospettiva si trova nell'articolazione delle diverse fasi della cura proposta da Joan Tronto, che non solo include il momento della *responsiveness* nei confronti del *care-receiver*, ma anche il momento del *caring with*,²⁸ ovvero della decisione democratica relativa all'individuazione dei bisogni di cura, alle soluzioni con cui rispondere ai bisogni di cura individuati, tenendo conto del pluralismo delle società democratiche, nonché alla distribuzione delle responsabilità di cura.

4. Conclusioni. Ripensare il welfare state

Ho proposto nel paragrafo precedente il punto di vista del movimento delle persone con disabilità sul tema dell'assistenza e della cura per due motivi fondamentali. In primo luogo, esso sottolinea alcuni limiti importanti della prospettiva di *Love's Labor*, e

²⁶ Per un quadro delle difficoltà del femminismo di confrontarsi con il tema della disabilità e l'importanza di questo dialogo, cfr. K.Q. HALL, *Feminist Disability Studies*, Indiana University Press, Bloomington-Indianapolis 2011.

²⁷ E. FEDER KITTAY, *Learning from My Daughter. The Value and Care of Disabled Minds*, with a Foreword by Susan J. Brison, Oxford University Press, Oxford 2019.

²⁸ Cfr. J. TRONTO, *Caring Democracy*, cit.

più in generale di una prospettiva che affidi la cura alla famiglia e la veda nell'ottica ristretta di una relazione diadica. In secondo luogo, esso esprime nel modo più radicale la sfida che la questione della nostra interdipendenza, ovvero il fatto che ciascuno di noi in modo più o meno grande dipende da sistemi di sostegno che dà spesso per scontati, pone a una società legata al mito dell'autonomia. Per affrontare questa sfida sono necessari interventi che vadano oltre il sostegno economico del c.d. *dependency work* e inseriscano la questione della cura e della riproduzione sociale in un quadro molto più complesso di ripensamento delle infrastrutture sociali, di reinvenzione dei tempi e degli spazi necessari per dare vita ad una cittadinanza sociale inclusiva e democratica, realmente attenta alla dimensione relazionale dell'uguaglianza. Come ci racconta proprio l'esperienza del movimento delle persone con disabilità, la progettazione di questi interventi può venire sostenuta e facilitata quando le istanze dei movimenti vengono a influenzare quadri giuridici internazionali, quale quello offerto dalla Convenzione dei diritti umani delle persone con disabilità, che a loro volta possono venire recepiti a livello statale, nell'ambito di uno Stato "progressista", che si fa promotore del rispetto di principi e standard universalistici e agisce al fine di stimolare e sostenere economicamente iniziative locali, dal basso, attraverso le quali quei principi possano tradursi in esperienze concrete. Anche su questo piano la proposta di Kittay e la sua visione del *welfare state*, quale agenzia distributiva che agisce dall'alto senza una discussione democratica sui bisogni della popolazione e sulle soluzioni che essi richiedono, che veda la partecipazione diretta sia dei *care-giver* che dei *care-receiver*, è troppo ancorata a un'immagine della realtà statale che necessita di essere abbandonata e ripensata. Questo ripensamento si rende necessario anche in considerazione dei numerosi attacchi a cui il *welfare state* è stato oggetto in anni recenti, per la sua dimensione gerarchica e burocratica, non solo da parte della destra neoliberista.

Se la destra neoliberista – come osservava già Foucault nelle lezioni sulla biopolitica²⁹ – attacca lo Stato con l'obiettivo di asservirlo alla logica del mercato, le critiche anti-stataliste venute dai teorici dei *com-*

²⁹ Cfr. M. FOUCAULT, *Naissance de la biopolitique*, Gallimard, Paris 2004; tr. it. M. Bertni e V. Zini, Feltrinelli, Milano 2005 e P. DARDOT, C. LAVAL, *La nouvelle raison du monde. Essais sur la société néolibérale*, La Découverte, Paris 2009; tr. it. R. Antonucci e M. Lapenna, DeriveApprodi, Roma 2013.

mons, dalle prospettive post-strutturaliste e postcoloniali fanno leva sui danni che l'immagine dello Stato ha subito per effetto di politiche di austerità che lo hanno svuotato di molte sue tradizionali funzioni sociali e visto complice della precarizzazione del mercato del lavoro, politiche che, in entrambi i casi, hanno finito con lo scaricare i costi della riproduzione sociale sulle famiglie e sulle comunità. Se «il disincanto verso lo Stato rispecchia l'esperienza del tipo di Stato all'interno del quale viviamo», uno Stato che ha perso il contatto con i cittadini ed è sempre più condizionato da logiche di mercato e manageriali, altrettanto importante – come scrivono Janet Newman e John Clarke – è interrogarsi sul sentimento di «perdita» che è stato provocato dal ritirarsi dello Stato rispetto al finanziamento pubblico di servizi pubblici, quali ospedali, scuole, biblioteche, di servizi sociali essenziali, come gli asili e l'assistenza per gli anziani fragili, e anche di associazioni volontariato, centri culturali, ecc..³⁰ Dobbiamo «re-immaginare»³¹ il ruolo di uno Stato socialdemocratico e progressista a partire dalla necessità di riaffermare il valore del dialogo pubblico, della solidarietà pubblica, della responsabilità collettiva verso i bisogni della popolazione e dalla necessità di arrivare a una redistribuzione dei carichi di cura compatibile con l'idea di eguale cittadinanza di cittadini cui è garantito il diritto di prestare e ricevere cura. Serve una visione e un discorso pubblico all'interno della quale il ruolo dello Stato più che essere pensato come in conflitto con la realtà dei *commons* – come vuole anche una parte della letteratura femminista contemporanea –, che tutt'al più può contribuire a sostenere attraverso forme quali il reddito di autodeterminazione o il salario per il lavoro domestico, può essere ridisegnato al fine di promuovere valore sociale e far durare nel tempo quelle forme di auto-mutuo-aiuto, di comunità della cura, che sorgono spesso spontaneamente, soprattutto in momenti di crisi o di emergenza – come l'esperienza del COVID-19 ha mostrato.³² Come diceva Fraser in *Oltre il salario familiare*, dobbiamo lavorare per dar vita ad una discussione democratica intorno a come potrebbe essere

³⁰ J. NEWMAN e J. CLARKE, *States of Imagination: the State Remains Crucial for a Left Politics, but Needs Radical Rethinking*, «Soundings», 22 giugno 2014.

³¹ Cfr. D. COOPER, N. DHAWAN e J. NEWMAN, *Reimagining the State. Theoretical Challenges and Transformative Possibilities*, Routledge, Abingdon-New York 2020.

³² Cfr. THE CARE COLLECTIVE, *The Care Manifesto. The Politics of Interdependence*, cit., cap. 4.

un *welfare state* basato sul lavoro di cura universale in cui possano sperimentarsi varie soluzioni pubbliche al carico di lavoro di cura, tra le quali «istituzioni finanziate dallo Stato, ma organizzate a livello locale», all'interno delle quali «persone adulte senza figli, anziani, e tutti coloro su cui non ricadono responsabilità di tipo parentale dovrebbero partecipare, con i genitori e altri, alle attività di cura democraticamente autogestite».³³

³³ N. FRASER, *After the Family Wage*, cit., p. 163.

SOSTENIBILITÀ DELLA VITA E CURA:
NOTE POLITICO-CONCETTUALI*

In questo testo, guardiamo alle genealogie della cura e alle sfide che esse presentano per il futuro, a partire dal loro sviluppo nel contesto di lingua spagnola (e portoghese), dove convergono le prospettive provenienti da Abya Yala¹ e dallo Stato spagnolo.² Anche se nella costruzione del pensiero concettuale e politico non è mai possibile isolare un singolo momento come “l’origine”, possiamo identificare alcuni momenti o testi che hanno arricchito e dato un impulso speciale alla riflessione sul tema della cura. Senza dubbio, uno di questi è stato il testo di Cristina Carrasco *La sostenibilidad della vita umana: una questione femminile?*, pubblicato nel 2001 nella rivista «Mientras Tanto». Questo articolo ha aperto lo spazio per una prospettiva femminista sul sistema socio-economico, che è propria e paradigmatica del contesto ispanofono citato. Questa prospettiva trova nel concetto di sostenibilità della vita il suo primo elemento unificante, dal quale, a sua volta, è poi derivata una maggiore enfasi sulla nozione di cura.³

* Il testo che segue è la versione ampliata e rivista dell’intervento preparato in occasione della conferenza online *Geographies of Alternative Care: Spaces, Ecologies, and Methods* (Università di Losanna, 26-27 novembre 2021). La traduzione dallo spagnolo è di Alberto Manconi.

¹ Abya Yala è il nome usato dalle prospettive decoloniali per riferirsi all’America Latina. Deriva dalla lingua Kuna dell’omonimo popolo indigeno che vive in territori corrispondenti a Panama e Colombia.

² Sugli approcci alla cura in ambito ispanofono vedi l’approfondimento bibliografico a fine capitolo.

³ Nota di traduzione: nel testo originale in spagnolo i termini “cuidados” e “mercados” sono resi in forma plurale ma abbiamo preferito tradurli al singolare in italiano (cura e mercato). Non è possibile infatti riportare questa pluralità nella lingua italiana senza confondere tali concetti con gli usi operati in altri registri linguistici. Siamo tuttavia consapevoli che – soprattutto per quanto riguarda la traduzione di “cuidados” con cura – la pluralità di tali concetti, su cui il testo qui tradotto si concentra, non viene del tutto rispettata dalla forma singolare. Per ovviare a questo problema, abbiamo usato l’espressione “forme di cura” laddove l’uso marcatamente plurale del termine lo richiedeva.

1. *Sostenibilità della vita e conflitto capitale-vita*

Il testo di Cristina Carrasco proponeva la sostenibilità della vita come un nuovo asse analitico e politico delle prospettive femministe sul sistema socio-economico, attraverso cui diventava possibile decentrare il mercato capitalista quale asse fondamentale delle precedenti visioni. Apriva dunque la questione di come stiamo concretamente realizzando la vita, con i suoi bisogni e desideri, materiali e immateriali, al di là dei mercati (o, come avremmo detto più tardi, “al di qua dei mercati”, più vicino alla vita quotidiana delle persone). Con sostenibilità della vita ci riferiamo al sostegno delle condizioni di possibilità per vivere delle vite che meritano di essere vissute. E con questa enunciazione si aprono almeno due questioni fondamentali: innanzitutto il “cosa”, qual è la vita di cui vogliamo capire la sostenibilità e i bisogni, che cosa intendiamo per una vita degna di essere vissuta, di quali vite parliamo; in secondo luogo il “come”, come si gestisce questo sostegno alla vita, quali sono le strutture socio-economiche con cui lo organizziamo o, al contrario, lo rendiamo impossibile.

Questa scommessa analitica e politica cercava una via d'uscita dalla dicotomia tra produzione e riproduzione. Partiva dalla considerazione che non si può parlare di produzione di beni e servizi da un lato e di riproduzione della vita dall'altro. Ciò che ci interessava era il processo trasversale di riproduzione della vita generando beni e servizi, che sia nel mercato o in altre sfere della vita. Al contrario, mantenere una visione dicotomica significava, in sostanza, attribuire un significato differente e unico alla sfera produttiva che, di fatto, funziona intorno alla logica di accumulazione. Parlare della sostenibilità della vita era quindi il tentativo di uscire da una dicotomia che ruota intorno all'asse del mercato. Questo ci ha anche permesso di cominciare a includere nuovi dibattiti: che senso ha produrre qualcosa se non al fine di riprodurre vite che meritano di essere vissute? Dove finisce la vita della terra con questa dicotomia, se non c'è nulla che potremmo produrre al di fuori dell'ecosistema? Quale vita stiamo (ri)producendo quando produciamo? Nel tempo, l'analisi a partire dalla sostenibilità della vita non è risultata facile perché, tra le altre cose, essa ci pone una contraddizione di fondo: osservare dall'esterno del mercato capitalista una società in cui il mercato, come diremo, è il centro.

A partire dalla questione della sostenibilità della vita, il testo di Carrasco del 2001⁴ arrivava a nominare quello che è poi diventato un caposaldo della prospettiva femminista a cui si è fatto riferimento: il conflitto strutturale che c'è nel capitalismo tra i processi di accumulazione del capitale e i processi di sostegno della vita. L'identificazione di questa tensione ampliava la nozione di conflitto capitale-lavoro (salarariato), non solo per includere tutte le forme di lavoro, ma anche per affermare che il conflitto è con la vita stessa, includendo anche la vita del pianeta in tale conflitto, e che la vita non è riducibile al solo aspetto lavorativo. Inoltre il testo sosteneva che tale conflitto capitale-vita finisce per essere risolto dando la priorità ai processi di accumulazione: «Tra la sostenibilità della vita umana e il profitto economico, le nostre società capitaliste patriarcali hanno optato per quest'ultimo. Questo significa che le persone non sono l'obiettivo sociale prioritario, non sono un fine in sé, ma sono al servizio della produzione».⁵

L'argomentazione si ampliava affermando che, in un contesto di attacco alla vita, quest'ultima si riproduce delegando la sua sostenibilità alle dimensioni invisibilizzate dal sistema socio-economico. In altre parole, si sosteneva che la mano invisibile del mercato non è ciò che sostiene la vita, ma, al contrario, è ciò che la attacca. E che è la mano invisibile della vita quotidiana a permetterci di andare avanti come vita collettiva. Mantenere la vita in vita, mentre essa è sotto attacco, è un'attività che deve rimanere nascosta (a partire dai lavori, dalle sfere e dai soggetti socio-economici che "non esistono", perché sono stati politicamente annullati), altrimenti, se così non fosse, quello stesso conflitto verrebbe alla luce in tutta la sua durezza. Questo è, sostenevamo, il motivo principale della divisione sessuale del lavoro. Per questo abbiamo detto che il sistema socio-economico ha la forma di un iceberg: nella parte visibile, nell'epicentro, c'è il mercato capitalista, governato da una logica di accumulazione. Nella parte nascosta, ci sono i processi che sostengono la vita.⁶ A partire da qui, si è andata

⁴ C. CARRASCO BENGEOA, *La sostenibilidad de la vida humana: ¿un asunto de mujeres?*, «Mientras Tanto», 82 (2001), pp. 43-70.

⁵ *Ivi*, p. 28.

⁶ Questa metafora, a livello globale, è forse conosciuta attraverso M. MIES, *Women and Work in a Sustainable Society*, «The Ecumenical Review», 48 (1996), pp. 354-368. Nel contesto ispanofono è stata ripresa da Durán, la quale afferma che «si può dire che l'economia spagnola è come un iceberg, perché galleggia grazie ai due terzi dello sforzo collettivo che rimane invisibile ed è poi divenuta una sorta di patrimonio

sviluppando un'intera linea di costruzione teorica, accademica e, soprattutto, politica che ha posto sempre più enfasi nella nozione di cura, fino al punto che, oggi, “sostenere la vita” e “prendersi cura della vita” sono diventate espressioni intercambiabili.

2. *La potenza della prospettiva della cura*

Abbiamo cominciato a usare il termine cura per nominare la **A**mano invisibile della vita quotidiana, preferendolo ad altre possibili formulazioni come lavoro domestico, lavoro familiare o lavoro riproduttivo. Questo spostamento semantico verso la cura era anche un cambiamento di enfasi. Parlando del lavoro domestico, sottolineavamo le somiglianze tra questo lavoro e quello per il mercato e ci interrogavamo sul perché, allora, dei diversi rapporti di produzione. Parlando di cura, volevamo evidenziare gli elementi che differenziano nel contenuto il lavoro nel mercato e l'altro, il lavoro nascosto. Ne vedevamo due principali: la maggiore rilevanza che ha la dimensione affettivo-relazionale nel lavoro di cura, dato che il suo non è un prodotto rivolto a un consumatore astratto, ma risponde piuttosto ai bisogni di persone concrete con soggettività, relazioni, necessità e desideri singolari, e data l'importanza della relazione interpersonale che inevitabilmente si crea nel processo, che è altrettanto o più importante del risultato del lavoro di cura. Inoltre, il risultato è per definizione non finito, perché è la vita stessa. Il secondo elemento di differenza è il diverso vincolo con il risultato del lavoro. Il lavoro salariato si svolge, per definizione, per la necessità di guadagnare un reddito per poter vivere nel quadro di un sistema capitalista, anche se ci possono essere altre motivazioni secondarie. Nel lavoro di cura, tuttavia, c'è un vincolo molto maggiore con il risultato del lavoro, con il raggiungimento del benessere.

A partire da questa linea di pensiero e di azione sono emerse proposte e approcci molto potenti. Potremmo evidenziarne tre. In primo luogo, l'enfasi sull'idea di vulnerabilità, di non dare la vita per sconta-

collettivo», si veda M.A. DURÁN DE LAS HERAS, *La base del iceberg. La contribución del trabajo no remunerado al mantenimiento de la economía española*, Mimeo, Lima 1999. Qui per esempio si può vedere come è stato usato dai cosiddetti “Commandos della cura” a Madrid nello sciopero generale del 14 novembre 2012, disponibile su: <https://madrid.tomalaplaza.net/2012/11/06/14n-huelga-cuidados>.

ta, piuttosto di affermare che la vita deve essere ricostruita giorno per giorno perché è sempre una possibilità, ma non è mai una certezza. Se non sosteniamo la vita, se non ce ne prendiamo cura, la vita non accade: tutte le persone hanno bisogno di cura.⁷ Intendiamo la vulnerabilità come una condizione di base dell'esistenza di fronte alla nozione egemonica e meritocratica di autosufficienza. Questa posizione di falsa autosufficienza è accessibile solo per dei soggetti privilegiati e al costo di rendere invisibile sia la cura che li sostiene sia la cura di cui non sono corresponsabili e che qualcuno fornisce al posto loro. Partire dal riconoscimento della vulnerabilità della vita implica riconoscere i limiti che comportano le dipendenze con gli altri esseri viventi e con il pianeta nel suo insieme. Per questo motivo, abbiamo collegato l'idea di vulnerabilità alle nozioni di interdipendenza ed eco-dipendenza, intendendo entrambe come condizioni di base dell'esistenza, né buone né cattive in sé, ma semplicemente costitutive dell'essere. A partire da qui abbiamo denunciato come l'interdipendenza nel quadro di questo sistema si risolve in termini di disuguaglianza e sfruttamento, e che la negazione dell'eco-dipendenza ci ha portato a un superamento dei limiti. Abbiamo superato i limiti del pianeta e abbiamo innescato una situazione di collasso ecologico. Con questi presupposti, si è aperto un dialogo e un'alleanza molto ricca con l'ambientalismo e l'anti-estrattivismo, tanto nello stato spagnolo che nei paesi Abya Yala. Di fatto, gli approcci a cui ci stiamo riferendo sono in gran parte identificati oggi con l'ecofemminismo. I femminismi di Abya Yala, che mettono in discussione il paradigma sviluppatista (neo)estrattivista e lottano per la difesa del territorio, sono spesso basati sulla cura della vita.⁸ In quest'ottica, si difende la sovranità di quello che il femminismo comunitario chiama il territorio corpo-terra, rendendo così esplicito che i processi vitali di cui vogliamo prenderci cura non avvengono nell'aria, ma si radicano in territori quali la natura che abitiamo, le relazioni che costruiamo, i corpi in cui la vita si incarna.

⁷ Per questo si parla di cura e non di lavoro di cura, per erodere la relazione a senso unico tra chi lavora (che dà e, spesso, non riceve) e chi consuma (che riceve e non dà).

⁸ Tuttavia, bisogna dire che esiste anche un'altra visione della cura promossa dalle istituzioni pubbliche statali e sovranazionali (UN Women, ECLAC, ecc.), che si concentra su ciò che chiamano "economia della cura" a partire da una nozione molto limitata alle politiche pubbliche e senza contestare il paradigma sviluppatista.

Il secondo elemento di grande potenza di questa prospettiva sulla cura è stata l'identificazione della «crisi della cura».⁹ Con questo concetto, già due decenni fa denunciavamo il fatto che la vita era in crisi, anche se gli indicatori di mercato non indicavano alcun problema. La prima versione della crisi della cura aveva un taglio più congiunturale. Si analizzava tale crisi come un fenomeno nuovo, scatenato dai cambiamenti demografici (l'invecchiamento della popolazione) e sociologici (l'inserimento delle donne nel mercato del lavoro), da cui sarebbero derivati profondi problemi di “conciliazione” e di gestione della vita nel quotidiano.¹⁰ Fin da subito, dentro questo contesto, abbiamo portato l'attenzione verso altri fattori: il modello di crescita urbana, la perdita del tessuto sociale e comunitario e la precarizzazione del mercato del lavoro. Tutto ciò indicava un inasprimento del conflitto capitale-vita, una crescente strutturazione dell'insieme socioeconomico intorno alle necessità del processo di accumulazione. E, a poco a poco, abbiamo anche cominciato a porre nuove questioni: quando mai la crisi della cura non è stata una realtà per le donne della classe operaia o per le donne del Sud globale? Gradualmente, abbiamo iniziato a capire che la crisi della cura, lungi dall'essere un fatto congiunturale, è costitutiva di un sistema che mette a rischio la vita.

Abbiamo collegato l'idea di crisi della cura alla nozione di “filieri globali della cura”: con il fine di risolvere individualmente il problema collettivo della crisi, perceivamo una tendenza crescente ad assumere donne migranti come lavoratrici domestiche. Queste donne migravano proprio a causa della crisi della riproduzione sociale nei loro paesi d'origine e, di conseguenza, la loro partenza comportava una riorganizzazione della cura negli stessi paesi di origine. Di nuovo, in un primo momento leggevamo queste catene come qualcosa di nuovo. C'era una grande potenza in questo “disvelamento”. Da un lato, ciò designava le presenze ineguali e anche le assenze. L'onniz-

⁹ Tra i primi testi a parlare della crisi della cura vi sono: S. DEL RÍO, *La crisis de los cuidados: precariedad a flor de piel, Rescaldos. Revista de Diálogo Social*, 9 (2003), pp. 47-57; PRECARIAS A LA DERIVA, *Cuidados globalizados*, in *A la deriva por los circuitos de la precariedad femenina*, Traficantes de Sueños, Madrid 2004; G. CEBALLOS ANGULO, *El debate inacabado sobre la crisis de los cuidados*, in A. Pérez Orozco, A. Artiaga Leiras (cur.), *¿Por qué nos preocupamos por los cuidados? Colección de ensayos en español sobre Economía de los Cuidados*, ONU Mujeres, New York 2017.

¹⁰ Questa versione è ancora predominante nel femminismo più istituzionalizzato.

presenza delle donne nella cura, con risorse estremamente diseguali, parla del fatto che il dovere di curare la vita in un sistema che la attacca è un problema comune, ma distribuito in modo diseguale, da cui tentare di costruire conflitto politico. Tuttavia, le filiere globali della cura non sono una “questione tra donne”, perché chi ne trae profitto sono le imprese, gli uomini e le istituzioni, che sono assenti in termini di assunzione di responsabilità, ma molto presenti in termini di ricezione di benefici. Le filiere della cura sono la dimensione invisibile della globalizzazione di un sistema insostenibile e ingiusto. D’altro lato, questa visione era molto potente perché ci costringeva – noi che abitiamo territori che si configurano come zone di accumulazione del pianeta – ad analizzare le radici coloniali dei nostri sistemi socio-economici e l’organizzazione della cura quotidiana, e a evidenziare come le relazioni neocolonialiste e razziste venivano ricostruite. Ma, in un secondo momento, ci siamo chieste se la crisi della cura non fosse sempre risolta in termini di distribuzioni diseguali tra donne. Forse il lavoro domestico non era mai esistito, se non come lavoro svolto da donne di classe operaia e migranti (migrazione rurale-urbano, interna). In altre parole, abbiamo sottolineato che la disuguaglianza intersezionale non è nulla di nuovo, ma onnipresente e strutturale. È a partire precisamente da qui che abbiamo rinominato un sistema che, oltre ad essere capitalista, è eteropatriarcale, colonialista, razzista e distruttivo per l’ambiente. Parafrasando Donna Haraway, per andare al sodo, lo abbiamo chiamato «questa Cosa scandalosa».¹¹ Questo sistema che attacca la vita si regge su distribuzioni diseguali del lavoro di cura che oggi raggiungono una dimensione globale, implicando una riarticolazione del suo carattere neocolonialista e razzista così come della divisione del lavoro operata secondo le linee di sesso, razza e classe.

In terzo luogo, da questa prospettiva della cura, abbiamo riformulato delle rivendicazioni politiche che non si limitano al mercato. Per esempio, abbiamo rinunciato all’impegno per l’emancipazione attraverso il lavoro, per sostenere la necessità di abolire il lavoro (il lavoro salariato in senso ampio), perché lo intendiamo come una forma di lavoro alienato che non cura né sostiene la vita. Quindi, nella lotta

¹¹ A. PÉREZ OROZCO, *Subversión feminista de la economía. Aportes para un debate sobre el conflicto capital-vida*, Traficantes de sueños, Madrid 2019, p. 24.

per il «Buen Vivir»,¹² dobbiamo eliminare il lavoro salariato. Non solo abbiamo portato la rivendicazione politica al di là dei mercati (bisogna redistribuire tutti i posti di lavoro, dobbiamo scommettere su un diritto collettivo alla cura...), ma l'abbiamo collocata in una posizione di rottura con il sistema socioeconomico, con questa Cosa scandalosa. Per questo diciamo che la nostra lotta è passare da un sistema in cui l'accumulazione del capitale è al centro a un sistema in cui la cura della vita è al centro. In altre parole, il nostro orizzonte è un mondo diverso dove tutte le vite nella loro diversità sono importanti dentro un pianeta vivo.

Per tutte queste ragioni la cura è stata una prospettiva molto potente. Riassumendo, possiamo sottolineare tre elementi. Il primo elemento di forza deriva dal mettere sempre in prima linea i corpi e la vita quotidiana. Mettere i corpi al centro implica dare visibilità ai segni delle disuguaglianze accumulate durante il ciclo della vita e nel corso della storia; non possiamo evitare di affrontare la disuguaglianza intersezionale. Inoltre, implica la democratizzazione della conoscenza e del dibattito politico, perché della vita concreta ne possiamo parlare tutte. Il secondo elemento di forza è la capacità di formulare uno sguardo sistemico a partire dalla base stessa del sistema. In un certo senso, abbiamo trasferito alla sfera economica l'approccio femminista secondo cui il personale è politico: la cura e la vita quotidiana sono economiche. Infine, questo sguardo sistemico è stato uno sguardo a partire dal conflitto, che ha dato visibilità alle tensioni strutturali evidenziando i conflitti multidimensionali che modellano le nostre vite concrete. Nominiamo il conflitto strutturale capitale-vita come un problema comune, ma allo stesso tempo affermiamo che questo problema comune si fonda su esperienze di vita radicalmente diseguali. È un problema che ci unisce e ci differenzia al tempo stesso, e qui sta la sfida politica: pensarlo come un problema comune affrontando le disuguaglianze e i privilegi.

¹² Sull'espressione Buen Vivir si veda L. CABNAL, *Documento en Construcción para aportar a las reflexiones continentales desde el feminismo comunitario, al paradigma ancestral originario del "Sumak Kawsay"* – Buen Vivir, 2012 (disponibile su: <https://amismaxaj.files.wordpress.com/2012/09/buen-vivir-desde-el-feminismo-comunitario.pdf>).

3. I rischi della prospettiva della cura

Tuttavia, oltre al suo potenziale, questa prospettiva sulla cura ha anche comportato dei rischi che sono associati a un sovradimensionamento dell'idea di cura, un'enfasi eccessiva a scapito di altri approcci e sguardi. Riassumerò questi rischi in quattro punti. In primo luogo, si è trattato di una visione idealizzante, che continua a pensare la cura come qualcosa di buono in sé e quindi difficilmente è capace di portare alla luce le dimensioni del controllo, la violenza, l'ansia, il ricatto, ecc. che sono presenti nell'esperienza quotidiana della cura. Insistendo sulla dimensione affettiva, abbiamo avuto la tendenza a interpretare tutto ciò che è affettivo come positivo, dimenticando gli affetti negativi. Questa prospettiva confonde la forma di cura che è egemone oggi, all'interno di un sistema biocida, con la forma di cura che vorremmo praticare in un sistema che metta la vita al centro. Questa Cosa scandalosa, che stabilisce l'autosufficienza (e la negazione della cura) come modo di vita privilegiato, determina un certo modo di articolazione della cura della vita: una cura nuovamente privatizzata (incorporata nell'ambito privato-domestico e, sempre più, in quello privato-mercantile), femminilizzata e razzializzata (secondo un'etica del sacrificio e delle relazioni neo-servili), infine, invisibilizzata (sprovvista di "politicità", di capacità di messa in questione politica). Di fronte a questa "cura nella precarietà", potremmo parlare di forme di "cura ribelle", intendendo come tali quelle che rompono, totalmente o parzialmente, con la triplice condizione delle precedenti: hanno luogo nella comunità, de-femminilizzano e de-razzializzano le relazioni e, infine, esplicitano il conflitto capitale-vita. Si tratta di quella cura che emerge in relazione alla volontà di farsi carico della vulnerabilità della vita collettiva, alla costruzione di relazioni reciproche di cura e alla constatazione dell'imprescindibilità dell'interdipendenza e dell'eco-dipendenza. Questa cura è marginalizzata: siccome la sua esistenza mette in discussione il sistema, per dispiegarsi si muove controcorrente. Quando rendiamo visibile la cura e parliamo di metterla al centro, confondiamo le due modalità. Di conseguenza, finiamo per rivendicare il ruolo della cura nel sostenere la vita senza al contempo sottolineare come tali forme di cura *mainstream* mantengano male la vita in vita nel contesto di un sistema che la mette sotto attacco. In altre parole, abbiamo perso la capacità di vedere il ruolo che la cura egemonica gioca nel contenere il conflitto.

In secondo luogo, la prospettiva sulla cura è spesso uno sguardo che essenzializza. Non riusciamo a separare la cura dalle donne, come se la cura fosse un elemento proprio dell'essenza femminile. In questo modo, non riusciamo a concepirla come un problema politico collettivo e nemmeno riusciamo ad approfondire quanto il binarismo eteronormativo bianco sia il regime di politica sessuale di questa cosa scandalosa.

Il terzo rischio è la perdita della multidimensionalità del conflitto. Spesso abbiamo insistito sul fatto che l'economia della cura deve funzionare bene affinché la vera economia (di mercato) funzioni bene. Quando usiamo questo argomento, stiamo cercando di ottenere fondi pubblici per servizi di cura, o certe prestazioni e diritti di "conciliazione" tra vita e lavoro. Ma il rischio è grande perché, così facendo, perdiamo la dimensione del conflitto con il capitale e con il capitalismo: esigiamo risorse e diritti senza la forza politica che deriva dal saperci dentro una lotta antisistema. Altre volte, perdiamo anche la capacità di nominare il conflitto eteropatriarcale e quello con gli uomini. Questo accade, per esempio, quando i compagni con cui condividiamo una visione critica del capitalismo nominano il conflitto della cura con il capitale, ma non il conflitto quotidiano nella distribuzione dei tempi di vita e nella riarticolazione della divisione sessuale del lavoro all'interno delle case, delle assemblee, in ogni luogo di lavoro o di lotta sindacale. Oppure quando affermano i loro bisogni di cura per mettere ancora una volta la loro vita in primo piano nei processi collettivi. Succede anche quando finiamo per rivendicare il "diritto degli uomini a prendersi cura" invece di mettere in discussione il privilegio della mascolinità di non occuparsi della cura. Infine, spesso perdiamo anche la capacità di nominare il conflitto tra donne. L'insistere sulla cura come problema comune alle donne nell'eteropatriarcato, senza prestare attenzione al fatto che nell'articolazione concreta di questo lavoro si incarnano le disuguaglianze che ci attraversano, è alla base dell'incapacità di mettere in campo una proposta politica solida attorno ai nodi critici, come quello del lavoro domestico. Oltre a una rivendicazione buonista perché sia "data dignità" al lavoro domestico retribuito, come possiamo disinnescare il lavoro domestico in quanto nodo critico di violazione dei diritti? Perché non stabiliamo nella prima linea delle rivendicazioni femministe la fine del lavoro domestico dipendente o la regolarizzazione incondizionata delle lavoratrici domestiche migranti?

Infine, il quarto e ultimo rischio di questo approccio è il riduzionismo e la poca forza in termini di rivendicazione politica concreta. Da una parte, si dimostrano rilevanti quando cerchiamo di rendere concrete le nostre istanze, ad esempio, con proposte di politica pubblica intorno all'assistenza di soggetti dipendenti, dell'infanzia, o sulla conciliazione vita-lavoro. D'altra parte, non riusciamo a vedere – o a proporre concretamente – fino a che punto lo stato sociale ci può essere utile per superarlo, senza che esso diventi l'orizzonte, giacché la cura invisibile e distribuita in modo diseguale, il saccheggio ambientale e lo sfruttamento lavorativo del Sud globale sono il suo stesso fondamento. In altre parole, lo stato sociale è il tentativo di conciliare l'inconciliabile, di permetterci di vivere bene nel quadro di un sistema costruito sul conflitto contro la vita. Se non riconosciamo questo, finiamo per lanciare uno slogan attraente ma vuoto come c'è bisogno di "mettere la vita al centro". Nessuno si oppone al mettere la vita al centro, la questione è di quali vite stiamo parlando e cosa questo significhi: le vite di coloro che contano, infatti, sono già al centro, a spese delle vite di coloro che non contano.

4. *Continuando a costruire collettivamente*

Alla fine di questa genealogia, utile a mostrare più o meno dove ci troviamo, che fare? Condividiamo qui tre intuizioni.

In termini analitici, abbiamo bisogno di una prospettiva più ampia e articolata che riduca il peso della cura e dia più peso ad altri concetti (che ci sono già, ma sono stati messi da parte di fronte a questo sovradimensionamento della cura): la sostenibilità della vita, il conflitto capitale-vita, la vulnerabilità, l'eco-dipendenza, l'interdipendenza, le vite che contano, la comunità, il territorio corpo-terra, la buona convivenza. Forse potremmo recuperare l'idea di lavoro di riproduzione sociale per riferirci alla cura egemonica nel quadro di un sistema che imposta la produzione di capitale a spese della sostenibilità della vita. E anche cercare nuovi paradigmi che aiutino a cogliere la posta politica in gioco. Ad esempio, concetti che ci permettano di distinguere la cura *mainstream* dalle forme di cura alternative e ribelli; o che ci consentano di nominare quali siano i lavori essenziali e quali vite vorremmo vivere collettivamente (riformulando l'idea di benessere, anch'essa catturata da questa cosa scandalosa).

Da un punto di vista politico, l'urgenza risiede nella costruzione di un soggetto collettivo che non dia per scontato il problema della cura, ma che lo costruisca osando guardare alle disuguaglianze, decentralizzando l'esperienza di vita delle donne cis del Nord globale, bianche, urbane, di classe media ed eterosessuali.

Proprio per questo, il decentramento del Nord globale è sempre più urgente. Uno degli ambiti in cui ciò si può vedere più chiaramente è la scommessa per il comune. Abbiamo un'enorme sfida nel pensare alla comunità, a quelle che alcune nostre compagne chiamano "trame comunitarie". L'urgenza di pensare alla comunità viene, come minimo, da due ragioni. La prima ragione è relativa al Nord globale, dove sentiamo la necessità di andare oltre le politiche pubbliche e le istituzioni del welfare state: come possiamo combinare i meccanismi del welfare state con quelli comunitari per andare verso un nuovo tessuto socio-economico che funzioni a "spirale"? Ovvero, un tessuto capace di congiungere la corresponsabilità della vita collettiva a tutti i livelli dell'interdipendenza: a partire dalla singola persona, per connetterci e impegnarci in reti di convivenza liberamente scelte, che a loro volta intrecciano comunità, quartieri, città che si articolano con il pubblico, inteso a partire dall'idea di comune. Una seconda ragione è che, in tempi di crisi multidimensionale e di collasso ecologico, ci troveremo probabilmente ad affrontare un processo (almeno parziale) di de-globalizzazione e di ritorno a processi di dimensione locale. I territori stanno acquisendo una grande centralità e diventeranno oggetto di contesa. L'interrogativo che si apre è dunque cos'è il territorio, chi andrà a definirlo e che tipo di comunità lo abiterà. Così, al di là della cura, la questione del comune, del comunitario, della comunità, delle trame comunitarie sono elementi cruciali.¹³

¹³ L'enfasi sul comune e sulla comunità viene principalmente da Abya Yala. Vale la pena sottolineare il lavoro dello spazio Horizontes Comunitarios (si veda il sito: <https://horizontescomunitarios.wordpress.com>), con un seminario specifico sulle reti comunitarie. In questa linea, il lavoro di Raquel Gutiérrez e Mina Lorena Navarro è particolarmente rilevante (vedi M.L. NAVARRO, R. GUTIÉRREZ, *Claves para pensar la interdependencia desde la ecología y los feminismos, Bajo el Volcán* [online], 18/28 (2018), pp. 45-57; R. GUTIÉRREZ, *Producir lo común. Entramados comunitarios y formas de lo político, Re-Visiones*, 10 (2020). Sulla cura e i beni comuni: C. VEGA, R. MARTÍNEZ-BUJÁN, M. PAREDES (cur.), *Cuidado, comunidad y común. Experiencias cooperativas en el sostenimiento de la vida*, Traficantes de Sueños, Madrid 2018; N. SANCHÍS, (cur.), *El cuidado comunitario en tiempos de pandemia... y más allá*, [Publicación virtual] Buenos Aires 2020. Una prospettiva sui beni comuni da Abya Yala è in N. QUIROGA DÍAZ, V. GAGO, *Los comunes en femenino. Cuerpo y poder ante la expropiación de las economías para la vida, Economía y Sociedad*, 19/45 (2014), pp. 1-18.

Considerato tutto ciò, dal Nord globale è necessario guardare a quei luoghi che sono riusciti a mantenere legami comunitari solidi, nonostante la diffusione della modernità capitalista. C'è una grande potenzialità nel recupero critico delle trame comunitarie sulle quali le nostre compagne di Abya Yala stanno scommettendo: dalla difesa di territori contesi alla coabitazione in comunità diverse, inclusive e porose che si contagiano a vicenda.

È la vita in comune, e radicata, quella che vogliamo curare e sostenere.

Approfondimento bibliografico

È estremamente difficile selezionare pochi riferimenti bibliografici per rendere conto dell'ampiezza dello sviluppo concettuale, empirico e politico intorno alla cura e alla sostenibilità della vita nei contesti di Abya Yala e dello Stato spagnolo. Oltre ai riferimenti citati direttamente in questo testo, segnaliamo i seguenti. Il testo di Carrasco (C. CARRASCO BENGEOA, *La sostenibilidad de la vida humana: ¿un asunto de mujeres?*, «Mientras Tanto», 82 (2001), pp. 43-70) è stato un testo pionieristico nell'introduzione del concetto di sostenibilità della vita. Il suo pensiero si è evoluto nel corso degli anni (C. CARRASCO BENGEOA, *La economía del cuidado: planteamiento actual y desafíos pendientes*, «Revista de Economía Crítica», 11 (2001), pp. 205-225; C. CARRASCO BENGEOA, *La vida en pandemia: una mirada desde la economía feminista*, in C. Carrasco e N. Quiroga (cur.), *Re-existiendo en Abya Yala*, Madreselva, Buenos Aires 2021, pp. 13-40); M. SÁNCHEZ CID, *De la reproducción económica a la sostenibilidad de la vida*, «Revista de Economía Crítica», 19 (2015), pp. 58-76 – dallo stato spagnolo – e S. VEGA, *La sostenibilidad de la vida como eje para otro mundo posible*, in S. Varea, S. Zaragozín (cur.), *Feminismo y Buen Vivir. Utopías decoloniales*, PYDLOS, Cuenca 2017, pp. 44-51 – da Abya Yala – riprendono la nozione di sostenibilità della vita come una scommessa chiave della trasformazione concettuale e politica. Questo impegno ha continuato a svilupparsi. Tra le elaborazioni più recenti e con enfasi sulla visione proveniente da Abya Yala, vale la pena menzionare i testi raccolti in P. DOBRÉE, N. QUIROGA DÍAZ (cur.), *Luchas y alternativas para una economía feminista emancipatoria*, Centro de Documentación y Estudios, Articulación Feminista Marcosur, 2019 e C. CARRASCO BENGEOA e N. QUIROGA (cur.), *Re-existiendo en Abya Yala. Desafíos de la Economía*

Feminista en tiempos de pandemia, Madreselva, Buenos Aires 2021. Tra i testi pionieri nell'uso del concetto di sostenibilità della vita in chiave critica rispetto al sistema socioeconomico: M. LEÓN, *Cambiar la economía para cambiar la vida*, in A. Acosta y E. Martínez (cur.), *El buen vivir: una vía para el desarrollo*, Abya-Yala, Quito 2009. Per una messa in discussione delle politiche pubbliche: J. FLORES, *La política y las políticas al servicio de la vida*, in Fundación de los Comunes (cur.) *Hacia nuevas instituciones democráticas*, Madrid 2016, pp. 119-131 – da Abya Yala – e L. GÓMEZ HERNÁNDEZ, *Sostenibilidad y política para la vida cotidiana. La práctica y la lucidez de la derrota*, in Fundación de los Comunes (cur.), *Hacia nuevas instituciones democráticas. Diferencia, sostenimiento de la vida y políticas públicas*, Traficantes de Sueños, Madrid 2016 pp. 133-157 – dallo stato spagnolo. Per quanto riguarda la cura, nel quadro dello stato spagnolo, danno una panoramica dell'evoluzione degli approcci: M.J. IZQUIERDO, *Del sexismo y la mercantilización del cuidado a su socialización: Hacia una política democrática del cuidado*, in *Cuidar cuesta: costes y beneficios del cui dado* (Atti del Convegno di Studi Emakunde, Donostia 12-13 de octubre 2003), 2003; C. CARRASCO BENGOA, C. BORDERÍAS, T. TORNES, *Introducción. El trabajo de cuidados: antecedentes históricos y debates actuales*, in C. Carrasco Bengoa et al. (cur.), *El trabajo de cuidados*, Catarata, Madrid 2011, pp. 13-95; A. PÉREZ OROZCO, *Del trabajo doméstico al trabajo de cuidados*, in C. Carrasco Bengoa (cur.), *Con voz propia: la economía feminista como apuesta teórica y política*, Viento Sur y Oveja Roja, Madrid 2014, pp. 49-74. Tra le elaborazioni sulla cura di Abya Yala, possiamo segnalare, da una prospettiva più istituzionalizzata: S. MONTAÑO, C. CALDERÓN (cur.), *El cuidado en acción. Entre el derecho y el trabajo*, Cepal, Santiago de Chile 2010 e K. BATHYÁNY (cur.), *Miradas latinoamericanas a los cuidados*, CLACSO-Siglo XXI, Buenos Aires, Ciudad de México 2020. A livello concettuale: V. ESQUIVEL, *Cuidado, economía y agendas políticas: una mirada conceptual sobre la "organización social del cuidado en América Latina"*, in GEM-LAC, *La economía feminista desde América Latina. Una hoja de ruta sobre los debates actuales en la región*, UN Women, Santo Domingo 2012, pp. 141-189 e, da una critica decoloniale, N. QUIROGA DÍAZ, *Economía del cuidado: reflexiones para un feminismo decolonial*, in Y. Espinosa Miñoso, D. Gómez Correal, K. Ochoa Muñoz (cur.), *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*,

Editorial Universidad del Cauca, Popayan 2014. Da una prospettiva di economia femminista, C. RODRÍGUEZ ENRÍGUEZ, *Economía feminista y economía del cuidado. Aportes conceptuales para el estudio de la desigualdad*, «Nueva Sociedad», 256 (2015), pp. 30-44.

LA CURA NELL'ORGANIZZAZIONE POLITICA DELLE LAVORATRICI
DOMESTICHE BRASILIANE AL TEMPO DEL COVID-19

1. *All'inizio dell'epidemia da COVID-19*

In Brasile una delle prime vittime da COVID-19 ufficialmente registrata è stata una lavoratrice domestica, deceduta il 17 marzo 2020 a Rio de Janeiro. Secondo quanto riportato dai giornali, la donna, di 63 anni, lavorava da 10 anni presso una famiglia residente in uno dei quartieri più ricchi della città.¹ La datrice di lavoro era da poco rientrata da un viaggio in Italia, in cui in quel periodo da poco era scoppiata l'epidemia da COVID-19, e, in presenza di sintomi legati alla malattia, aveva fatto il tampone. L'esito positivo è stato comunicato dopo la morte della lavoratrice domestica. Benché la datrice di lavoro avesse sospettato di aver contratto la malattia, non aveva ritenuto opportuno allontanare da casa la lavoratrice, che dunque aveva continuato a lavorare secondo le consuete modalità, dormendo una parte della settimana nel suo luogo di lavoro. La lavoratrice aveva diversi problemi di salute, ma secondo un parente aveva continuato a lavorare spinta dalla necessità di ricevere il suo salario.

A distanza di più di un anno dall'accaduto, possiamo osservare che la storia di questa lavoratrice domestica non rappresenta un caso isolato. Al contrario, può essere considerata paradigmatica di come è stato trattato in Brasile il lavoro domestico durante l'espansione dell'epidemia: un lavoro "essenziale", di cui non si può fare a meno, indipendentemente dalle condizioni di salute delle lavoratrici e dai rischi sanitari a cui sono esposte sul luogo di lavoro e sui mezzi di trasporto che utilizzano per recarvisi. Il profilo della lavoratrice morta a Rio de Janeiro, in base a quanto riportato dai giornali, corrisponde a quello della maggior parte delle donne che esercitano questa professione: donne povere, abi-

¹ Si veda: <https://noticias.uol.com.br/saude/ultimas-noticias/redacao/2020/03/19/primeira-vitima-do-rj-era-domestica-e-pegou-coronavirus-da-patroa.htm>.

tanti delle zone periferiche delle città, che hanno iniziato molto presto a svolgere questa professione per il sostentamento della famiglia. Gli articoli che ho potuto consultare non fanno riferimento al colore della lavoratrice, né a quello della datrice di lavoro. Una delle caratteristiche della condizione di questa lavoratrice domestica è che essa dormiva nel posto di lavoro, un fenomeno molto diffuso nel passato, per dei motivi di carattere culturale e socio-economico (il desiderio della classe media di essere sempre servita), ma che è fortemente diminuito nel corso degli ultimi decenni. La morte di questa lavoratrice domestica ha messo nuovamente in evidenza le diseguaglianze inerenti al lavoro domestico remunerato in Brasile: da una parte una datrice di lavoro di classe medio-alta, probabilmente bianca, che viaggia in Europa e che non rispetta le norme relative alla sicurezza sul lavoro, dall'altra una lavoratrice domestica, di classe popolare, che non riesce a esercitare il suo diritto all'isolamento per proteggere la sua salute, poiché ha bisogno di continuare a lavorare e poiché, come vedremo più avanti, il peso delle attività domestiche non può ricadere sulla classe media. Il dibattito che si è sviluppato nei mesi successivi, grazie agli interventi delle sindacaliste dei sindacati delle lavoratrici domestiche riuniti nella FENATRAD² volti ad assicurare la protezione della salute di questa categoria, espone delle questioni importanti per comprendere le diverse accezioni della cura, e soprattutto i soggetti che possono reclamare il diritto alla cura, intesa come un ampio spettro di attività che vanno dalla cura della casa, della persona, considerando la cura degli ambienti domestici come una forma di cura delle persone che vi abitano, come le stesse lavoratrici domestiche argomentano.

In questo testo esaminerò come la dimensione della cura sia stata posta al centro delle attività promosse dalle lavoratrici domestiche durante i primi mesi dell'epidemia da COVID-19. Queste tuttavia possono essere comprese solo se viste all'interno di una lunga storia di organizzazione politica in cui la cura è stata valorizzata dalle lavoratrici domestiche non solo in quanto fulcro della loro professionalità, ma anche come dispositivo centrale per resistere alle oppressioni strutturali e storicamente sedimentate nel loro vissuto e in quello delle loro comunità.³

² Federação Nacional das Trabalhadoras Domésticas.

³ L'articolo riprende e sviluppa aspetti di una ricerca più ampia sul lavoro domestico remunerato in Brasile, le molestie sessuali e la divisione socio-sessuata del lavoro, iniziata nel 2013, si vedano V. RIBEIRO COROSSACZ, *Lutte des travailleuses domestiques au Brésil. Racisme, sexisme et inégalités de classe*, «Journal des Anthropologues»,

2. Breve storia dell'organizzazione politica delle lavoratrici domestiche

Secondo i dati relativi al 2018, in Brasile ci sono circa 6.2 milioni di lavoratoræ domesticæ, di cui il 93% sono donne e il 61% donne nere.⁴ Si tratta di donne delle classi popolari, residenti nelle zone più povere delle città, spesso emigrate dalle aree rurali, di origine indigena, con pochi studi. In Brasile il lavoro domestico mantiene ancora oggi, malgrado gli importanti cambiamenti, un forte legame con il passato schiavista e con l'origine africana degli schiavi.⁵

Gli studi mettono in evidenza come le donne che tradizionalmente hanno svolto questa professione cerchino altri impieghi o comunque tentino di ridefinire le condizioni di questo lavoro, soprattutto non dormendo nel posto di lavoro.⁶ Tuttavia il lavoro domestico rimane un'attività centrale per l'organizzazione e il funzionamento della società, spesso in modalità che sono ancora connesse al periodo della schiavitù.⁷ Il razzismo istituzionale e strutturale insieme alle disegualianze di classe e sesso rappresentano dei sistemi di oppressione interconnessi

150-151 (2017), pp. 159-180; *Sexual Harassment and Assault in Domestic Work: An Exploration of Domestic Workers and Union Organizers in Brazil*, «The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology», 24/2 (2019), pp. 388-405; *Molestie sessuali e oppressione di classe, sesso e razza. Una ricerca tra lavoratrici domestiche in Brasile*, «About Gender», 8/15 (2019), pp. 118-143. Ringrazio le donne incontrate per il tempo dedicatomi e per le loro analisi.

⁴ IPEA, *Os desafios do passado no trabalho doméstico do século XXI: reflexões para o caso brasileiro a partir dos dados da PNAD Contínua*, «Textos para Discussão», 2528 (2019). Secondo l'Organizzazione Internazionale del Lavoro, il Brasile è il paese con il numero più alto di lavoratrici domestiche, M.I. LOURENÇO MONTEIRO, M. CASTRO GARCIA, *Domestic Workers and COVID-19 in Brazil*, disponibile su: <https://www.rosalux.de/en/news/id/42292/domestic-workers-and-covid-19-in-brazil> (2020).

⁵ L. GONZALEZ, *Racismo e sexismo na cultura brasileira*, «Ciências Sociais Hoje», Anpocs 2 (1983), pp. 223-244; S. CARNEIRO, «Apresentação», *Saberes Subalternos e Decolonialidade*, J. Bernardino-Costa, Editora UnB, Brasília 2015, pp. 7-11; V. RIBEIRO COROSSACZ, *Sexual Harassment and Assault in Domestic Work...*, cit.; *Molestie sessuali e oppressione di classe, sesso e razza. Una ricerca tra lavoratrici domestiche in Brasile*, cit.

⁶ L. PINHEIRO, N. FONTOURA, C. PEDROSA, *Situação das trabalhadoras domésticas no país, in Situação Social Brasileira: monitoramento das condições de vida 2*, J. Abrahão de Castro, H. Ellery Araújo (cur.), Ipea, Brasília 2012, pp. 93-123; OIT/FOR-LAC, *Promoción de la formalización del trabajo doméstico en Brasil*, Oficina Regional para América Latina y el Caribe, 2015.

⁷ Il Brasile è l'ultimo paese ad avere abolito la schiavitù, nel 1888. Si stima che sia il primo paese per numero di persone schiavizzate deportate dall'Africa.

che organizzano e sfruttano il lavoro domestico, spesso in modalità parcellizzate, attribuendo a una presunta capacità naturale delle donne, e di alcune in modo particolare, l'assegnazione ad esse di questi compiti. Uno degli esiti di questo meccanismo è liberare il gruppo sociale degli uomini dall'impegno nelle attività domestiche e di cura.⁸

L'obiettivo delle organizzazioni delle lavoratrici domestiche, sin dall'inizio del secolo scorso, è stato ottenere il riconoscimento degli stessi diritti degli altri lavoratori, far riconoscere come lavoro ciò che è pensato e trattato come non lavoro, lavoro svalorizzato,⁹ e che è invisibilizzato.

Le sindacaliste incontrate danno una grande rilevanza al recupero della memoria e alla valorizzazione della storia delle lotte delle lavoratrici domestiche, ricordando figure chiave, spesso riportando al periodo della colonizzazione portoghese il momento in cui le donne nere schiavizzate, con cui si indentificano, hanno iniziato a lottare e a resistere. In questo modo si tesse un filo che tiene insieme la resistenza contro la schiavizzazione, e la resistenza contro l'oppressione razzista e di classe contemporanea. Sin dagli anni trenta, le lavoratrici domestiche si sono organizzate in associazioni per chiedere maggiori diritti, in un periodo in cui lo sfruttamento e spesso l'asservimento erano diffusissimi e considerati accettabili da ampi settori della società. Laudelina de Campos Mello (1904-1991) è forse il personaggio più noto. Lavoratrice domestica nera, iscritta al Partido Comunista Brasileiro e militante della Frente Negra Brasileira, fonda nel 1936 a Campinas la prima "Associazione di lavoratori domestici". Tante le sue iniziative, che oggi sarebbero facilmente comprese attraverso il prisma dell'intersezionalità, poiché attraverso di esse combatteva le oppressioni che vivevano le donne nere e povere, denunciando insieme razzismo, oppressione di classe e genere. Tra le iniziative da lei promosse, ricordo i balli,¹⁰ occasioni per costruire la «solidarietà politico-razziale delle

⁸ C. GUILLAUMIN, *Sexe, race et pratique du pouvoir. L'idée de nature*, Éditions iXe, Donnemarie-Dontilly 2016; tr. it. S. Garbagnoli, V. Perilli, V. Ribeiro Corossacz, ombre corte, Verona 2020; P. TABET, *La grande beffa. Sessualità delle donne e scambio sessuo-economico*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2004.

⁹ J. FALQUET, *La règle du jeu. Repenser la co-formation des rapports sociaux de sexe, de classe et de «race» dans la mondialisation néolibérale*, «Sexe, race, classe. Actuel Marx Confrontation», P.U.F., Paris 2009, pp. 71-90.

¹⁰ J. BERNARDINO-COSTA, *Saberes Subalternos e Decolonialidade*, Editora UnB, Brasília 2015.

lavoratrici»,¹¹ per divertirsi, per avere momenti di convivialità, per «ricrearsi», ovvero per prendersi cura di sé stesse come individui, ma al contempo come comunità che condivide esperienze di oppressione e resistenza. Questo aspetto della pratica politica delle lavoratrici domestiche è centrale e ricorrente in altri momenti, fino ad arrivare a oggi. L'organizzazione di momenti di convivialità, generalmente nel fine settimana, in cui per esempio si condivide la preparazione del cibo e il suo consumo, rappresentano non solo forme per raccogliere sostegno economico per il sindacato, ma anche per avere uno spazio e un tempo per sé, in cui stare insieme, in una situazione di circolarità della cura, che spezza la quotidianità in cui sono loro a prendersi cura di altri, in modalità diverse, fuori e dentro la propria famiglia. L'investimento da parte di de Campos Mello in questo tipo di attività indica quanto, sin dall'inizio, siano state riconosciute importanti in termini politici le attività di cura delle lavoratrici domestiche verso sé stesse, ma anche verso la comunità di cui sono parte. Un altro aspetto centrale che emerge nell'attivismo di de Campos Mello è la scelta di tessere relazioni e creare ponti con altri movimenti impegnati contro forme diverse di sfruttamento e discriminazione. È questo un tratto che ritroviamo in tutta la storia dell'organizzazione delle lavoratrici domestiche: portare avanti le loro battaglie anche attraverso alleanze con il *movimento negro*, con il supporto della Chiesa Cattolica, con i sindacati confederali, con il movimento femminista,¹² fino ad anni più recenti dialogando con le donne indigene. La centralità della cura come pratica politica emerge anche in altre occasioni. Un esempio è il coinvolgimento in attività teatrali, come spazio di condivisione di vissuti dolorosi. Nella messa in scena teatrale, questi possono essere affrontati prendendosi cura delle proprie ferite riconoscendole come parte di esperienze di violenze strutturali ricorrenti e collettive, e proponendo anche una riscrittura della realtà. È il caso raccontatomi da una lavoratrice domestica, ormai in pensione, che insieme ad altre lavoratrici aveva partecipato a un progetto del Teatro dell'Oppresso.¹³ Durante uno di questi incontri riesce a parlare per la prima volta delle

¹¹ *Ivi*, p. 83.

¹² Sulle tensioni e i successi di queste alleanze, si veda L. ACCIARI, V. RIBEIRO COROSSACZ, *La construction d'une pratique politique intersectionnelle dans les luttes des travailleuses domestiques au Brésil*, «Cahiers du Genre», 69/2 (2020), pp. 231-254.

¹³ Negli anni 60, Augusto Boal crea il *Teatro do Oprimido* con l'obiettivo di usare il teatro per promuovere giustizia sociale.

molestie sessuali subite, molti anni prima, da parte di un datore di lavoro. Il suo racconto spingerà altre lavoratrici a parlare di vissuti simili, sulla base dei quali sarà preparato uno spettacolo teatrale su questo tema e con interpreti le lavoratrici stesse.¹⁴ L'attività teatrale si rivela momento di cura intesa come relazioni di reciproco riconoscimento e sostegno, in questo caso per uscire dal sentimento di colpa, vergogna, impotenza e isolamento. La condivisione di questi e altri sentimenti sono aspetto centrale di diverse espressioni culturali, tra cui la musica. Promuovere dunque momenti di convivialità, di produzioni culturali collettive (spesso le due cose si sovrappongono) è sempre stata una forma di resistenza e insieme di cura.¹⁵ La cura qui è un atto sociale stratificato, in cui si riconosce l'interconnessione tra affettività e politica, a partire dal proprio posizionamento in una storia di marginalizzazione socio-economica che porta specifiche vulnerabilità. È in questa lunga storia che affondano le radici dell'organizzazione politica delle lavoratrici domestiche.

In tutti i momenti di questo lungo cammino di lotta, le lavoratrici domestiche hanno cercato il riconoscimento da parte dello Stato: il punto principale è stato ottenere il riconoscimento del diritto ad avere diritti.¹⁶ Le resistenze a riconoscere le lavoratrici domestiche come una categoria professionale uguale alle altre sono, infatti, profondamente radicate nella società brasiliana. Nella redazione della Costituzione del 1988, malgrado le battaglie condotte all'epoca dalle lavoratrici, esse sono state escluse da importanti diritti lavorativi, dimostrando come lo Stato sia stato un agente attivo nello sfruttamento delle donne nere povere. Solo nel 2013, dopo anni di lotte, è stata approvata la *Proposta de Emenda Constitucional* (PEC) n. 72 per superare questa disparità. Tuttavia, nel giugno 2015, quando è stata emanata la legge 150/2015 che recepiva le modifiche introdotte dalla PEC 72/13, alcuni diritti previsti dalla PEC sono stati applicati in modo peggiorativo rispetto agli altri lavoratori. Durante le interviste, alcune sindacaliste hanno

¹⁴ V. RIBEIRO COROSSACZ, *Molestie sessuali e oppressione di classe, sesso e razza. Una ricerca tra lavoratrici domestiche in Brasile*, cit.

¹⁵ Sulla centralità della musica nella storia di questa pratica di cura/resistenza, si veda il documentario di Emicida, *AmarElo. É tudo pra ontem* (2020).

¹⁶ A. CORNWALL, C. OLIVEIRA, T. GONÇALVES, « *If you don't see a light in the darkness, you must light a fire*»: *Brazilian Domestic Workers' Struggle for Rights*, in *Organizing Women Workers in the Informal Economy. Beyond the Weapons of the Weak*, N. Kabeer, R. Sudarshan, K. Milward (cur.), Zed Books, London 2013, pp. 149-180.

espresso frustrazione e amarezza per questa situazione. Anche se sono stati raggiunti importanti traguardi, ancora oggi il lavoro domestico si caratterizza per essere una professione non equiparata alle altre. Al momento dell'applicazione della nuova legge, ci sono state forti reazioni conservatrici, legate agli interessi di alcuni gruppi a mantenere i propri privilegi connessi a strutture di disegualianza di sesso, razza e classe che attraversano la società. Queste reazioni sono legate al fatto che le rivendicazioni delle lavoratrici domestiche riguardano diversi rapporti di potere che rendono legittimo sfruttare donne povere nere nel lavoro domestico. Il ruolo degli uomini, benché poco discusso, è tuttavia centrale. Come osservano Pereira de Melo e Thomé «le famiglie ricche preferiscono retribuire con un salario basso le lavoratrici domestiche, piuttosto che discutere l'aumento della partecipazione maschile nelle attività domestiche e di cura delle proprie case».¹⁷

La storia dell'organizzazione delle lavoratrici domestiche è stata dunque all'insegna del prendere parola, producendo discorsi e richieste politiche in un contesto in cui la soggettività della lavoratrice domestica è stata rappresentata nel discorso dominante bianco e di classe alta come invisibile, ma silenziosamente presente con le sue attività di cura della casa e della famiglia bianca di classe medio-alta.¹⁸

I risultati positivi ottenuti dalle battaglie delle lavoratrici domestiche, la presenza della loro voce nel dibattito pubblico, non hanno tuttavia portato a una valorizzazione di questa professione, che continua ad essere stigmatizzata,¹⁹ tanto che le donne di classe popolare, nere, se possono, cercano un altro impiego. C'è un pregiudizio verso questo lavoro, che fa sì che molte donne si vergognino di svolgerlo, o addirittura lo tengano nascosto per non subire lo stigma ad esso associato. Per molte donne di classe popolare, l'obiettivo è tenere il lavoro domestico fuori dalla sfera del lavoro retribuito, e considerarlo come un'attività circoscritta allo spazio della propria casa, sentita come un ambiente protettivo di fronte a esperienze quotidiane di oppressione

¹⁷ H. PEREIRA DE MELO, D. THOMÉ, *O retrato do trabalho doméstico em tempos de covid-19*, disponibile su: <https://www.nexojournal.com.br/ensaio/debate/2020/O-retrato-do-trabalho-dom%C3%A9stico-em-tempos-de-covid-19> (2020).

¹⁸ L. GONZALEZ, *Racismo e sexismo na cultura brasileira*, cit.

¹⁹ L. CARVALHO, *Direitos das trabalhadoras domésticas: uma luta de todo o movimento de mulheres*, in *Reflexões feministas sobre informalidade e trabalho doméstico*, M.B. Ávila, M. Prado, T. Souza, V. Soares, V. Ferreira (cur.), Sos Corpo, Recife 2008, pp. 101-108.

e discriminazione. Nella ricerca è emerso che molte lavoratrici danno grande valore alla possibilità di prendersi cura della propria casa e famiglia, e che questa è un'attività limitata dalla necessità di trovare occupazioni segnate dallo sfruttamento di classe e dal razzismo, qualcosa per cui si vorrebbe avere più tempo. Nella maggior parte dei casi, le lavoratrici sono responsabili della loro casa, o fanno riferimento ad altre donne per occuparsene, anche a pagamento.²⁰

Le sindacaliste nelle loro attività si dedicano molto affinché le lavoratrici possano stabilire le mansioni da compiere in un orario stabilito, in modo che esso sia svolto come un lavoro a tutti gli effetti. Esse inoltre insistono sulla necessità di riconoscere il loro lavoro come attività necessaria per la riproduzione della vita e del lavoro di altrà, e per questo da valorizzare socialmente. Dalla mia ricerca e dalla letteratura consultata, il loro obiettivo politico sembra riferirsi al lavoro domestico remunerato: riconoscere che si tratti di lavoro non comporta di per sé che si metta in discussione il suo carattere di naturalità (e quindi «gratuità») in altri contesti, come quello familiare. Come notato, anzi, il lavoro domestico dentro il nucleo familiare sembra essere valorizzato.

3. *La cura al cuore dell'epidemia*

Con il propagarsi dell'epidemia in Brasile, cresce il numero di datori di lavoro che non permettono alle proprie lavoratrici domestiche di restare in isolamento e sospendere il lavoro. Vengono denunciati molti casi in cui le lavoratrici sono minacciate di perdere l'impiego se non continuano a lavorare regolarmente, altre vengono licenziate.²¹ Di fronte a questa situazione, i sindacati delle lavoratrici domestiche riuniti nella FENATRAD hanno reagito con una campagna mediatica #*Cuidadequemtecuida*²² (prenditi cura di chi ti cura), per sensibilizzare l'opinione pubblica sulla necessità che i datori di lavoro continuassero a pagare le proprie lavoratrici con regolarità, permet-

²⁰ L. PINHEIRO, N. FONTOURA, C. PEDROSA, *Situação das trabalhadoras domésticas no país...*, cit.

²¹ Il settore del lavoro domestico è stato particolarmente colpito dalla crisi scatenata dalla pandemia. Nel 2019 le lavoratrici domestiche erano 5,9 milioni, nel 2020 4,5 milioni (dati accessibili su: <https://www.dieese.org.br/outraspublicacoes/2021/trabalhoDomestico.html>).

²² Si veda il sito web: <https://www.cuidadequemtecuida.bonde.org/>

tendo loro di rimanere a casa, in modo da non esporsi al rischio di contagio, e contestualmente contenere i contagi.²³ Il messaggio sotteso a questa campagna è di considerare il lavoro domestico uguale agli altri lavori, allo stesso tempo qualificandolo e rivendicandolo come lavoro di cura, affettivo, in cui, in questo frangente, è necessario invertire i termini del rapporto: fare in modo che siano i datori di lavoro a prendersi cura delle proprie lavoratrici, garantendo loro la possibilità di isolarsi. L'altro elemento presente nella campagna è la rivendicazione che l'isolamento non sia un privilegio basato sulla classe e la razza, ma un diritto di tuttə. Questa inversione dei termini del rapporto lavorativo è particolarmente potente, richiamando in modo preciso e concomitante gli aspetti che strutturano il lavoro domestico: la mancanza di diritti conseguente al non riconoscimento di questa attività come lavoro, i privilegi che derivano da questa situazione per alcuni gruppi, e l'intreccio delle oppressioni di classe, razza e sesso prodotto da tali privilegi. Tutto ciò attraverso il riconoscimento che il lavoro domestico è un lavoro di cura, un universo di gesti e relazioni che coinvolgono corpi, spazi e affetti, di cui in una determinata circostanza storica è necessario e possibile invertirne i ruoli: sono le lavoratrici domestiche ad aver bisogno di cura, e i datori di lavoro sono quelli che devono svolgere questa funzione. Lo slogan *cuide de quem te cuida* apre uno scenario che va ben oltre il frangente dell'epidemia da COVID-19, nominando la necessità di vedere la cura in termini circolari e non unidirezionali, oltre e contro le diseguaglianze di razza, classe e sesso, mettendo al centro l'interdipendenza tra individui che caratterizza il farsi umano, il senso di responsabilità di fronte alle fragilità altrui, resi particolarmente e drammaticamente visibili dall'epidemia.²⁴

La campagna si è scontrata con forti resistenze istituzionali e culturali nel considerare le lavoratrici domestiche come titolari di diritti, in un contesto generale segnato dalle scelte politiche del governo federale, e in particolar modo del Presidente della Repubblica, di favorire l'economia, senza tutelare la salute dei cittadini, soprattutto i

²³ Benché sia difficile valutare il tipo di circolazione di questa campagna nei social network, e gli eventuali impatti sui rapporti di lavoro, è possibile qui rimarcare l'adesione alla campagna di centri di studi femministi, associazioni di donne, della CUT e di alcune deputate e senatrici di partiti di sinistra.

²⁴ In questo contesto comunicativo l'interdipendenza come cuore della pratica di cura non appare tematizzata in relazione al rapporto tra esseri umani e ambienti ecologici.

più poveri. Alcuni stati hanno incluso il lavoro domestico tra i servizi essenziali, di fatto obbligando le lavoratrici a lavorare,²⁵ in contraddizione con le norme vigenti a livello federale. Grazie alle pressioni dei sindacati delle lavoratrici domestiche, il governo federale ha esteso a questa categoria il diritto a ricevere un aiuto da parte del governo durante il periodo di sospensione dall'attività lavorativa a causa dell'epidemia. Questo risultato non solo è molto importante sul piano delle ricadute sulla vita materiale delle lavoratrici e delle loro famiglie, ma conferma la capacità delle sindacaliste di individuare aspetti specifici di rivendicazione nei confronti dello Stato sul piano dei diritti, che vanno a impattare sull'idea stessa di cittadinanza in senso più inclusivo in termini di razza, sesso e classe. La capacità di individuare cosa rivendicare di fronte allo Stato, di ottenerlo, è una delle caratteristiche della storia politica delle lavoratrici domestiche.

La decisione di considerare il lavoro domestico come lavoro essenziale, pur riguardando un numero ristretto di stati, si presenta tuttavia come una sorta di atto mancato che esprime apertamente quello che la classe media bianca brasiliana pensa in modi più o meno espliciti: è giusto e comprensibile che il lavoro domestico venga svolto da donne esterne al nucleo familiare, anche in situazioni eccezionali, come la crisi sanitaria provocata dall'epidemia. Il caso più drammatico è avvenuto nel giugno 2020 nella città di Recife. La lavoratrice domestica Mirtes Renata de Souza si reca al lavoro, la sua datrice non le permette di rimanere in isolamento a casa. Le scuole sono chiuse come misura per contenere i contagi, non avendo con chi lasciare Miguel, il figlio di 5 anni, Souza lo porta con sé. La datrice di lavoro, impegnata in una sessione di manicure a domicilio, le chiede di far passeggiare il cane, la lavoratrice le lascia il figlio per scendere. Di fronte al pianto di questo ultimo per l'assenza della madre, la datrice lo lascia prendere da solo l'ascensore. Il bambino, anziché arrivare al piano terra, scende al nono piano, si perde, e cade da una finestra da un'altezza di circa 35 metri. In una delle dichiarazioni rilasciate da Souza si legge: «Mi sono presa cura dei suoi tre figli (della datrice di lavoro, N.D.T.), speravo che avesse 15 minuti di pazienza con il mio... Lei affidava i suoi figli a me e a mia madre, nel momento in cui le ho affidato mio figlio, pur-

²⁵ Si veda: <https://g1.globo.com/pa/para/noticia/2020/05/07/lockdown-no-para-tem-servico-domestico-como-essencial-contrariando-governo-federal-e-mpt.ghtml>.

troppo non ha avuto pazienza per prendersene cura». ²⁶ Nelle parole di Souza torna il verbo *cuidar*, prendersi cura, declinato anche attraverso una dimensione genealogica, ricorrente nelle biografie delle lavoratrici domestiche, in cui le figlie continuano non solo il lavoro della madre, ma spesso anche presso la stessa famiglia. In questo modo si amplificano le diramazioni della cura, in cui si intrecciano storie familiari e di sfruttamento intergenerazionale, ma in cui la circolarità evocata da Souza come tratto di una comune umanità e responsabilità reciproca è assente, tanto da arrivare a un livello inaudito di disumanità. Questo episodio ha riaperto non solo il dibattito sulle condizioni del lavoro domestico remunerato, ma anche sul razzismo che lo struttura. Molte infatti hanno manifestato richiamando l'attenzione su come dietro alla morte di Miguel ci sia l'idea che la vita delle persone nere, delle bambine e dei bambini neri, valga meno. ²⁷ Come osserva da Cruz Brito, le circostanze della morte di Miguel rivelano «il disprezzo per un essere umano. E in questo vedo la nozione di supremazia bianca». ²⁸

Lo spazio aperto dall'attivismo delle lavoratrici domestiche, dalle loro lotte, dalla loro presa di parola individuale e collettiva, soprattutto nel contesto dell'epidemia, disegna un'arena di diseguaglianze sociali che altro non è che l'ordito della società brasiliana, soprattutto nella sua dimensione urbana, attraversata da razzismo, sessismo e oppressione di classe. ²⁹ Secondo articoli di giornale, l'iniziale propagarsi del virus ha costretto diverse famiglie di classe media, bianche, a confrontarsi con il carico di attività domestiche necessarie per riprodurre la propria vita. Nelle parole della giornalista Nina Lemos «Mentre il mondo è colpito dalla pandemia di Coronavirus, una sfida ha scosso molte persone della classe media e alta in Brasile: come avere una vita senza lavoratrice domestica? Forse finalmente le persone di classe media e alta vedranno che la mano non cade se lava i piatti e che

²⁶ Si veda: <https://www.jornalnh.com.br/noticias/pais/2020/06/04/eu-cuidei-dos-filhos-dela--esperava-paciencia-com-o-meu---diz-mae-de-miguel-otavio.html>.

²⁷ Sono ricorrenti i paralleli con le analisi del *Black Lives Matter* statunitense, e le richieste di giustizia per la morte di Miguel sono parte anche delle iniziative di *Vidas negras importam*.

²⁸ Si veda: <https://www.bbc.com/portuguese/brasil-52932110>

²⁹ Non mi è possibile qui affrontare le questioni che emergono nel contesto rurale, in merito al lavoro di cura e domestico e al suo costante e rinnovato intreccio con il lavoro nei campi, con la terra e i suoi ecosistemi.

pulire il gabinetto non è niente di che?».³⁰ Le prime analisi a circolare indicano tuttavia che la sospensione, determinata dalla necessità di contenere il contagio, dei servizi sociali e delle forme abituali di organizzazione del lavoro domestico e di cura, ha aumentato il carico di lavoro domestico per le donne, e non per l'intero nucleo familiare.³¹ È interessante notare che lo scenario prodotto dall'epidemia sul piano del lavoro domestico remunerato, nei primi mesi è raffigurato nei dibattiti online con attiviste lavoratrici domestiche e ricercatrici, ma anche nei testi di taglio giornalistico come quello di Lemos, prevalentemente in termini di divisioni di classe e razza – da una parte i datori di lavoro e dall'altra le lavoratrici – e meno in termini dell'aumento del carico complessivo di lavoro domestico per le donne. Questo ci fa comprendere come in Brasile l'universo del lavoro domestico e di cura sia prima di tutto percepito in termini razzializzati e di classe, e meno di genere, soprattutto perché è molto spesso ancorato alla figura della lavoratrice domestica, ovvero viene racchiuso nell'ambito del lavoro remunerato, anche se i dati ci dicono che esso vada ben oltre i confini delle attività remunerate.

Nei mesi di lockdown più o meno rigido, e in generale da quando è in corso l'epidemia, le sindacaliste hanno reagito con una forte progettualità, cercando di fare fronte in vario modo ai problemi che emergevano, e di offrire sostegno facendo ampio uso delle reti sociali (soprattutto WhatsApp e discussioni live su diverse piattaforme). La perdita del lavoro o la necessità di lasciare il proprio impiego per sopprimere a necessità, spesso di cura, causate dagli stralvolgimenti portati dalla crisi sanitaria e economica, ha portato molte persone a non poter più garantire l'acquisto di beni di prima necessità. Una delle campagne di maggiore successo è l'organizzazione e la distribuzione di ceste alimentari per venire incontro alle donne e alle famiglie in difficoltà, una pratica di mutuo-aiuto. Con questo tipo di attività l'organizzazione delle lavoratrici domestiche si sostituisce a quelle che sarebbero le funzioni dello Stato, dimostrando un senso di responsabilità verso

³⁰ Si veda: <https://ninalemos.blogosfera.uol.com.br/2020/03/23/tais-araujo-reflete-sobre-vida-sem-empregada-mais-brasileiros-farao-isso>.

³¹ Si veda: <https://jornalistaslivres.org/a-sobrecarga-do-trabalho-feminino-em-tempos-de-pandemia>. Passato il primo anno, si conferma l'aumento del lavoro domestico e di cura per tutte le donne, si veda *SEMPREVIVA ORGANIZAÇÃO FEMINISTA, Sem Parar. O trabalho e a vida das mulheres na pandemia*, disponibile su: http://mulheresna-pandemia.sof.org.br/wp-content/uploads/2020/08/Relatorio_Pesquisa_SemParar.pdf.

le comunità e il territorio a cui si appartiene. Si stima che i sindacati delle lavoratrici domestiche siano entrati in contatto e/o assistito più di 23.500 lavoratrici, con un aumento delle iscrizioni,³² risultato di un lavoro di produzione di consapevolezza riguardo alle condizioni di impiego e a come esse sono connesse a strutture più ampie di ingiustizia sociale. Uno dei punti ricorrenti delle attività comunicative nelle reti sociali, è ricordare l'importanza dell'uso della mascherina, anche questo gesto di cura. Si tratta di una scelta comunicativa che va calata nel contesto brasiliano in cui la politica governativa è di persistente negazionismo di fronte al dilagare del COVID-19, di disprezzo per la vita dei più oppressi, e di esplicita distruzione del sistema sanitario nazionale. La promozione dell'uso della mascherina è un dispiegamento del senso di responsabilità reciproca che la consapevolezza della pratica quotidiana del lavoro di cura e domestico comportano, del senso di interconnessione con gli altri individui.³³ Si tratta di comportamenti e attitudini appresi, per necessità e non per scelta, dunque non innati, a cui si è state socializzate in quanto donne, madri e figlie di classe popolare, nere, marginalizzate, e a cui si è imparato a dare valore politico in un orizzonte di resistenza comune e condivisa, in «reti affettive, teoriche e politiche».³⁴

4. Conclusioni

Le pratiche di cura messe in campo dai sindacati delle lavoratrici domestiche permettono di considerare come l'ambito di azioni e relazioni della cura sia attraversato da diseguglianze e forme di oppressione legate alla classe, al sesso e alla razza, ma allo stesso tempo sia riconosciuto dalle lavoratrici stesse come centrale per la riproduzione della vita, delle vite e delle comunità. La cura è da esse valorizzata non solo perché necessaria, ma perché elemento di coesione solidale, memoria e resistenza alle violenze strutturali subite. Al contempo, la

³² Si veda: <https://fenatrad.org.br/2021/01/05/fenatrad-e-sindicatos-filiados-batem-recorde-de-organizacao-sindical-durante-a-pandemia>.

³³ Altre esperienze nate dal basso si muovono in direzioni simili, si veda ad esempio C. MORAES, J. SANTOS, M. PRANDINI ASSIS, "We Are in Quarantine but Caring Does Not Stop": Mutual Aid as Radical Care in Brazil, «Feminist Studies», 46/3 (2020), pp. 639-652.

³⁴ V. RODRIGUES, M.L. DA SILVA, *O cotidiano da Covid-19 no olhar de mulheres negras cearenses*, «Ponto Urbe», 27 (2020), pp. 1-13.

cura è attraversata da relazioni di conflitto e di oppressione, è lavoro da riconoscere in quanto tale e da valorizzare. Benché diverse fonti abbiano riportato l'aumento con la pandemia del carico di lavoro domestico e di cura per le donne, in quanto gruppo sociale, l'oppressione di classe e razza è l'elemento principale del vissuto e delle rivendicazioni delle lavoratrici domestiche, anche in questa fase. Per queste donne si è trattato di un momento in cui si sono manifestati in tutta la loro violenza i privilegi di classe e razza che tutelano i gruppi dominanti; per molte donne di classe media, bianche, loro potenziali datrici di lavoro, in periodi circoscritti c'è stato un aumento del lavoro domestico; per la maggior parte delle donne di classe popolare e medio-bassa, soprattutto con figli, è stata una fase di intensificazione del carico di mansioni domestiche e di cura, di perdita del posto di lavoro e di autonomia. Il quadro che emerge è di un'«organizzazione della cura ancorata principalmente allo sfruttamento del lavoro delle donne nere e al lavoro non remunerato delle donne».³⁵ La questione dell'aumento del lavoro domestico per le donne, seppure in modi e in tempi diversi, pur essendo presente nei loro discorsi, non sembra rappresentare per le lavoratrici domestiche un orizzonte di lotta in sé e per sé, legato al rapporto sociale con gli uomini. Per ragioni connesse alla materialità delle loro esistenze, l'orizzonte di lotta riguarda il lavoro domestico remunerato, che si struttura sull'oppressione di sesso declinata sempre attraverso quella di classe e razza. Tuttavia il contesto pandemico, una temporalità dilatata di cui non è possibile immaginare i tempi, sta aprendo spazi per rinnovare e articolare un campo politico di lotta che riguardi la divisione socio-sessuata del lavoro, in cui alle donne sono attribuite le attività domestiche in quanto associate a una loro presunta naturalità.³⁶ Si veda per esempio la costituzione nei primi mesi del 2021 di una Campagna per la giusta divisione del lavoro domestico, promossa da *Rede Feminismo e Agroecologia do Nordeste*, che ruota attorno allo slogan «Rimanere in casa è una questione di salute,

³⁵ SEMPREVIVA ORGANIZAÇÃO FEMINISTA, *Sem Parar. O trabalho e a vida das mulheres na pandemia*, cit., p. 11.

³⁶ N.C. MATHIEU, "Origines ou mécanismes de l'oppression des femmes?", in *L'Anatomie politique 2*, La Dispute, Paris 2014, pp. 171-192, e V. RIBEIRO COROSSACZ, "Domestic work is work. Le lotte delle lavoratrici domestiche e la divisione socio-sessuata del lavoro", in *Separate in casa. Femministe, sindacaliste e lavoratrici domestiche a confronto*, B. Busi (cur.), Ediesse, Roma 2020, pp. 85-103.

dividersi i compiti e vivere senza violenza anche»,³⁷ che riconosce la dimensione di violenza presente nell'ingiusta divisione del lavoro.

Le questioni poste dalla lunga storia di organizzazione politica delle lavoratrici domestiche possono contribuire al ripensamento del lavoro domestico e di cura in nuove forme, egualitarie, collettive e collaborative, in cui esso non sia naturalizzato, e quindi appropriabile, estraibile come una cosa, secondo logiche non solo del capitalismo, ma di quelle specifiche dell'oppressione di sesso e razza³⁸ che ad esso si intrecciano. Le rivendicazioni e le analisi delle lavoratrici domestiche possono orientare la discussione sulla centralità del lavoro domestico e di cura, proprio a partire dall'esperienza pandemica globale, anche oltre i confini della sua remunerazione, se esso è affrontato attraverso politiche e trasformazioni strutturali che vadano ad attingere «i meccanismi di deresponsabilizzazione dello Stato, degli uomini e della società nel suo insieme».³⁹

³⁷ Si veda: https://www.facebook.com/peladivisaojustadotrabalhodomestico?_rdc=2&_rdr

³⁸ C. GUILLAUMIN, *Sexe, race et pratique du pouvoir. L'idée de nature*, cit.

³⁹ SEMPREVIVA ORGANIZAÇÃO FEMINISTA, *Sem Parar. O trabalho e a vida das mulheres na pandemia*, cit., p. 52.

LA CURA COME LOGICA DI RELAZIONE
E PRATICA DEL VALORE CONCRETO
UNA PROSPETTIVA DI POLITICA ONTOLOGICA

Cercherò di chiarire, nello spazio di questo contributo, in che modo un approccio alla cura intesa come categoria che qualifica una serie di attività definibili come “lavoro di cura”, si articola a un approccio alla cura come maniera specifica di relazionarsi ad altri esseri umani, ma anche a esseri viventi non umani, alla materia, agli oggetti, a un intorno, cioè a un ambiente.

Discuterò in un secondo momento della portata critica di un'interpretazione della cura come logica di relazione, per differenza dal tipo di critica elaborabile a partire da una prospettiva della cura come lavoro. L'approccio alla cura come lavoro porta a un discorso critico incentrato sull'importanza di un soggetto, le lavoratrici e i lavoratori della cura, e sul riconoscimento della natura essenziale dei compiti che assolvono. Questo lavoro è appropriato e sfruttato ai fini della produzione di plusvalore in un'economia capitalista. Si tratta, allora, di denunciare il mancato riconoscimento e la mancata retribuzione del valore da loro prodotto, che è il valore generato dal lavoro essenziale di riproduzione e mantenimento della vita umana.¹

Un modo per espandere questa critica consiste, allora, nell'allargare la frontiera di ciò che si definisce come lavoro di cura. Esempio, da questo punto di vista, è l'argomento critico elaborato da Stefania Barca, che allarga la nozione di lavoro di cura, e dunque le soggettività che compongono le “forze di riproduzione”, includendo le pratiche agricole di tipo agro-ecologico, orientate non solo alla sussistenza

¹ T. BATTACHARYA (cur.), *Social Reproduction Theory: Remapping Class, Recentring Oppression*, Pluto Press, London 2017. Si veda anche S. FEDERICI, *Caliban and the Witch. Women, the Body and Primitive Accumulation*, Autonomedia, Brooklyn, New York 2004; tr. it. L. Vicinelli, Mimesis, Milano 2015. Per una panoramica del dibattito nella sociologia italiana rimando a D. BARAZZETTI, *Doppia presenza e lavoro di cura. Interrogativi su alcune categorie interpretative*, «Quaderni di Sociologia» 40 (2006), pp. 85-96.

umana ma anche al mantenimento della biodiversità. Da qui la proposta politica di istituzione di un “reddito di cura” per remunerare, al di fuori dei meccanismi del mercato, il valore così prodotto.²

L’approccio alla cura come modo di relazione si inserisce in una diversa interpretazione della questione del valore nel sistema capitalista. Il surplus è analizzato come l’esito dell’intreccio tra forme socioculturali di “messa in valore”, rapporti di forza, argomenti giustificativi, convenzioni di monetizzazione e pratiche monetarie che fanno esistere il valore economico come istituzione sociale non riconducibile ad una sostanza. Si tratta dunque di un approccio che non porta a definire una legge del valore ma piuttosto ad isolare dei meccanismi all’opera nella produzione di surplus monetario attraverso la creazione, di volta in volta, di condizioni di scambio vantaggioso.

Da questa prospettiva, la cura è definibile come una logica di relazione la cui normatività propria consiste nel riconoscere ciò che fa il valore (di persone, cose, situazioni, luoghi, attività ecc.) a partire dall’esperienza “concreta” della relazione e della sua irriducibilità a una norma generale. La cura, che in questo senso può essere definita come una logica di valutazione, implica di tenere conto della singolarità (della relazione, del contesto e degli esseri in relazione) e di permettere a questa singolarità di emergere in forme autonome, svilupparsi e mantenersi nel tempo. La cura implica dunque il riferimento a una definizione del valore “concreta”, cioè, il valore è ciò che viene ad assumere importanza nell’esperienza situata del “crescere insieme” (*cum crescere*) ai fini di una convivenza che è basata sul riconoscimento dell’interdipendenza che unisce e al tempo stesso singolarizza.

Un modo di valutare concreto, così inteso, non è riducibile a una valutazione in base a criteri di validità generale, appunto perché non è possibile recidere il legame con l’esperienza situata. Un modo di valutare concreto è cioè irriducibile a una logica dell’equivalenza ai fini del giudizio di valore. Di conseguenza, la logica della cura sostanzia quegli argomenti che rivendicano una “incommensurabilità radicale” contro l’operazione di equivalenza, cioè contro la valutazione di persone, cose, esseri rispetto a un’unità di misura astratta. In questo sta il suo potenziale di critica di un sistema che dell’espansione all’infinito della possibilità di equivalenza monetaria fa la sua matrice. Ma in

² S. BARCA, *Forces of Reproduction*, Cambridge University Press, Cambridge 2020.

questo sta anche la sfida che questa logica fa emergere: la necessità di trovare un senso condiviso, più che quantitativamente oggettivabile, della giusta misura.³

Come discuterò nelle conclusioni, un approccio alla cura come logica di relazione conduce alla lotta per il diritto a fare le cose con cura e a prendersi cura di ciò che conta concretamente per il mantenimento e la riproduzione di ecologie propizie a una diversità di forme di benessere umano, compatibili con la convivenza con i viventi non umani entro i limiti ecologici del pianeta. Un approccio alla cura come logica di relazione porta, cioè, a rivendicare la rilevanza, nei modi di organizzare la società, di forme concrete di valutazione e valorizzazione delle interdipendenze vitali, in quanto indispensabili in una società che aspira a essere giusta in modo umano, vivibile ed ecologicamente sostenibile.

1. *La cura come logica di relazione*

Dobbiamo alla sociologa Annemarie Mol di aver introdotto l'idea di «logica della cura» intesa come uno «stile» o un modo di azione.⁴ Quella che l'autrice definisce come logica della cura è in realtà una sorta di sintesi di fattori che delineano i tratti della “buona cura” come da lei osservata in un caso specifico, quello dell'assistenza sanitaria ai malati di diabete. A partire dall'osservazione delle pratiche in situazione, Annemarie Mol mostra all'opera una «logica della cura» riconoscibile per differenza da una «logica della scelta» nello svolgere uno stesso lavoro di cura. L'obiettivo critico di Mol è quello di mostrare l'inadeguatezza, in ambito medico, di misure e dispositivi che costruiscono la relazione alla paziente unicamente sullo stile della scelta individuale autonoma e informata, mostrando invece la rilevanza della logica della cura per una “buona cura”.

Per comprendere l'approccio alla cura come logica di relazione e le sue implicazioni critiche e politiche è necessario partire dalla visione della società che è implicitamente presupposta da questa formulazione. Si tratta di una visione attenta alla “complessità”.

³ L. CENTEMERI, *Reframing Problems of Incommensurability in Environmental Conflicts through Pragmatic Sociology. From Value Pluralism to the Plurality of Modes of Engagement with the Environment*, «Environmental Values», 24/3 (2015), pp. 299-320.

⁴ A. MOL, *The Logic of Care. Health and the Problem of Patient Choice*, Routledge, Abingdon 2008.

La complessità di cui la cura come logica di relazione è espressione è quella che riguarda l'azione stessa, nel senso della "molteplicità" dei modi di agire che uno stesso attore sociale potenzialmente può esprimere. I modi di agire non devono essere confusi con la diversità di interessi o opinioni rispetto a una realtà data o con la diversità di posizionamento in un sistema. Non si tratta cioè di affermare l'esistenza di un pluralismo di vedute su una stessa realtà né, come in un approccio intersezionale, di analizzare la complessità a partire dalle identità sociali multiple di uno stesso soggetto.

L'idea di logiche di azione rimanda al fatto che la realtà non è data ma «è fatta (*done*) e messa in atto (*enacted*) piuttosto che osservata».⁵ Questo vale tanto per la realtà del soggetto che agisce (che è capace di diverse forme di *agency*) quanto dell'ambiente in cui agisce (nel senso di modi plurali di esistenza dell'ambiente). La complessità è vista, allora, innanzitutto dalla prospettiva pragmatica del rapporto tra l'agente e l'ambiente di azione, i quali si precisano come entità identificabili a partire dalla relazione e in vista di uno scopo.

Rileggendo George Canguilhem, Annemarie Mol definisce il rapporto tra organismo e ambiente come un rapporto di organizzazione attraverso cui si produce un certo ordine della situazione.⁶ Questo ordine della situazione è propizio ad agire in vista del conseguimento di una condizione *valutata positivamente*. Ciò che caratterizza l'essere umano è la diversità dei modi di valutare una situazione, come positiva o negativa, da cui originano diversi ordini possibili di una stessa situazione. Ciò vuol dire che ci sono diverse realtà che sono presenti in latenza in una stessa situazione.

La complessità assume, in questo senso, una dimensione *ontologica* e il suo intreccio con la dimensione normativa (la dimensione valutativa di cui parla Mol) spiega la relazione con la sfera del politico e dunque l'idea di "politica ontologica". Un certo modo di esistenza della realtà si accompagna a un'organizzazione della situazione che è valutata positivamente secondo un criterio, tra diversi possibili, di ciò che fa valore.

⁵ A. MOL, *Ontological Politics. A Word and Some Questions*, «The Sociological Review», 47/1_suppl (1999), pp. 74-89, p. 77.

⁶ A. MOL, *Lived Reality and the Multiplicity of Norms: a Critical Tribute to George Canguilhem*, «Economy and Society», 27/2 (1998), pp. 274-284.

L'organizzazione che una società si dà, dunque, è funzionale a un certo tipo di ordine e presuppone certi modi di relazionarsi a scapito di altri. Questo implica un «investimento nelle forme», che riguarda tanto il livello cognitivo (creazione di categorie) che quello materiale (creazione di infrastrutture ma anche disciplina dei corpi e del loro sentire).⁷ Anche se «messa in forma», la realtà resta comunque sempre in latenza multipla o ambivalente. In questo senso la realtà è sempre «storicamente, culturalmente e materialmente situata».⁸

L'approccio sociologico di Mol alla cura come logica si basa su un presupposto antropologico che è l'incertezza esperienziale dovuta alla molteplicità potenziale insita in qualsiasi situazione di azione. Questa condizione è comune a qualsiasi agente indipendentemente dalla sua posizione in un campo sociale di forze.

Ciò non vuol dire, però, che questa sociologia sia indifferente alle condizioni strutturali di dominazione, come quelle legate al genere, alla razza, o alla classe sociale. La riproduzione di ingiustizie strutturali, che opera iscrivendo nei corpi «habitus» valutativi, è considerata come un processo fallibile, e che non può essere dato per scontato.⁹ Ne discende l'attenzione per lo studio di come, nelle singole situazioni di azione, una certa forma di dominazione riesce a riprodursi in modo efficace rispetto alle condizioni di contesto, senza dare per scontato il successo di questa riproduzione deducendolo dal posizionamento nello spazio sociale degli agenti coinvolti nell'interazione.

Il passaggio da «lavoro di cura» a «logica della cura» è un modo che permette a Mol di uscire dall'inquadramento che tipicamente è dato alla questione della cura, come attività connessa con la salute, la riproduzione, l'assistenza ai soggetti non autosufficienti. Per Mol, la logica della cura può manifestarsi, con caratteristiche diverse secondo le situazioni, anche in altre attività non necessariamente classificate come di cura.

Da una prospettiva simile, María Puig de la Bellacasa insiste sull'importanza di operare nel senso di *displacing care*, cioè di aprire prospettive di comprensione della cura che permettano di uscire dai modi consueti di intendere la questione. È così che, secondo l'autrice,

⁷ L. THÉVENOT, *Rules and Implements: Investment in Forms*, «Social Science Information», 23/1 (1984), pp.1-45.

⁸ A. MOL, *Ontological Politics. A Word and Some Questions*, cit., p.75.

⁹ Per la nozione di habitus il riferimento è a P. BOURDIEU, *Le Sens pratique*, Minuit, Paris 1980; tr. it. D. Dorati, Armando, Roma 2003.

è forse possibile riappropriarsi di un concetto rilevante ma irrimediabilmente compromesso, perché intrecciato a discorsi che essenzializzano la vocazione femminile ai compiti detti di cura. La cura come vocazione femminile “naturale” e realizzazione ultima della donna-madre è un argomento che ha legittimato, a livello sistemico, lo sfruttamento del lavoro femminile di accudimento e che continua ancora oggi ad operare nell’idea che i compiti di cura siano mansioni di serie B, come dimostrato nei paesi del Nord del mondo dalla forte presenza femminile nei settori economici tradizionalmente intesi come di cura e la crescente rilevanza di manodopera immigrata.¹⁰

María Puig de la Bellacasa, però, sottolinea l’urgenza di *reclaiming care*, di recuperare la cura come argomento critico e politico centrale per le lotte contemporanee, rilevante in questioni che hanno a che vedere non soltanto con la sfera della cura tradizionalmente intesa ma anche con la scienza, la tecnologia, l’ecologia, cioè il mondo «più che umano».¹¹

Nell’analisi di Annemarie Mol, il *displacing* opera facendo della cura uno stile di relazione che si discosta da un approccio incentrato sulla scelta operata da un individuo autonomo e razionale. Il punto, per Mol, non è quello di affermare che la logica della cura è, di per sé e in generale, un bene sempre e comunque. Dipende dalla situazione e dagli obiettivi che sono perseguiti. Se però la situazione è quella della relazione con una paziente, e l’obiettivo quello del suo benessere, la logica della cura appare come necessaria. Questo perché la logica della cura implica l’osservazione, l’ascolto, la conoscenza reciproca che viene dall’esperienza del fare insieme: «nella logica della cura, definire “bene”, “peggio” e “meglio” non precede la pratica, ma fa parte di essa».¹² Questo implica una presa in conto della singolarità della paziente, insieme come persona e come organismo con una sua fisiologia specifica.

È attraverso l’osservazione, l’ascolto e l’esperienza del fare insieme che si costruiscono i riferimenti normativi della logica della cura, ciò che è giusto fare e come è bene farlo. Questi riferimenti normativi si costruiscono, cioè, nel tempo, all’interno della relazione e nel contesto specifico di azione. La logica della cura è volta a valorizzare la

¹⁰ N. FRASER, *Contradictions of Capital and Care*, «New Left Review», 100 (July-Aug 2016), pp. 99-117.

¹¹ M. PUIG DE LA BELLACASA, *Matters of care. Speculative Ethics in More than Human Worlds*, University of Minnesota Press, Minneapolis-London 2017.

¹² A. MOL, *The Logic of Care*, cit., p.75.

singularità, cioè a prenderla in conto e a farne elemento rilevante per trovare nella pratica i gesti e le forme adatte a generare un benessere che si definisce come tale nell'esperienza relazionale condivisa. Questo vuol dire che attraverso la cura si esprime una forma di autonomia, nel senso che non si seguono regole e definizioni imposte dall'esterno ma c'è un'attenzione alla normatività concreta che emerge dalla situazione, a partire dalle interdipendenze vitali e dalla loro configurazione specifica in situazione.

Appunto perché la logica della cura resiste alla traduzione in norme generalizzabili e non può che essere snaturata dalla riduzione a regole generali, la sua integrazione in contesti istituzionali può risultare problematica. La valutazione della "buona cura", infatti, non può che essere discrezionale, cioè richiede la familiarizzazione con la situazione. In altri termini, le decisioni prese sulla base di una logica della cura non sono giustificabili in astratto: si giustificano sulla base di un esito trasformativo della relazione valutabile come positivo a partire dall'esperienza. Questo richiede di lasciare un margine nell'applicazione di qualsiasi norma che si voglia generale ma anche di essere capaci di far giocare insieme logica della cura e altre logiche di relazione nel trovare modi di fare e di organizzare.

2. Logica della cura e valore

Come l'etimologia del termine latino lo sottolinea, la cura è innanzitutto una forma di attenzione, l'attenzione della curiosità ma anche della vigilanza, entrambe necessarie all'accudire e al coltivare. La logica della cura ha una relazione privilegiata con tutto ciò che è vivente, perché nel vivente non esiste normalità, la variazione è la norma e l'osservazione diretta è una fonte imprescindibile di conoscenza per l'azione.

La cura non è dunque prioritariamente una questione di "affetti per", cioè di nutrire buoni sentimenti, ma piuttosto di "essere affetto da" cioè di rendersi sensibili, permeabili, vulnerabili e rispondenti all'altro (umano o non umano) e alle sue esigenze di benessere, che sono sempre singolari, cioè espresse in modi che gli sono propri e dipendenti dal contesto.

Come logica di relazione, la logica della cura ha in origine a che vedere con una condizione bio-antropologica di dipendenza (alla nascita, l'essere umano non ha alcuna possibilità di sopravvivenza autonoma per un tempo molto protratto) e di interdipendenza, so-

ziale ed ecologica, necessaria all'esprimersi della vita umana. Come scrive Tronto, la cura è, in questo senso, un modo di agire che è caratteristico della specie umana.¹³

La cura è dunque uno stile di azione che presuppone condizioni di dipendenza e di interdipendenza vitale. Non ha nulla a che vedere con i registri dello scambio o dell'utilità, ma con quelli del crescere, del creare, del convivere. Da questa condizione di dipendenza discendono obblighi e doveri pratici, che non sono quelli del calcolo ma rimandano piuttosto a una comunanza di destino come nel detto "oggi a te, domani a me".

Questa comunanza di destino non riguarda solo gli umani ma anche gli altri viventi. Molte delle pratiche agricole tradizionali, oggi riproposte come tecniche dagli approcci agroecologici e rigenerativi all'agricoltura si caratterizzano proprio per dare centralità a una logica della cura, cioè a una valutazione che tiene conto delle interdipendenze e della singolarità dei contesti, valorizzando questa singolarità in modi tali da favorire processi autonomi di sviluppo. Con questo intendo che l'obiettivo è creare ecosistemi produttivi che permettano di rispondere ai bisogni umani (che però devono essere ripensati in un'ottica di interdipendenza ecologica) limitando gli apporti energetici dall'esterno e la produzione di rifiuti, attraverso l'adozione di soluzioni di progettazione specifiche ai contesti e che sanno lavorare con i contesti e con le loro singolarità, invece che contro.

Nel caso poi del metodo di progettazione della permacultura, la cura è – nel senso di cura della terra e redistribuzione del surplus – la finalità delle iniziative concrete intraprese dalle persone impegnate nel movimento. In queste iniziative, che vanno dal giardino urbano all'ecovillaggio all'azienda agricola, la rilevanza attribuita alla logica della cura si accompagna alla sperimentazione di pratiche del valore che cercano di far esistere spazi di relativa autonomia rispetto all'economia di mercato.¹⁴

¹³ J.C. TRONTO, *Moral Boundaries: a Political Argument for an Ethic of Care*, Routledge, New York and London 1993; tr. it. N. Riva, Diabasis, Reggio Emilia 2006. La differenza tra l'approccio etico-filosofico della cura e l'approccio sociologico che è oggetto di questo articolo risiede nel fatto che il primo articola la cura a una teoria della giustizia mentre il secondo rimanda a una teoria dell'azione che pone l'accento sulla diversità dei sensi ordinari del giusto. Laddove l'etica della cura definisce la cura in forma idealtipica, la sociologia dei modi di valutare si interessa alla diversità delle forme concrete in cui si manifesta una logica di relazione qualificabile come di cura, e come si differenzia e si combina con altre logiche di relazione.

¹⁴ L. CENTEMERI e V. ASARA, *Per un approccio ontologico alla prefigurazione ecologica*, «Culture della Sostenibilità», 25 (2020); L. CENTEMERI, *La permaculture ou l'art de réhabiter*, QUAE, Versailles 2019.

Dalla prospettiva delle pratiche di valore e della logica della cura, la modernità capitalista appare come il trionfo di un progetto politico-sociale di invisibilizzazione della logica della cura a favore di logiche di relazione che rimandano a una costruzione del valore che ha pretese di validità universale, a partire da un'idea di oggettività intesa come "view from nowhere".¹⁵ Viene così affermato un primato morale dell'astratto sul concreto carico di conseguenze, nella misura in cui questa costruzione politica del valore si accompagna ad interventi di trasformazione della materialità, dei corpi e degli ambienti, guidati da un sapere scientifico che viene fatto valere contro altre forme di sapere.

È in questi processi che prendono forma vecchie e nuove forme di dominazione, incluse le forme di dominazione legate alle costruzioni di genere che vanno di pari passo con la costruzione della sfera domestica come separata dalla sfera produttiva. Parallelamente, l'economia di mercato si costruisce come sfera separata dalla politica, a partire da una visione dell'agire umano come naturalmente basato sulla scelta razionale individuale in vista della massimizzazione dell'utilità, negando così rilevanza ad altre forme di ragionevolezza dell'agire. Questi processi combinati portano a far sì che le pratiche monetarie si facciano più estese e capillari e con esse la trasformazione della realtà in flussi di merci, servizi, capitali.

Da questa prospettiva il profitto capitalistico non si genera solo a partire dallo sfruttamento del lavoro ma da una più generale configurazione di convenzioni che valorizzano su base di astrazione e che si articolano con forme di monetizzazione sempre più pervasive, che coinvolgono tanto il mondo della produzione quanto quello della riproduzione, con la progressiva scomparsa delle economie di sussistenza e la creazione della sfera cosiddetta del consumo. Come sottolineato da David Graeber, il concetto moderno di "consumo" ha potuto affermarsi una volta che «le persone hanno cominciato sempre di più a vedersi come *esseri isolati* che definiscono le loro relazioni con il mondo non in termini di relazioni sociali ma nei termini di diritti di proprietà».¹⁶

¹⁵ La pretesa alla validità universale è da mettere in relazione a un'ideale di giustizia incentrato sulla comune misura: L. BOLTANSKI e L. THÉVENOT, *De la justification. Les économies de la grandeur*, Gallimard, Paris 1991.

¹⁶ D. GRAEBER, *Possibilities. Essays on Hierarchy, Rebellion, and Desire*, AK Press, Oakland, CA 2007, p. 68 (corsivo mio).

Nel processo che emargina le forme concrete di valorizzazione, a perdere di visibilità e di rilevanza è la logica della cura come principio ordinatore e organizzatore, cioè principio di messa in valore, tanto nelle relazioni sociali che in quelle ecologiche. A essere oscurata è anche la logica della cura come logica tecnica, che richiede cioè allo strumento, sia esso materiale o concettuale, di adattarsi al contesto piuttosto che di piegare quest'ultimo alle proprie esigenze di applicazione.

I processi che hanno progressivamente ridotto nelle nostre società lo spazio per l'applicabilità di una logica della cura all'organizzazione delle attività umane hanno molto a che vedere con la crescente importanza assunta dalla standardizzazione, dalle certificazioni, dalle molte varianti di un controllo a distanza sempre più capillare, e dalla progressiva trasformazione della politica in governo a partire da «obiettivi oggettivi», meglio conosciuto come “new public management”.¹⁷ La logica della cura rivela come la valutazione oggettiva dei risultati di azioni pubbliche e private, espressi in termini di risultati quantificabili e monetizzabili (gli obiettivi oggettivi) si basa sulla naturalizzazione di presupposti antropologico-normativi che rendono la valutazione del tutto indifferente alla natura singolare di chi o cosa si valuta, e alla pluralità delle definizioni di ciò che fa valore, con ripercussioni evidenti in termini di politica ontologica.

3. *Logica della cura, lavoro di cura e critica*

Come precedentemente chiarito, un approccio alla cura nel senso di logica della cura rimanda a una prospettiva sociologica incentrata sulla molteplicità di logiche di azione del soggetto e non sul soggetto in quanto definito nei suoi modi di agire dal suo posizionamento sociale. Nella prospettiva che ho qui presentato, il posizionamento sociale non determina mai interamente le forme dell'esperienza. Per questo è importante l'analisi di ciò che succede nelle situazioni concrete di azione, non tanto per trovare conferma di una regolarità, quanto per fare attenzione a ciò che di inatteso si produce. È nell'analisi della situazione che un approccio delle logiche

¹⁷ L. THÉVENOT, *Postscript to the Special Issue: Governing Life by Standards: A View from Engagements*, «Social Studies of Science», 39 (2009), pp. 793-813. Si veda anche V. BORGHI e B. GIULLARI, *Trasformazioni delle basi informative e immaginazione sociologica*, «Rassegna Italiana di Sociologia», 56/3-4 (2015), pp. 379-403.

di relazione permette di notare forme “minori” di critica e resistenza che spesso passano inosservate perché non prendono la forma esplicita della denuncia.

Se la teoria del valore marxiano fa del lavoro (umano ma anche della natura) la “sostanza” del valore capitalistico, secondo una precisa legge del valore, un approccio della complessità delle logiche di valutazione sfocia in una diversa analisi del valore economico nel sistema capitalistico. Il valore è inteso come istituzione sociale, come il risultato dell'intreccio di una normatività sociale (modi di vita, senso comune, discorsi di giustificazione) con convenzioni di monetizzazione e pratiche monetarie, su fondo di rapporti di potere, incluso il potere di coordinamento delle forme che cercano di rendere prevedibile una realtà che sfugge sempre, almeno in parte, all'ambizione del controllo.¹⁸ Su questa base, la ricerca del plusvalore combina diverse strategie, incluse quelle che passano dalla violenza materiale e simbolica. La prospettiva della logica della cura, però, porta a riconoscere anche l'importanza del capitalismo come «potenza astratta di ridefinizione del mondo», la cui forza risiede in parte nella capacità di «incantare» cioè di intercettare desideri e dare risposte che sembrano soddisfarli.¹⁹

Da questa prospettiva, rivendicare l'importanza della logica della cura vuol dire innanzitutto contrastare la naturalità dell'agire razionale orientato allo scopo e dell'utilità come unico modo di relazione al mondo. La logica della cura fa esistere un altro tipo di soggetto la cui autonomia non è intesa come autosufficienza e dominio sul mondo, ma come autonomia relazionale che si sviluppa nel rapporto di (inter) dipendenza con altri esseri viventi (umani e non) e con un contesto materiale. Un'autonomia, cioè, che si esprime nell'assunzione di responsabilità concrete, e in una capacità di rispondere a ciò che mette a rischio un'interdipendenza vitale, in forme che la riparano.²⁰ In questo senso Annemarie Mol scrive: «Le pratiche di cura sono eterotopie per la filosofia occidentale. Un'eterotopia è un luogo che è altro. Permette di vedere vecchie questioni con occhi nuovi; e di ascoltare con orecchie curiose ciò che sembrava parlare da sé. Questa specifica

¹⁸ Il potere di coordinamento delle forme è un tema centrale della sociologia di Laurent Thévenot.

¹⁹ P. PIGNARRE e I. STENGERS, *La sorcellerie capitaliste: Pratiques de désenvoûtement*, La Découverte, Paris 2005; tr. it. S. Consigliere e A. Solerio, IPOC, Milano 2016.

²⁰ C. GILLIGAN, *In a Different Voice. Psychological Theory and Women's Development*, Harvard University Press, Cambridge, London 1982; tr. it. A. Bottini, Feltrinelli, Milano 1987.

eterotopia, tuttavia, quella della cura, non è altrove, ma dentro. Offre contrasti che ci aiutano a capire meglio la dimensione della “scelta”, mentre rivelano anche dove la “scelta” incontra i suoi limiti». ²¹

Questa prospettiva non porta a dire che la logica della cura è buona a prescindere. Ho avuto già modo di evocare che la logica della cura può comportare delle difficoltà di coordinamento. Il che implica una riflessione su come progettare dispositivi che permettano, per esempio negli interventi di politiche pubbliche, di dare spazio alla logica della cura, in campi tanto diversi quali la sanità, l'agricoltura, l'educazione, al tempo stesso garantendo obiettivi di qualità, equità di trattamento, sicurezza sistemica. ²²

L'approccio della logica della cura, cioè, insiste sulla necessità di una molteplicità di logiche di relazione contro la loro riduzione. Non definisce, però, una soluzione per come organizzare questa molteplicità in vista del conseguimento di obiettivi condivisi. Offre degli strumenti utili per organizzare e rendere intellegibile questa molteplicità, mostrando la forza e la debolezza delle diverse logiche, dal punto di vista dei modi di coordinamento che agevolano o ostacolano. ²³ In questo senso, l'approccio alla cura come logica è un approccio critico e insieme «ricostruttivo», nel senso che cerca di offrire degli strumenti di comprensione della complessità, utili per immaginare una nuova cultura relazionale.

Per concludere, penso che sia necessario ragionare nei termini di un'articolazione tra un approccio alla cura come logica e un approccio alla cura come lavoro. La cura come logica è potenzialmente all'opera in qualsiasi attività di lavoro ed è all'origine di una denuncia delle condizioni sempre più alienanti del lavoro, nel senso di un margine sempre più ridotto lasciato all'autonomia relazionale come principio organizzatore. Al tempo stesso, il lavoro di cura è un potente «operatore riflessivo» che è in grado, cioè, di «mettere ordine in un grande racconto disperso nello spazio e nel tempo» facendo emergere un soggetto, le

²¹ A. MOL, *The Logic of Care*, cit., p.91.

²² Andava in questa direzione la sperimentazione condotta a Trieste a partire dal progetto «Habitat-microaree, salute e sviluppo di comunità» discussa in R. MONTELEONE E O. DE LEONARDIS, *Dai luoghi di cura alla cura dei luoghi. A Trieste e dintorni*, in R. MONTELEONE (cur.), *La contrattualizzazione nelle politiche sociali. Forme ed effetti*, Officina Edizioni, Roma 2007, pp. 165-182.

²³ L. THÉVENOT, *A Science of Life Together in the World*, «European Journal of Social Theory» 10/2 (2007), pp. 233-244.

forze di riproduzione.²⁴ La prospettiva del lavoro di cura è potente nel denunciare le ingiustizie e le invisibilità generate da un sistema in cui esclusione, discriminazione e sfruttamento sono fenomeni strutturanti. Però, come ci ricorda Isabelle Stengers, «se il capitalismo fosse messo in pericolo dalla denuncia, sarebbe morto molto tempo fa».²⁵

Da questo punto di vista credo sia importante non dimenticare il fatto che la nozione di lavoro non è neutra rispetto all'antropologia a cui si rifa²⁶ e che l'approccio alla cura come logica invita a riconoscere la molteplicità ontologica e antropologica che è presente nelle nostre società ma sacrificata da linguaggi e categorie che ne impediscono il riconoscimento. Come sottolineato da Luigi Pellizzoni, è possibile riconoscere nella categoria del lavoro «i segni di una ontologia della potenza secondo cui l'essere si dà solo nel fare».²⁷ Naturalizzare il lavoro come il punto zero del rapporto tra l'essere umano e il mondo materiale mette in ombra il rapporto umano all'ambiente che lo trasforma – ma al tempo stesso ne è trasformato – a partire dall'uso ripetuto, dal maneggiare quotidiano che è costruzione innanzitutto di una familiarità prima che di una strumentalità.²⁸ Richiamando la lezione di Ivan Illich, Nicola Capone sottolinea a questo proposito l'interesse della nozione di *Oikodomìa*, l'arte di ben costruire la casa, che rimanda allo spazio dell'abitare come spazio creato da «un'azione di convivialità» che sarebbe più che riduttivo definire come lavoro.²⁹

Inoltre, penso sia importante non dimenticare che l'ascolto e l'attenzione per come il senso di un'esperienza si costruisce in situazione è necessaria a una pratica politica che voglia cambiare le cose con cura. Da questo punto di vista, come qualsiasi operatore riflessivo, così le categorie di “lavoro di cura” e di “forze di riproduzione” genereranno cambiamento nella misura in cui sapranno articolarsi all'esperienza delle persone, senza pretesa di esaurirne il senso.

²⁴ L. BOLTANSKI, *Pragmatique de la valeur et structures de la marchandise*, «Annales», 72 /3 (2017), pp.607-629, p.626.

²⁵ P. PIGNARRE e I. STENGERS, *La sorcellerie capitaliste*, cit., p. 20

²⁶ L. PELLIZZONI, *Lavoro-Natura-Valore: come sciogliere il nodo gordiano?*, «Etica & Politica», XXI/1 (2019), pp. 203-9, p.207. *Prefiguration, subtraction and emancipation*, «Social Movement Studies» (2020), DOI: 10.1080/14742837.2020.1752169.

²⁷ L. PELLIZZONI, *Lavoro-Natura-Valore: come sciogliere il nodo gordiano?*, «Etica & Politica», XXI/1 (2019), pp. 203-209, p.207.

²⁸ M. BREVIGLIERI, *L'espace habité que réclame l'assurance intime de pouvoir*, «Études Ricoeuriennes», 3/1 (2012), pp. 34-52.

²⁹ N. CAPONE, *Ecodomia del comune*, «Quadranti – Rivista Internazionale di Filosofia Contemporanea», VI/2, (2018), pp. 146-158.

Mackda Ghebremariam Tesfàù

LA CURA DI SÉ È CURA DELL'ALTRO:
IL FEMMINISMO NERO TRA SELF-CARE E GUARIGIONE

Vivere in una società razzista/sessista che, dalla schiavitù in poi, ha perpetuato la convinzione che il ruolo primario delle donne nere fosse quello delle serve, ha fatto sì che, logicamente, molte interiorizzassero l'assunto che noi e il nostro corpo non abbiamo bisogno di cure, né da noi stesse né dagli altri. Questo presupposto è continuamente rinforzato nella nostra vita quotidiana. La cura del sé inizia con la nostra capacità di curare teneramente e amorevolmente il corpo. Noi donne nere troppo spesso trascuriamo i nostri corpi.

bell hooks¹

Nel 2016 Angela Davis venne in Italia a tenere alcune lezioni magistrali, ospite tra gli altri atenei dell'Università di Bologna. Durante il suo discorso parlò di meditazione, di cibo e di benessere psico-fisico. Intuivo che la cornice di senso fosse quella di una cura di sé, ma non ne conoscevo la genealogia. Mi trovavo quindi a leggere il significato di quanto detto dall'autrice in un quadro universalizzante, come un generico appello a ricucire lo iato tra individuo e collettività, tra il prendersi cura di sé e delle altre persone. Approfondendo il ricco mondo del femminismo Nero scoprii nel tempo che ciò che la teorica ed attivista femminista intendeva non si esauriva in una prospettiva di conciliazione, ma affondava le sue radici nel lavoro di pensatrici Nere radicali che da tempo avevano messo a fuoco il tema della cura di sé nelle (e per le) minoranze.

Quando Davis parla di cibo muove da un dato che vede la popolazione afroamericana tra le più colpite da forme patologiche di obesità e problemi di salute legati ad un'alimentazione scorretta, come il

¹ B. HOOKS, *Sister of the Yam: Black Women and Self-recovery* (1994), Routledge, New York 2015, p. 101 (trad. mia).

diabete e le patologie cardiovascolari. La ragione di ciò è da ritrovarsi nella sproporzione tra l'accessibilità e il costo del cibo sano e nutriente – quello “buono”, magari biologico, dei ricchi – e il cibo spazzatura – quello industriale, ad alto contenuto di zuccheri, dei poveri. L'intersecarsi della linea del colore con quella di classe ha così l'effetto di rendere esplicito come anche l'alimentazione divenga per i gruppi marginalizzati uno spazio di conflitto. Per reazione, resistere alla svalutazione del corpo nero passa attraverso la scelta di alimentarsi correttamente. Quanto detto rispetto al cibo si può facilmente applicare a più domini. La “razza”, così come il genere, è un elemento di organizzazione, ed entrambi si riflettono integralmente nella struttura sociale che abitiamo. Proprio per questo, l'accento posto dalla studiosa sul benessere psico-fisico delle donne Nere è parte di un processo più ampio di decolonizzazione del sé dalla violenza regolatrice del suprematismo bianco e dell'etero-patriarcato. Questo volgere il concetto di cura verso il sé è centrale nella riflessione afroamericana e dei margini. Non pertiene infatti solo il femminismo Nero, ma si ritrova anche in pensatrici di frontiera come Gloria Anzaldúa.²

La riflessione sulla conservazione e cura di sé negli ambienti dell'attivismo, della militanza e del lavoro sociale è cruciale nel femminismo Nero ed è legata alla grande partecipazione al movimento di donne impegnate come *community organizers*. Queste donne sono particolarmente esposte e consapevoli rispetto alle conseguenze del razzismo strutturale e quotidiano, perché ne assumono quotidianamente il peso in quanto *care-takers* della comunità.³ La centralità della cura di sé è

² Mi riferisco qui in particolare a G. ANZALDÚA, *La Prieta*, in *This Bridge Called My Back. Writings by Radical Women of Color*, G. Anzaldúa e C. Moraga (cur.), Kitchen Table: Women of Color Press, New York 1983, dove l'autrice – che si definisce una lesbica femminista terzomondista con tendenze marxiste e mistiche (p. 205) – tratteggia le diverse forme possibili del porsi in alleanza. Nel farlo insiste sulla necessità, per le attiviste “di colore”, di tenere in considerazione il proprio benessere nel momento in cui è chiesto loro di instaurare relazioni di alleanza con donne bianche. Secondo Anzaldúa le attiviste non sono tenute a prestarsi sempre incondizionatamente, configurandosi come ponti, ma possono scegliere di tutelarsi, di essere isole, e lavorare solo con comunità razzializzate, o di essere ponti levatoi, capaci di scegliere se e quando lasciarsi attraversare, o addirittura strisce di sabbia, che compagno e scompaiono.

³ S. NAYAK, *For Women of Colour in Social Work: Black Feminist Self-Care Practice Based on Audre Lorde's Radical Pioneering Principles*, «Critical and Radical Social Work» 8/3 (2020), pp. 405–421.

dunque assunta e condivisa anche all'interno del Black Lives Matter, che dal 2013 si batte contro la violenza razzista anti-nera negli Stati Uniti – e che ha visto un'esplosione globale a seguito dell'omicidio di George Floyd nel 2020. Ancora nel 2018, Alicia Garza, una delle fondatrici del movimento, durante un incontro tenutosi in occasione del festival AfroPunk,⁴ ha ribadito la necessità di praticare una cura di sé radicale. Parlando degli inizi della sua militanza, alla fine degli anni '90, racconta di come la cura di sé non trovasse spazio all'interno del movimento Nero. Secondo l'attivista però, nel tempo c'è stata una presa di coscienza di essere «here for the long haul»,⁵ di essere nella lotta «a lungo termine», e questo ha portato a integrare pratiche di cura individuale e collettiva nel movimento.

I diversi femminismi hanno ampiamente dimostrato come una riflessione critica sul tema della cura sia imprescindibile al fine di una trasformazione delle categorie sulle quali si articola la realtà – i ruoli di genere e la classe, così come la direzione dell'azione politica e sociale stessa. Esistono tuttavia specificità rispetto ai modi in cui il tema della cura è stato declinato. Tali differenze derivano in larga parte dai diversi posizionamenti delle soggettività che le hanno prodotte, soggettività che si sono mobilitate, sia in termini produzione teorica che di pratiche politiche, a partire dalle condizioni concrete che ne determinavano le esistenze. Non è un caso, ad esempio, che la cura e l'amore di sé (*self-care/self-love*), la resilienza (*resilience*) o la guarigione (*self-recovery/healing*) siano state particolarmente indagate all'interno del femminismo Nero. Le riflessioni delle femministe Nere sono incardinate nelle esperienze della corporeità Nera: questo riferimento esplicito alla vita vissuta dalle donne Nere fa sì che all'interno di questo femminismo non vi sia alcuna pretesa universalizzante – tipica invece di un certo femminismo bianco – e che al contrario siano sviluppate prospettive autonome rispetto alle costruzioni di quest'ultimo.

⁴ AfroPunk è un festival diffuso in cinque diverse città particolarmente rilevante per la comunità Black (si veda: <https://afropunk.com>).

⁵ L'intervista ad Alicia Garza è disponibile su: <https://www.youtube.com/watch?v=NQ7FGkfPwyE>.

1. *La cura dell'altro*

All'interno del femminismo bianco il tema della cura è stato largamente dibattuto, dando origine a prospettive plurime, dall'analisi di ciò che è stata definita un'"etica della cura"⁶ dove la cura diviene l'orizzonte entro il quale riarticolare le prospettive morali che dovrebbero informare le pratiche relazionali e quindi politiche – alle lotte per la rivendicazione di un salario per il lavoro domestico.⁷ Queste ultime trovano senso all'interno della cornice del femminismo materialista, e hanno al centro della propria critica quel destino di assoggettamento e sfruttamento di genere radicato nell'articolazione capitalistico-patriarcale del nucleo familiare.

La storia delle donne bianche è una storia di "addomesticamento" allo spazio privato – inteso come il processo che all'emergere di una configurazione capitalistica dei rapporti sociali ha segregato la donna e il lavoro riproduttivo alla dimensione della casa, estromettendo entrambi dalla sfera economica.⁸ Questa prospettiva è madre e figlia di una stagione di lotte che, a partire almeno dagli anni '70, rivendicavano un diritto al salario per il lavoro domestico. Per contro, un certo femminismo di matrice liberale ha premuto affinché si realizzassero le precondizioni – socio/politico/legislative – per un ingresso nel mondo del lavoro produttivo. In entrambe le configurazioni, la casa e la famiglia sono spazi apertamente conflittuali e di lotta. Conseguentemente, molte delle battaglie del femminismo bianco si sviluppano storicamente in una tensione tra il riconoscimento dello spazio di riproduzione come lavoro e la fuoriuscita dallo spazio domestico nella direzione di un accesso al mercato del lavoro più ampio.

In questo senso, l'esperienza delle donne Afroamericane diverge totalmente da quella delle donne bianche. Le donne appartenenti alla diaspora Nera infatti hanno sempre lavorato (anche) al di fuori del nucleo domestico. Sin dai tempi della schiavitù negli Stati Uniti, le donne Nere hanno svolto ruoli centrali all'interno dell'economia di piantagione. In questo spazio erano divise, a discrezione dello schia-

⁶ J.C. TRONTO, *Moral Boundaries: A Political Argument for an Ethic of Care*, Routledge, New York 1993; tr. it. N. Riva, Diabasis, Reggio Emilia 2006.

⁷ M. DALLA COSTA e G.F. DALLA COSTA (cur.) *Donne, sviluppo e lavoro di riproduzione: questioni delle lotte e dei movimenti*. Vol. 271, FrancoAngeli, Milano 1996.

⁸ S. FEDERICI, *Caliban and the Witch. Women, the Body and Primitive Accumulation*, Autonomedia, Brooklyn 2004; tr. it. L. Vicinelli, Mimesis, Milano 2015.

vista, tra il lavoro nei campi e quello all'interno della casa padronale. Una volta terminata la schiavitù le donne Nere si ritrovarono ugualmente a svolgere servizio all'interno delle case dei bianchi, varcando quotidianamente spazi segregati, lasciando la propria comunità al mattino per tornarvi alla sera dopo una giornata passata a prendersi cura della famiglia di altre.

Nel sistema della piantagione non era permesso agli schiavi di creare una famiglia, e il legame che si instaurava tra gli schiavi veniva celebrato attraverso riti cifrati, come il salto della scopa.⁹ Generare e mantenere, seppur nel segreto, tali legami, era un'espressione di resistenza ai processi di deumanizzazione. Amare e creare una famiglia significava però anche essere costrette a «vedere il proprio compagno picchiato», «i propri figli venduti», «le proprie figlie stuprate».¹⁰ Volere bene esponeva dunque al rischio di una sofferenza ancora maggiore, come testimonia tra le altre Toni Morrison nel suo capolavoro *Beloved* (1987).¹¹ Secondo bell hooks, la mancanza di certi “copioni” dell'amore nella comunità Nera ha origine proprio in questo contesto.¹² Come sottolinea anche Marie Moïse in un recente contributo,¹³ per le donne Nere la casa e la famiglia sono spazi di resistenza, all'interno dei quali sono certamente chiamate a difendersi dal patriarcato nero – che affrontano perlopiù attraverso relazioni di sorellanza¹⁴ – ma in cui allo stesso tempo sono protette dal razzismo bianco. La possibilità di curare la propria casa e la propria famiglia è vista come qualcosa di desiderabile, come un privilegio, il risultato di un'emancipazione rispetto ai rapporti di dominazione – razziali e di classe, di fatto indistinguibili l'uno dall'altro – che le vorrebbero altrove, a servizio di donne e uomini bianchi. Questa cura naturalmente non è cura di uno spazio o un rapporto privato, perché la relazione di conflitto e resistenza che il nucleo domestico nero intrattiene con quello bianco e con la società allargata fa sì che tale spazio sia già da sempre politico. Si tratta dunque di una resistenza collettiva e comunitaria.

⁹ T.D. PARRY, *Married in Slavery Time: Jumping the Broom in Atlantic Perspective*, «The Journal of Southern History» 81/2 (2015), pp. 273-312.

¹⁰ B. HOOKS, *Sister of the Yam*, cit., p. 143.

¹¹ T. MORRISON, *Beloved*, Alfred A. Knopf, New York 1987; tr. it. G. Natale, Frassinelli, Milano 2009.

¹² B. HOOKS, *Sister of the Yam*, cit., p. 143

¹³ M. MOÏSE, *Il femminismo Nero*, in *Introduzione ai femminismi*, A. CURCIO (cur.), DeriveApprodi, Roma 2019, p. 35.

¹⁴ *Ibidem*.

Riconoscere questa dimensione non significa occultare l'evidenza che all'interno del nucleo nero il razzismo, e con esso le gerarchie di potere e la violenza che lo caratterizzano, sia stato interiorizzato e riproposto,¹⁵ venendo a costituirne il «pane quotidiano».¹⁶ Tuttavia, è corretto pensare allo spazio domestico nero come un luogo dedito alla sopravvivenza di persone altrimenti assoggettate a un sistema che si basava – e si basa – sulla messa a valore di una loro morte prematura.¹⁷ Lottare per la famiglia Nera vuol dire dunque anche lottare contro il razzismo, e questo getta una luce totalmente diversa sul senso della riproduzione *di* e *in* questo spazio.

La critica alla famiglia e al ruolo riproduttivo è stato uno dei punti cardine della riflessione del femminismo bianco. Il fatto che tale critica non sia stata inquadrata all'interno di un processo di emancipazione della donna bianca perlopiù borghese rivela l'incapacità del femminismo bianco di riconoscere la propria parzialità e l'intersezione di assi di oppressione e privilegio. Questa tensione riverbera, se non addirittura si traduce oggi nella realtà materiale della *global care chain*.¹⁸ Il rifiuto del lavoro di cura delle donne del «primo mondo» non ha determinato l'estinzione della necessità della cura, ma ha semplicemente demandato tale funzione ad altri «generi» di donne – impossibile non leggere, in questo processo, l'eco del famoso *Ain't I a woman* di Sojourner Truth. E di fatto le donne Nere, come le donne migranti razzializzate, non erano e non sono donne come le bianche: il loro è un destino di lavoro coatto, storicamente non differente da

¹⁵ B. HOOKS, *Sister of the Yam*, cit., p. 143.

¹⁶ A. LORDE, *Zami, Sister Outsider, Undersong*, Quality Paperback Book Club, New York 1993, p. 152.

¹⁷ Mi riferisco qui alla definizione di razzismo proposta da Gilmore: R. GILMORE, *Race and Globalization*, in P.J. Taylor, M.J. Watts, R.J. Johnston (cur.), *Geographies of Global Change: Remapping the World*, Blackwell Publishing, Oxford 2002, secondo la quale «il razzismo è precisamente la produzione e lo sfruttamento, sancito dallo Stato e/o informale, di una vulnerabilità a morte prematura differenziata, in geografie politiche distinte ma densamente interconnesse» (traduzione dell'autrice). Secondo Gilmore dunque il razzismo sfrutterebbe il corpo razzializzato estraendone valore a costo di una morte prematura. Questa definizione trova ulteriore senso nell'articolazione del concetto di «necropolitica» proposto dal filosofo Mbembe: A. MBEMBE, *Necropolitics*, Duke University Press, Durham 2019.

¹⁸ A.R. HOCHSCHILD, *Global Care Chains and Emotional Surplus Value*, in W. Hutton, A. Giddens (cur.), *On The Edge: Living with Global Capitalism*, Jonathan Cape, London 2000.

quello destinato agli uomini Neri. Perché ciò accadesse è stato necessario negare la "femminilità" delle donne Nere, di fatto equiparate agli uomini, o meglio egualmente sfruttate, tanto nell'economia di piantagione quanto nel mondo segregato di Jim Crow e delle leggi razziali.

Dovendo riassumere dunque la sostanziale differenza tra questi due prospettive, dovremmo dire che per il femminismo bianco la riproduzione è fondamentalmente sfruttamento e assoggettamento, mentre per il femminismo nero la riproduzione è anzitutto sopravvivenza e soggettivazione. E tuttavia, da questa lotta per la salvaguardia della propria comunità, di cui il nucleo familiare è prima espressione, la donna Nera ne emerge esausta, consumata dal triplice ruolo che la vede lavoratrice al di fuori della casa, all'interno della casa e a tutela della collettività. Chi ha cura di chi ha cura?

2. La cura di sé: guarire ferite intersezionali

Quando si parla di femminismo Nero e cura di sé si è immediatamente portati a riflettere sulle note parole di Audre Lorde: «caring for myself is not self-indulgence, it is self-preservation, and that is an act of political warfare». ¹⁹ Lorde si riferisce qui al cancro che l'ha colpita e costretta a confrontarsi con il razzismo insito nel sistema sanitario statunitense. La cura di sé, secondo l'autrice, è un atto di guerriglia in una società che prospera sulla svalutazione dei corpi Neri. È per questo che, come detto riguardo la casa e la cura della famiglia, avere cura di sé è un gesto sovversivo per la comunità Nera.

Lorde aggiunge: «siamo donne nere, nate in una società in cui è radicato il disgusto e disprezzo per tutto ciò che è nero e donna. Siamo forti e resistenti. Siamo anche profondamente ferite». ²⁰ Crescere «metabolizzando l'odio come un pane quotidiano» a causa del proprio genere, della propria nerezza, del proprio aspetto, a causa della propria «stessa esistenza», significa essere esposte a ferite: ²¹ ciò vuol dire sviluppare «rabbia» e «crudeltà» come «prodotti collaterali». Questi *by-products* rischiano di inquinare ogni altra emozione e interazione

¹⁹ «Avere cura di me stessa non è autoindulgenza, è autoconservazione, ed è un atto di guerriglia politica» (traduzione dell'autrice), in: A. LORDE, *Zami, Sister Outsider, Undersong*, Quality Paperback Book Club, New York 1993, p. 205.

²⁰ *Ivi*, p. 151 (trad. mia).

²¹ *Ivi*, p. 152.

umana, allontanando le donne Nere da quella tenerezza (*tenderness*) che è loro propria e che si ritrova nelle storie di sorellanza e guarigione che le vedono protagoniste.²²

Di fatto alle donne Nere è stato insegnato ad avere compassione per chiunque eccetto che per sé stesse. A loro è stata affidata la cura dei bianchi e dei Neri, dei “figli, dei padri, dei fratelli, dei mariti”. Lorde evoca il tropo della donna Nera chiamata a perdonare e condurre a retta via l’uomo Nero che ha smarrito la strada. Il “muto testamento” di questo *ethos* sono le figlie ferite, le sorelle picchiate, le donne traumatizzate che costituiscono la comunità Nera.

Se negli anni in cui Lorde e hooks scrivono certe idee non hanno ancora particolare seguito, oggi la stessa comunità psicologica non può esimersi dall’ammettere che esiste una specificità nel *racial grief* – nel dolore e disagio psicologici esperiti per ragioni razziali – e che le comunità razzializzate non solo portano il peso di traumi transgenerazionali, ma sono anche sottoposte costantemente a processi di ritraumatizzazione.²³ Le pratiche di cura di sé nel femminismo Nero servono esattamente a capire come e perché il razzismo produce *racial grief* e fungono da fondamento per un lavoro di attivismo politico terapeutico antirazzista e anticoloniale.²⁴ Con le parole di Nayak:

Il lavoro di Lorde mostra inequivocabilmente che i modelli apolitici di *self-care*, di guarigione, recupero, riparazione e resilienza, sono tristemente inadeguati ad affrontare il trauma e la perdita prodotti dal razzismo intersezionale, perché “in un sistema di potere patriarcale, in cui il privilegio della pelle bianca è un pilastro fondamentale, le trappole usate per neutralizzare le donne nere e le donne bianche non sono le stesse”.²⁵

²² *Ibidem*.

²³ D. WOODLY, *Black Feminist Visions and the Politics of Healing in the Movement for Black Lives*, in A.G. Altinay, M.J. Contreras, M. Hirsch, J. Howard, B. Karaca, A. Solomon, (cur.), *Women Mobilizing Memory*, Columbia University Press, New York 2019, pp. 219-237.

²⁴ S. NAYAK, *Occupation of Black Women’s Racial Grief, Fragmentation and Linkages: Re-reading the Combahee River Collective Black Feminist Statement*, «Psychological Studies Journal» 64 (2019), pp. 352-364.

²⁵ S. NAYAK, *For Women of Colour in Social Work*, cit., p. 411 (trad. mia).

Nayak, riprendendo Lorde, insiste sul fatto che i modelli di *self-care* e *healing*²⁶ debbano avere una natura politica affinché siano utili ad affrontare il trauma prodotto dal razzismo intersezionale. L'autrice pone inoltre l'accento su un estratto di *Age, Race, Class, and Sex: Women Redefining Difference*, in cui Lorde sottolinea che i metodi attraverso cui è stato portato avanti l'assoggettamento delle donne Nere non coincidono con quelli che sono stati utilizzati per "neutralizzare" le donne bianche. Oppressioni intersezionali producono ferite intersezionali: ciò implica che la via della liberazione differisca a seconda delle assi che si trovano ad intersecarsi sui corpi in questione. La guarigione della donna Nera si avvale di strumenti peculiari, che devono essere pensati a partire dal riconoscimento tanto di una storicità quanto di una quotidianità incarnata.

Un esempio di questa differenza è il mito della *strong black woman*. Mentre per lungo tempo la femminilità bianca è stata ritratta come delicata e bisognosa di accudimento, la femminilità Nera è stata rappresentata come forte, fisicamente e caratterialmente, virile ed evirante.²⁷ In questo senso, se per le donne bianche rivendicare la propria forza e autonomia vuol dire discostarsi dalla narrazione nella quale sono state costrette, per le donne Nere lo è rivendicare (anche) la propria fragilità, il bisogno di cura e accudimento.

²⁶ Sebbene il concetto di *healing* sia da sempre insito nella riflessione delle femministe Nere, in tempi più recenti vediamo articolarsi in maniera più netta un pensiero della guarigione oltre la *self-preservation* K.D. SCOTT, *Black Feminist Reflections on Activism: Repurposing Strength for Self-Care, Sustainability, and Survival*, «Departures in Critical Qualitative Research», 5/3 (2016), pp. 126-132; J.L. RICHARDSON, *Healing Circles as Black Feminist Pedagogical Interventions*, in O.N. Perlow, D.I. Wheeler, S.L. Bethea, B.M. Scott (cur.), *Black Women's Liberatory Pedagogies: Resistance, Transformation, and Healing Within and Beyond the Academy*, Palgrave MacMillan, Cham 2018, pp. 281-294. Questo spostamento è da intendersi come una radicalizzazione dell'istanza di cura all'interno della teorizzazione e dell'attivismo femminista Nero, trasformazione che dialoga a sua volta con il tema mai evaso delle *reparation*, come si evince anche dalla citazione.

²⁷ Mi riferisco qui al mito del matriarcato nero, secondo il quale la degenerazione della comunità sarebbe dovuta alla struttura familiare Nera, nella quale l'ordine naturale – il patriarcato – veniva sovvertito. Particolarmente rilevante per la diffusione di questa lettura fallace della questione fu il cosiddetto Moynihan Report – D.P. MOYNIHAN, *The Negro Family: The Case for National Action* (1965), Cosimo Reports, New York 2019 – nel quale il sociologo sosteneva che la ragione della povertà di questo gruppo fosse causata dall'evirazione dell'uomo Nero, al quale non era riconosciuta autorità all'interno del nucleo matriarcale.

Un altro esempio calzante è quello dell'imposizione di canoni estetici, e con essi di pratiche a cui le donne debbono sottostare per poter rientrare. Essere belle corrisponde ad avere un potere, una forma di capitale, e storicamente a poter ambire ad un matrimonio più conveniente. Le donne bianche di quasi ogni ceto, con le dovute differenze, sono state costrette nel tempo a sottostare a rituali di bellezza "coatti": perfino gli abiti che indossavano erano spesso espressione di forme di contenimento, sottomissione e violenza. Il rifiuto di aderire a queste pratiche è dunque un principio di ribellione per le donne bianche. Le donne Nere, al contrario, sono state sistematicamente escluse dal "mercato della bellezza". Anche quando inequivocabilmente attraenti, non venivano identificate come potenziali mogli, non potevano trasformare la loro bellezza in capitale.²⁸ Ne consegue che la cura del proprio aspetto abbia due accezioni completamente diverse per le donne bianche e le donne Nere. Se per le donne bianche può significare accettare il controllo patriarcale sul loro corpo, per le donne Nere diviene un modo per sovvertire questo ordine e affermare la propria bellezza negata.

In *Sister of the Yam: Black Woman and Self-recovery* del 1994 bell hooks interpreta ed espande quanto elaborato da Lorde in *Sister Outsider* e in *A Burst of Light*. *Sister of the Yam* si configura come un testo di auto-aiuto indirizzato a donne Nere. Nel testo un'analisi accurata delle manifestazioni quotidiane del razzismo intersezionale viene accompagnata da una rilettura delle pratiche di cura atte a contrastarlo. Rimanendo nel campo dei *beauty standards*, hooks parla della questione dei capelli. I capelli sono un elemento centrale nei processi di razzializzazione.²⁹ Le donne Nere si sono sottoposte per lungo tempo a processi di stiratura chimica, a pieghe e altre forme di manipolazione del capello al fine di poter avere i capelli lisci, considerati più belli come tutto

²⁸ Basti pensare alla figura della Jezebel, analizzata tra le altre da Patricia Hills Collins: P. HILL COLLINS, *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment*, Routledge, London 2002. La Jezebel rappresenta la bellezza ferina e animale della donna Nera. Per giustificare il fatto che gli uomini bianchi fossero attratti dalle donne Nere c'è stato bisogno di costruire un mito attorno ad un'insaziabilità sessuale irresistibile di queste ultime. Lo stereotipo, che ha funto da alibi per giustificare gli stupri interrazziali sistematici, dimostra l'indisponibilità della società bianca a riconoscere il corpo Nero come meritevole di amore e affetto.

²⁹ G. KILOMBA, *Plantation Memories: Episodes of Everyday Racism*, Unrast-Verlag, Monaco 2008; tr. it. M. Moïse e M. Ghebremariam Tesfàù, Capovolte, Alessandria 2021.

ciò che è bianco. Per hooks però non si tratta solo un fatto estetico. I capelli afro necessitano di tempo e cura per un corretto mantenimento, e le donne Nere si sono sempre trovate in difetto di entrambi. Avere i capelli lisci era dunque anche un fatto di “comodità” – o meglio la conferma di non aver tempo per il sé. La risposta guaritrice è già da sempre però insita nelle pratiche di riproduzione della comunità Nera, nelle giornate passate a pettinare e acconciare i capelli tra madri, figlie e sorelle. Per hooks «è un segno di autostima e cura di sé per le donne nere scegliere di indossare acconciature naturali, in una società che nega la nostra bellezza».³⁰ Il contatto fisico, la “carezza amorevole” sono per bell hooks tra le risposte che la comunità Nera deve attivare. E questo è tanto più importante nella misura in cui la “vergogna” instillata nei corpi Neri impedisce loro di esprimere questa cura.

È evidente come il rapporto con il corpo sia centrale nell’articolazione della cura di sé. Di fatto il corpo Nero è stato per lungo tempo assimilato ad un mezzo di produzione, e in quanto tale posseduto da altri soggetti e valorizzato solo in funzione della sua resistenza e funzionalità. Riprendere possesso del proprio corpo, riscoprendone la bellezza attraverso il contatto amorevole, è parte di quel processo di guarigione e di riparazione del trauma che sottostà al paradigma della cura di sé.

3. *Un fatto di posizionamento*

Sebbene la pandemia abbia esasperato l’appello alla cura di sé, è innegabile che la fortuna di questo concetto preceda la condizione legata al Covid 19. Di fatto, in un contesto neoliberale in cui le forme di *welfare* vengono a mancare, demandare la cura all’individuo risponde all’esigenza di sollevare la collettività da tale responsabilità.³¹ Contemporaneamente, la narrazione della cura di sé è particolarmente adatta a legittimare un certo tipo di consumo, incentivato soprattutto nel target femminile: come non pensare al famoso slogan di *L’Oreal* “Perché io valgo”? È necessario perciò insistere sulla differenza che caratterizza la *self-care* nell’esperienza delle donne afroamericane rispetto al mondo bianco, come fa Alicia Garza nell’intervista sopracitata.

³⁰ B. HOOKS, *Sister of the Yam*, cit., p. 100 (trad. mia).

³¹ L. WARD, *Caring for Ourselves? Self-Care and Neoliberalism*, in M. Barnes, T. Brannely (cur.), *Ethics of Care: Critical Advances in International Perspective*, Policy Press, Bristol 2015, pp. 45-56.

La cura di sé nel femminismo Nero è un fatto collettivo, perché il corpo Nero è un corpo politico. Ed è proprio per questo che Lorde, pur consapevole del fatto che il messaggio della *self-care* possa essere appropriato in maniera illegittima – «indipendentemente dagli usi illegittimi che ne fanno i media bianchi»³² – esorta le donne Nere ad avere cura e compassione verso loro stesse. Secondo l'autrice questa ricerca della valorizzazione del sé e del *self-love* è tutt'altro che un invito ad un narcisismo solipsista, perché quest'ultimo proviene da un luogo diverso, un luogo di odio: «il narcisismo non nasce dall'amore di sé ma dall'odio di sé».³³ L'accento posto da Lorde e da hooks (e dalle femministe Nere in generale) sul ruolo della sorellanza nei circoli di cura testimonia della natura interpersonale della *self-care*. È nel rispecchiarsi delle ferite comuni che emerge la politicità dell'atto sul sé. Ne consegue che le pratiche di cura messe in campo dalle donne Nere – che si tratti di farsi le unghie e i capelli come di prendersi il tempo di fare terapia – hanno un significato diverso anche quando coincidono con le pratiche portate avanti da soggettività egemoniche.

La cultura afroamericana – la sua musica, la sua estetica, la sua teoria critica – è da sempre oggetto di sussunzione da parte del mercato capitalista e della maggioranza bianca, non solo statunitense. Questo accade anche per il messaggio sulla cura di sé. Eppure, è particolarmente evidente perché esso cambi di segno al mutare del posizionamento del soggetto che se ne fa portavoce. Ciò non significa che la cura di sé sia resistente o rivoluzionaria unicamente se portata avanti da donne Nere. Ci sono numerose testimonianze di pratiche collettive di cura del sé tra gruppi marginalizzati, nella comunità lgbtqia+, tra le persone con disabilità,³⁴ nelle realtà di resistenza indigena, tra le stesse femministe bianche. Significa però che al netto dell'esperienza di un trauma condiviso – sia esso la memoria della schiavitù o la razzializzazione quotidiana, l'esclusione strutturale o la violenza trans-omofoba – la relazione tra il corpo del singolo e il corpo collettivo muta, e con essa muta il senso della cura di sé. E, prendendo a prestito le parole di Michaeli per ribaltarne il verso, senza un corpo collettivo e politico la cura di sé diventa una trappola neoliberale.³⁵

³² A. LORDE, *Zami, Sister Outsider, Undersong*, cit., p. 62 (trad. mia).

³³ *Ibidem* (trad. mia).

³⁴ I. MICHAELI, *Self-Care: an Act of Political Warfare or a Neoliberal Trap?*, «Development», 60/1 (2017), pp. 50-56.

³⁵ *Ibidem*.

Françoise Vergès

(in dialogo con Maddalena Fragnito,
Miriam Tola e Marianna Fernandes)

PERDERSI NELLA FORESTA *

* Il testo che segue è stato composto a partire da un incontro avvenuto con Françoise Vergès nel maggio 2021, poi trascritto, rivisto e condensato in forma di dialogo.

**Che cosa
intendiamo
quando parliamo
di cura?**

La definizione della cura come terreno di lotta politica va chiarita. È un terreno dinamico. Di recente, la cura è diventata un'industria del sé borghese mentre sempre più persone vengono private di accesso alle cure. Che cos'è la cura? Forse, per definirla, dobbiamo cominciare dal dire che il sistema in cui viviamo è basato sull'indifferenza? E contro l'ideale dell'individuo autonomo, riconoscere che l'interdipendenza è necessaria a sopravvivere, che ogni neonato ha bisogno di cura per stare al mondo, di essere tenuto in braccio, nutrito, amato, trasportato, osservato.

Offrire un bicchiere d'acqua a una persona migrante, cucinare, dare un tetto alle donne rifugiate: si tratta di cura? Allora la cura consiste nella lotta contro un sistema di sfruttamento e logoramento, nel rifiuto di uno stato di guerra permanente dichiarato da secoli alle persone nere e di colore, soprattutto alle donne?

Dobbiamo fare i conti con la capacità del capitalismo di catturare tutto, perfino le pratiche radicali e le critiche. L'economia e l'ideologia dominante hanno catturato il concetto di cura in una forma di self-help, che include lo yoga e la meditazione, senza che si mettano in questione le cause dello stress e dell'ansia. Secondo questa ideologia, stare bene dipende dagli individui, la cura non è un bene pubblico, un tema di discussione collettiva. La "buona vita" delle donne borghesi che hanno accesso alle pratiche di self-help grava sui corpi logorati di donne nere e di colore. Sono loro a rendere possibile il mondo del self-help individualista, a produrre i tappetini da yoga, a pulire gli spazi di meditazione, a raccogliere nei campi la verdura biologica e occuparsi dei bambini. Questo non significa che la cura del sé non sia importante, al contrario! Ma poiché la cura è un concetto scivoloso è necessario interrogarla.

Che cosa significa prendersi cura? Come si fa a prestare attenzione alle persone rese vulnerabili dallo stato e dalle istituzioni, e al tempo stesso lottare per far crollare il sistema capitalista? Prendersi cura consiste, ad esempio, nel creare nascondigli e rifugi per chi viene molestato dalla polizia, posti dove prendere fiato, dove il corpo e la mente possono recuperare dalla fatica generata dal razzismo e dai processi di estrazione capitalista, dove ritrovare la forza per andare avanti e lottare.

Resistere può rendere esausti. Certo, è un tipo particolare di fatica perché si sperimenta anche gioia nelle lotte, ma una dimensione importante dell'esaurimento deriva dal scontrarsi con gli ostacoli continui prodotti dal razzismo e dal sessismo. La strategia della divisione, la politica della rispettabilità, la fatica di vivere nel capitalismo possono rendere logoranti tutti gli sforzi per stare insieme, costruire collettivi, andare oltre il risentimento, la gelosia, l'invidia, le ferite psichiche, e per immaginare forme utopiche del vivere. Se prendersi cura coinvolge l'attenzione ai danni fisici e psichici provocati dal razzismo e dal sessismo, se include lavorare come femministe per decolonizzare noi stesse, allora perché no? Dobbiamo però chiarire di continuo per quale politica della cura stiamo lottando.

**Chi rimane
(in)visibile?**

Nella cosiddetta epoca dell'Antropocene la razza, il genere, il lavoro di pulizia e di cura sono connessi. Le donne, le persone povere e senza documenti puliscono aeroporti, centri commerciali, ospedali, università, hotels e uffici, tutti gli spazi necessari al funzionamento del mondo neoliberista. Queste persone esistono, non sono invisibili, ma la gente passa accanto a loro senza vederle, come se fossero parte dell'arredamento o dell'ambiente. Il lavoro di cura e di pulizia non possono essere separati: pulire significa prendersi cura e quando ti prendi cura finisci per fare le pulizie. Tuttavia, questa non è solo questione di invisibilità o di lavoro delle donne. Il punto è: che cosa siamo abituati a notare?

Il capitalismo produce rifiuti, non merci. Trasforma in spazzatura le persone, la terra e le risorse, estrae tutto quello che può da un luogo per poi spostarsi altrove e iniziare da capo, lasciandosi dietro la desolazione, corpi e vite devastate. Chi fa le pulizie manda avanti i luoghi del capitalismo, elimina la spazzatura capitalista. Le immagini del Sud globale spesso mostrano persone che vivono tra montagne di rifiuti, naturalizzando l'idea che «loro non raccolgono l'immondizia». Ma se il Nord globale *sembra* pulito è perché nasconde i rifiuti, li esporta al Sud. L'Occidente si pensa come "naturalmente" pulito. Esternalizzare i rifiuti, le sostanze malsane è l'essenza della civiltà occidentale e del colonialismo. Deriva da secoli di sfruttamento, dalla pratica razzializzata di distinguere tra sporco e pulito. Questa distinzione attraversa anche l'Occidente, si manifesta nella divisione tra parti degradate e parti decorose delle città.

Che cosa accadrebbe se l'Occidente imparasse a vivere con i suoi rifiuti senza esportarli al Sud? L'illusione di vivere in un mondo pulito crollerebbe. Pensare il lavoro di pulizia e di cura non è solo una questione che riguarda le donne e le condizioni di lavoro: è una questione politica che connette la critica al capitalismo e al patriarcato.

**Chi si cura
dell'ecologia?**

L'ecologia nel Nord globale ha ignorato la connessione tra il lavoro di pulizia e di cura e la dimensione di razza e genere nella gestione dei rifiuti. Ad esempio, gli approcci ecologisti nel femminismo bianco si sono concentrati sulla distruzione maschile della natura senza considerare il modello di produzione coloniale. Ma il colonialismo e il capitalismo sono regimi che si servono delle persone e delle risorse naturali, riducendole a spazzatura. Ancora, pensiamo ai Verdi che in Francia si sono battuti contro i pericoli del nucleare per i cittadini dell'Esagono ignorando le conseguenze dei test nucleari francesi in Algeria e Polinesia. Qualche anno fa ho letto le relazioni del congresso dei Verdi francesi. Non hanno speso una sola parola sulla relazione tra colonialismo e industria nucleare, sulle devastazioni causate dalla Francia su corpi e territori feriti.

Negli Stati Uniti, già negli anni Ottanta, le comunità nere denunciavano che i rifiuti tossici prodotti nelle città venivano riversati nei quartieri afro-americani e poveri. In Europa, invece, il link tra ingiustizie razziali e ambientali deve ancora emergere con forza. Direi che grazie al lavoro di Malcom Ferdinand sull'ecologia decoloniale e alle lotte in Polinesia, nelle Antille francesi e in Nuova Caledonia, la geografia bianca dell'inquinamento comincia a riconfigurarsi.¹

Persino quella che in Europa viene chiamata "crisi dei migranti" ha a che fare con la questione ambientale. Sappiamo che il mare Mediterraneo è molto inquinato ma è anche un immenso cimitero. Pensiamo che la plastica sia l'unico problema del Mediterraneo? Riusciamo a tracciare una connessione tra un mare di rifiuti e un mare di corpi annegati? Se le cose stanno cambiando è perché le lotte delle persone indigene, nere e razzializzate per riparare ecologie inquinate dal capitalismo razziale stanno aprendo nuovi immaginari.

¹ M. FERDINAND, *Une écologie décoloniale*, Seuil, Paris 2019.

**Come si
decolonizzano
le istituzioni
(artistiche)?**

Consideriamo per un momento il museo pubblico, un'invenzione e un pilastro della cultura Occidentale. Secondo Benedict Anderson, insieme alla stampa, il museo ha avuto un ruolo centrale nella costruzione degli stati-nazione europei.² Chiediamoci se valga la pena salvare qualcosa di questa istituzione.

Nel rispondere a questa domanda, ci confrontiamo con il problema di superare la costruzione coloniale della temporalità e della narrazione. Dobbiamo tener conto della relazione tra narrazione e oggetti e ripensare il ruolo di questi ultimi nella messa in scena della cultura. Come fare a restituire la complessità delle vite delle persone ridotte in schiavitù, delle persone colonizzate quando non ci sono oggetti che le ricordano? Possiamo farlo a partire dai frammenti, da brandelli di narrazioni che testimoniano ed evocano la loro vita.

Non può esserci emancipazione senza riflessione sull'arte e la cultura, senza trasformazione del campo narrativo. Per questo, come molte altre persone provenienti da paesi colonizzati, lavoro su questo tema da tempo. Le nostre lingue e la nostra cultura erano proibite a scuola, dunque sappiamo che si tratta di ambiti di emancipazione e resistenza anti-coloniale.

Tuttavia, decolonizzare non può essere solo un problema di rappresentazione. Anche se è importante, non basta introdurre diversità nelle collezioni artistiche, cambiare i testi, organizzare tavole rotonde sulla differenza, sulla storia dell'arte non europea. Il museo è una struttura economica e sociale con precise gerarchie di razza, genere e classe. Quando immaginiamo un museo decoloniale dobbiamo guardare alla struttura dell'istituzione prima di pensare al programma culturale. Significa pensare alle persone dei piani inferiori, quelle che si occupano delle pulizie, che lavorano come guide, guardie, segretarie. Dobbiamo riflettere sull'architettura e sulle gerarchie di genere e razza in essa iscritte. Prima poniamo domande su come, dove e in quali condizioni si lavora nelle istituzioni artistiche. Poi pensiamo alla rappresentazione.

² B. ANDERSON, *Imagined Communities*, Verso, London 1983; tr. it. M. Vignale, Manifestolibri, Roma 2009.

**Che cosa ci
tiene insieme?**

Tempo fa, nell'ambito de L'Atelier, un workshop con artista di colore che ho organizzato a Parigi tra il 2014 e il 2018, ho proposto di andare a camminare e pensare insieme in una foresta. Una vera foresta, non un parco. Siamo troppo abituatø all'idea che sedere intorno a un tavolo e parlare sia l'unica architettura possibile del pensiero e che sia indispensabile. Per alcuni versi lo è ma è anche il modo in cui si organizzano i corpi negli spazi delle scuole, dei parlamenti e degli incontri d'affari (anche se questo comincia a cambiare da quando le *business school* insegnano strategie partecipative).

Ho proposto di raggiungere una foresta perché è il luogo dove le streghe, i movimenti di guerriglia, le persone in fuga dalla schiavitù e le formazioni partigiane si ritrovavano per vivere, fare l'amore e combattere. La nostra camminata attraverso i boschi è diventata parte di una performance collettiva. Lo ricordo come un evento molto bello, pieno di serenità e di gioia. Abbiamo mangiato sotto una quercia maestosa e sotto quei rami abbiamo scritto un manifesto sull'immaginazione utopica.

Il giorno dopo siamo andati a rendere omaggio alle persone algerine annegate nelle acque della Senna dalla polizia francese il 17 ottobre del 1961. Abbiamo gettato dei fiori nel fiume e cantato. Trovarsi in quel luogo, ricordando le storie di persone a cui era stata tolta la vita ma la cui memoria continuava a essere tramandata, ha portato a galla esperienze traumatiche che alcunø hanno voluto condividere. È importante nutrire e incoraggiare modi molteplici di esprimere ricordi. Anche se alcuni non si esprimono a parole, la performance, l'arte, la letteratura e la poesia possono toccarci nel profondo.

Mi chiedo come sia possibile capire il mondo adottando uno stato di curiosità permanente, con umiltà e rispetto. Penso alla curiosità per interrogativi condivisi, non per eventi spettacolari: che cosa possiamo fare insieme? Che cosa ci tiene insieme? Perdersi nella foresta può diventare parte di un processo di condivisione? Apriamoci a questi momenti imprevisi e imprevedibili.

**Abbiamo
mai smesso
di prenderci
cura?**

No, non abbiamo mai smesso. Le persone hanno sempre dimostrato un'incredibile capacità di superare gli ostacoli. Correre in soccorso dopo i terremoti, le inondazioni e le pandemie. Dare rifugio alle persone migranti, fargli ricaricare il telefono, creare santuari clandestini, fabbricare documenti falsi... Questa politica della cura non è un'astrazione filosofica da accademici: consiste nel correre rischi, nel rifiuto di obbedire a leggi ingiuste, di rispettare norme inique, di avallare le disuguaglianze, il patriarcato e il razzismo.

Esiste da molto tempo un archivio vivente di pratiche di cura. I media le presentano come effimere ed eccezionali ma sono parte di una corrente sotterranea di resistenza, dello sforzo di preservare l'umanità in un regime di deumanizzazione. Le persone abbandonate dallo Stato, dai servizi pubblici, si mobilitano da sempre per riparare i danni del razzismo. Non si tratta di qualcosa di effimero ma della pratica di ri-umanizzare il mondo dal basso. Nell'usare questo termine non mi riferisco a gesti di carineria ma allo sforzo di smantellare un modello sociale che produce morte. Mi riferisco al senso di "ri-umanizzazione" nella tradizione radicale nera, in quella indigena, nel femminismo nero e nella tradizione operaia.

Lo Stato non ci offre protezione, le pratiche di cura dal basso possono farlo. Se non esistessero il mondo sarebbe più brutale e violento. Il processo di riparazione riguarda più la solidarietà dal basso che la riforma dello Stato, anche se la sinistra istituzionale si concentra su questo aspetto. I servizi pubblici sono il frutto di lotte sociali ma lo Stato, riproducendo il neoliberalismo e il razzismo, taglia la spesa pubblica, privatizza la cura e abbandona chi ha lottato per ottenerla.

Le pratiche di riparazione decoloniali e anti-razziste lottano contro la complicità dei governi con la privatizzazione. La solidarietà va insieme alla denuncia del fallimento delle istituzioni e con il divenire persone politicamente attive. Succede quando ci si chiede: perché dobbiamo scavare tra le rovine con le nostre mani quando si spendono miliardi per l'acquisto di armi? Se qualcuno rischia di annegare, non aspettiamo l'intervento dello Stato. Corriamo a portare soccorso e lottiamo contro le cause dell'annegamento. Quando facciamo entrambe le cose il mondo diventa meno orribile.

Le lotte sono incessanti: contro le disuguaglianze profonde, contro un capitalismo che prolifera attraverso lo sfruttamento e le spoliazioni. Dobbiamo sia organizzarci sia lottare contro le ingiustizie. Al momento è difficile immaginare uno Stato che non sia patriarcale, sessista, razzista, capitalista e a favore della guerra, ma è importante forzare lo Stato a rispettare le sue stesse leggi. Non esiste un unico modello di solidarietà, si tratta di sperimentare e imparare da chi è venuto prima di noi.

**Come insegnamo
e apprendiamo,
e come disimpariamo?**

Di quale pedagogia abbiamo bisogno per ri-educare i sensi? Per sentire, odorare, toccare e guardare? Quale educazione è decoloniale, anti-razzista e femminista? La pedagogia è un terreno di conflitto per ri-umanizzare il mondo. Non riguarda solo la qualità dell'insegnamento o le nozioni da imparare ma anche immaginare e tradurre in pratica il modo in cui diamo senso al mondo. Come impariamo a superare la paura, a insegnare ai bambini e alle bambine non bianche a essere orgogliose di sé stesse? Come si sviluppa un curriculum che depatriarcalizza, sfida la femminilità e la mascolinità normativa e non alimenta il disprezzo del lavoro manuale? Come si fa a conoscere gli alberi, le farfalle, i fiumi e le montagne senza ridurli a oggetti?

La curiosità è il primo principio della pedagogia che ri-umanizza. L'inquadramento formale nelle scuole uccide la curiosità, insegna a sedere in silenzio per ore e diventare ricettacoli di conoscenza che in molti casi non riguarda il mondo in cui viviamo. Mi preme sottolinearlo: sono gli esseri umani a dare forma al mondo sociale e naturale. Imparare come e perché le strutture di oppressione sono state normalizzate è un modo per cominciare a disfarle. Al centro delle pratiche di apprendimento e insegnamento dovrebbe esserci la messa in questione, il scomparire come si impara.

Ad esempio, il femminismo bianco non ha ancora decolonizzato le sue pratiche perché non ha seriamente messo in discussione la sua complicità con il razzismo e il colonialismo. Non è possibile ottenere l'emancipazione, un aspetto fondamentale per il femminismo occidentale, senza la decolonizzazione. Le femministe bianche pensano di essere sempre state dalla parte delle persone oppresse e si irritano quando qualcuno ricorda la loro complicità con il razzismo. Ma come si fa a pensare che secoli di colonialismo, razzismo e imperialismo non abbiano avuto un impatto sul femminismo europeo? In virtù di quale misterioso processo, le femministe bianche avrebbero preservato la loro innocenza rispetto alla normalizzazione dell'oppressione razziale? Come sarebbero sfuggite a quello che Aimé Césaire ha chiamato

«l'effetto boomerang della colonizzazione»,³ al fatto che una società ha creato leggi razziali nelle colonie e poi le ha viste tornare indietro e dare forma alle sue strutture sociali, alle mentalità, alle scienze e alle arti? Come ha fatto il razzismo a infiltrare il femminismo, rendendolo cieco rispetto ad alcune forme di oppressione? Questa cecità alimenta la sindrome del salvatore bianco, l'impulso a salvare le donne di colore. Inoltre, rinforza l'idea che solo le femministe occidentali sanno che cosa significa lottare per la liberazione delle donne. Qualcuno potrebbe dire che le cose non sono così uniformi ma insisto: sta alle femministe europee decolonizzare il femminismo occidentale. Devono disimparare quello che hanno appreso per poi imparare in modo nuovo. Le femministe di colore faranno un'altra cosa.

Tornando alla questione dell'educazione, la privatizzazione e l'istituzionalizzazione dell'apprendimento a distanza pongono dei limiti alla pedagogia decoloniale, alla libertà di insegnare e imparare. Il gesto decoloniale di disimparare per poi imparare in modo nuovo ha a che fare con la creazione di uno spazio dove le persone, fin da bambine, si aprono a una molteplicità di storie, miti e narrazioni, alla complessità meravigliosa dell'umanità e di un pianeta condiviso.

La curiosità apre possibilità di resistere e sollevarsi. Quando si coglie la propria esperienza come collettiva, plasmata dal sessismo, dal razzismo, dal colonialismo, dal capitalismo, è possibile capire che non si è solə, che il problema non riguarda le persone ma le strutture di oppressione. A quel punto, forse ci si interrogherà su come smontarle. Disimparare significa fare un salto di immaginazione soprattutto in un momento in cui il governo digitale dell'immaginazione è in espansione, quando gli algoritmi danno forma al rapporto con il mondo sensibile.

³ A. CÉSAIRE, *Discours sur le colonialisme*, Présence Africaine, Paris 1955; tr. it. L. Di Genio, ombre corte, Verona 2010, p. 53.

1. *In assemblaggio con la cura*

Il pensiero dell'assemblaggio viene facile alla comunità trans: infatti, la maggior parte di noi trova i miti eurocentrici della massima *agency*, dell'individualismo atomistico e dell'assoluta padronanza di sé qualcosa di difficile da digerire. Ci manca il privilegio di un "Io" semplice – e di certo la capacità di concretarsi in un simile "Io" è frutto di un privilegio. Il riconoscimento ci viene in forma di dono: anche se siamo noi a dire agli altri quali pronomi usare, quali nomi, come riferirsi a noi, ci troviamo completamente immersi in una serie di complicate riflessioni quando cerchiamo di intuire in che modo gli altri stanno *comprendendo* l'attribuzione di genere che ci fanno. In un'intervista del 2019, a seguito della pubblicazione del volume *Femmine* di Andrea Long Chu,¹ lei e McKenzie Wark si riferiscono proprio a questo:

MW: Quello che ho compreso leggendo è che il modo in cui tu pensi il genere è sempre nella modalità del dono da parte di un altro. Non è "mio". Dipendo dal dono dell'altro per averlo. Ma questo implica un'etica, giusto? Può essere, l'etica, un modo per mettere insieme queste due cose – linguaggio e genere?

ALC: Intendi che questo gesto implica un'etica nel senso che anche tu attribuisce un genere alle altre persone?

MW: Sì. Si è in debito con gli altri, ma attribuiamo anche noi stessi un genere agli altri. Se partiamo, in primo luogo, dalla diade, un io e un tu, allora possiamo dire che io sono il richiedente che desidera

* Il testo che segue è un estratto da: H. MALATINO, *Trans Care*, University of Minnesota Press, Minneapolis 2020. Il testo è anche disponibile su: <https://manifesto.umn.edu/projects/trans-care>. La traduzione dall'inglese è di Laura Basile.

¹ Si veda A. LONG CHU, *Females*, Verso, London-New-York 2019; tr. it. C. Ciccioni, Nero Editions, Roma 2021.

tu mi dia un genere. E per noi persone trans il punto sta nel modo in cui lo chiediamo; essere liberi di essere noi stessi significa insistere che siano gli altri a dare riconoscimento al nostro genere.

ALC: Sì. Giusto. Quando dico cose di questo tipo riguardo al genere, mi riferisco soprattutto, a un livello empirico basilare, all'inizio della transizione. Per esempio: ero a New York, alla New York University, circondata da persone che erano, chi più chi meno, sufficientemente preparate per darmi quello che chiedevo, no? In un certo senso, a un livello superficiale, c'era una sorta di generosità implicita. Eppure quando andavo da Walgreen o altrove, e avevo interazioni con qualcuno alla cassa, e il cassiere sbagliava il mio genere, io consideravo istintivamente quel tipo di reazione più genuina rispetto a quella delle persone del mio dipartimento o dei miei amici. E, in parte, è perché il cassiere mi stava dicendo probabilmente qualcosa che sembrava appartenere alla struttura del segreto. E perciò sembrava più vera. Ma era anche perché a dirla tutta quella persona non mi doveva niente.

MW: Giusto. Quindi la reazione del cassiere è stata onesta.

ALC: La persona del Walgreen ha avuto l'opportunità di essere in realtà genuinamente generosa, vale a dire, di non sapere niente di me. Il problema con i miei amici è che loro erano miei amici.

Apprezzo moltissimo l'uso delle parole che fa Wark in questo passaggio, ne apprezzo l'articolazione della richiesta come posizione esistenziale del genere. Si chiede di averlo, si dipende dall'altro per averlo, per aver concesso il desiderato riconoscimento. Possiamo tentare di esercitare una minima *agency* come richiedenti – lanciando immediatamente segnali di tipo visivo, uditivo o linguistico – ma non abbiamo alcun controllo sullo scambio, non possiamo in alcun modo determinare il risultato. Nelle relazioni contrassegnate dal mutuo debito o dal dovere reciproco – dove conosciamo l'altro e quindi gli dobbiamo qualcosa –, quando si tratta di riconoscimento del genere di solito otteniamo quello che vogliamo. È pur sempre un processo di richiesta, ma nell'amicizia siamo servi prepotenti – e i nostri amici servizievoli padroni.

Ma l'incontro con l'estraneo è sempre il vero banco di prova – e il vero fardello – nella concessione del genere. Come dice Chu, si avverte come “più vero”. Ed è per questo, ovviamente, che ai “test di vita reale” – in cui ci si aspettava dalle persone che vivessero il loro genere a tempo pieno *prima* di avere accesso alla chirurgia e, talvolta,

anche agli ormoni – veniva data tanta importanza nelle prime decadi della transizione medica. Nonostante la desiderabilità cisnormativa ed eterosessuale (per non parlare del fatto che le aspettative erano implicitamente conformate a partire dai canoni estetici dei bianchi e dalle norme sul genere) e la forma di *gatekeeping* che sottende, fosse (e rimanga, quando e dove opera) eticamente e politicamente aberrante, c'è una certa verità operativa alla base di questa pratica: e cioè che il riconoscimento sociale, e nient'altro che il riconoscimento sociale, fonda il genere. È a partire da tale riconoscimento sociale che si costituiscono gli assunti che riguardano l'esperienza del corpo (in particolare la configurazione dei genitali). È quello che sostiene Talia Mae Bettcher quando parla dei modi in cui l'espressione del genere «non è un mero eufemismo dovuto a una sorta di censura nel discorso riguardo ai genitali, è proprio la manifestazione eufemistica dei genitali».² Entrando nel dettaglio, Bettcher mostra come, nelle culture eurocentriche, i confini che regolano l'intimità (con gradi di prossimità e distanza) denotano implicitamente chi ha accesso alle parti del corpo ritenute “intime”. La più “intima” di queste parti – i genitali – sono soggetti anche a una struttura morale differenziale e dicotomica rispetto al genere, dove i (cosiddetti) genitali maschili vengono considerati “violanti” e i (cosiddetti) genitali femminili “violati” o violabili.³ E questo conduce a motivazioni differenziate per le pratiche del vestirsi, che hanno il carattere del nascondimento: «una donna si coprirà per proteggere la sua privacy, mentre un uomo si coprirà per evitare che il suo corpo offenda attraverso l'indecenza».⁴

Il nodo cruciale del ragionamento di Bettcher è che esiste un'intera struttura morale che inquadra e regola quell'intimità di cui l'espressione di genere è un *surrogato*, quando viene compresa sulla base di un «atteggiamento naturale»,⁵ per cui si deducono i genitali dall'espressione di genere. Quando parliamo di forme di riconoscimento di genere “più vere” o meno vere, la mia impressione è che i maggiori momenti di “verità” per quanto riguarda il riconoscimento avvengono quando ci inseriamo in questa struttura morale. Il problema con le

² T.M. BETTCHER, *Full-Frontal Morality: The Naked Truth about Gender*, «*Hypatia*», 27/2 (2012), pp. 319-337.

³ *Ivi*, p. 326.

⁴ *Ivi*, p. 327.

⁵ *Ivi*, p. 329.

modalità trans di espressione di genere non *stealth*⁶ è che rompono l'ordine morale che regola l'intimità (quello che costituisce la linea di confine tra pubblico e privato). Per questo ai soggetti trans viene spesso posto un tipo di domande dal tono eufemistico riguardo ai genitali: domande sull'aver avuto "l'operazione" o sull'essere "veramente" uomo o donna. Quello che contestiamo a questo tipo di domande è che sono *indecenti*, che si riferiscono a questioni intime che non dovrebbero di norma essere poste in pubblico, che sono domande fuori luogo nella sfera pubblica, in cui l'etica condivisa si basa sul nascondimento dei genitali, in un ordine morale in cui le sole persone che devono sapere la risposta o che arrivano a conoscerla sono quelle con cui siamo *intimi*.

Tuttà noi arriviamo all'attribuzione di genere come richiedenti. E moltà di noi non fungono da cartina di tornasole della decenza perché le nostre modalità di espressione di genere sono troppo volgari, troppo equivoche, o talmente non conformi da rompere l'"atteggiamento naturale", perché non riusciamo ad attenerci o a ottenere una certa verosimiglianza con la mascolinità o con la femminilità bianca eteronormata. Non adattarsi alla cartina di tornasole implica un continuo rifiuto, ci vengono voltate le spalle proprio quando imploriamo il riconoscimento. Scommetto che tutte le persone trans portano dentro di loro la memoria di questi rifiuti, anche quando non influiscono più sulle nostre interazioni quotidiane. Ciò significa che tuttà riconosciamo il genere come un *processo* moralmente laborioso. È un *lavoro*, un lavoro nel nostro caso alienato, perché non possediamo ciò che produciamo e perché dipendiamo da qualcun altro per determinarne il prezzo e il valore.

Lavoriamo, cioè, a condizioni che non abbiamo scelto, e che anzi moltà di noi vogliono attivamente distruggere. Ma comprendiamo anche, intimamente, che il concetto di autonomia sottinteso nei miti romantici del soggetto insurrezionale non regge. Il riconoscimento del genere è sostenuto da un reticolo di forze di cui non abbiamo il controllo. Dal momento che dipendiamo dalle altre persone per il riconoscimento, è chiaro che il sé è un prodotto di tali forme di riconoscimento. Perché quando il riconoscimento viene negato, sentiamo in profondità di essere stati relegati nel regno del mostruoso, al tempo

⁶ Nota di traduzione : l'espressione "stealth" è usata per indicare persone che, in determinati contesti, scelgono di vivere in maniera non apertamente trans.

stesso più e meno di un essere umano. Noi in effetti esercitiamo un potere nel determinare la nostra forma di vita e la nostra carne, ma questo potere è sempre solo una parte di un più grande assemblaggio in cui la nostra carne – e le sue possibilità – si innesta.

Il campo di studi trans ha interrogato la relazione tra l'esperienza trans e il pensiero dell'assemblaggio mettendo al centro l'assunto per cui i nostri corpi sono costrutti naturalculturali impegnati (in una varietà di modi eteroclitici e divergenti) in progetti di alterazione biotecnologica. Non deve sorprendere che l'attenzione maggiore alla fine sia ricaduta sul tema dell'esperienza del corpo trans in relazione al complesso medico-industriale, e le articolazioni sull'esperienza del corpo trans-come-assemblaggio si siano focalizzate intensivamente su questo nesso. Ciò che questo approccio trascura – anche il mio su questo tema – sono i modi in cui i quotidiani atti di riconoscimento interpersonale sono il crogiolo da cui questi assemblaggi diventano (il)leggibili. A partire dallo scritto di Susan Stryker *My Words to Victor Frankenstein above the Village of Chamonix*,⁷ fino a quello di Karen Barad *TransMaterialities: Trans*/Matter/Realities and Queer Political Imaginings*,⁸ ha dominato il tema del corpo trans come corpo *frankensteiniano* – e quindi assemblaggio naturalculturale *par excellence* – benché moltø di noi abbiano evidenziato prontamente che ciò che è vero per i corpi trans non appartiene esclusivamente a loro – al contrario, anche le persone cis-gender sono assemblate, mediate biotecnologicamente esattamente come noi. Il discorso sul corpo-trans-come-assemblaggio, nelle sue reiterazioni circolari e diffuse, contiene un certo valore pedagogico e ontologico, come *ogni* esperienza del corpo che sia cucito insieme e intra-attivo. A partire dall'appello rivolto da Stryker alle persone cis a interrogare la loro natura così come lei è stata costretta a fare, Barad scrive che «la materialità nel suo intreccio di manifestazioni psichiche e fisiche è già sempre un *patchwork*, una sutura di parti disperate».⁹

Così, mentre i corpi trans sono solitamente teorizzati come un invito per le persone cis a riconsiderare la «natura della natura»¹⁰ e, per esten-

⁷ S. STRYKER, *My Words to Victor Frankenstein above the Village of Chamonix: Performing Transgender Rage*, «GLQ», 1/3 (1994), pp. 237-254.

⁸ K. BARAD, *TransMaterialities: Trans*/Matter/Realities and Queer Political Imaginings*, «GLQ», 21/2-3 (2015), pp. 387-422, p. 393.

⁹ *Ivi*, p. 393.

¹⁰ *Ivi*, p. 392.

sione, la natura del corpo, non abbiamo ancora pensato molto, o molto attentamente, se e in quale forma un'etica possa sorgere da tale riconsiderazione. In altre parole, è molto importante capire sia *come* ci prendiamo cura e sia *chi* si prende cura di questi assemblaggi che noi siamo. Wark, Bettcher e Chu, ognuna a modo suo, ci indicano il fatto che c'è in effetti, ci piaccia o no, lo desideriamo o no, una gerarchia di verosimiglianza che continua a dettare legge nella maggior parte delle interazioni sociali. Questa gerarchia determina, in larga misura, se e come le persone trans vengono comprese nella nostra appartenenza alle collettività e alle comunità, e gioca un ruolo determinante nella frequenza, nell'intensità e nelle forme di violenza a cui siamo o non siamo esposti. È una gerarchia che si manifesta sui piani più concreti e che riduce la nostra capacità di *agency*, di autonomia e di azione – in altre parole informa la maniera e il luogo in cui possiamo assemblare i nostri corpi e i nostri io nelle interazioni. Quando ci mostriamo in pubblico, quando inseriamo i nostri corpi assemblati in un pubblico assemblato, quale *ethos* entra in azione?

2. *La cura in transizione*

Quando evoco la questione dell'*ethos*, sto richiamando l'attenzione verso i modi collettivi di fare e le norme che da essi emergono. È una concezione di comportamento etico molto diversa da quella che procede da regole etiche o principi fondamentali e che prevede un agente morale che ha la massima capacità di agire e scegliere. Un *ethos* emerge da un insieme di pratiche: quando siamo in grado di modificare le pratiche collettive, riconfiguriamo l'*ethos*. Le pratiche di cura sono sempre parte di un *ethos* emergente, poiché la cura non è alcunché di astratto, bensì si manifesta sempre e solo attraverso pratiche – azioni, opere, lavori –, è integrata ai nostri modi di fare.

Nel pensare alla relazione tra *ethos* e cura, mi rifaccio al lavoro di María Puig de la Bellacasa, quando scrive che gli obblighi etici di cura sono «un tipo di impegno volto a stabilire come necessario se mantenere o intervenire in un particolare *ethos* (pensiamo alle azioni o ai comportamenti all'interno di un'ecologia). Non sono un universale a priori, non definiscono una “natura” morale, sociale, o persino naturale; piuttosto *diventano* necessari al mantenimento e alla prosperità di

una relazione attraverso processi relazionali sempre in articolazione». ¹¹ Molto attivismo trans contemporaneo si batte per intervenire in un particolare *ethos* (trans-escludente o trans-antagonistico) in modo da modificare il terreno relazionale in direzioni più inclusive. Pensiamo, a livello pedagogico, alle innovazioni introdotte nelle aule scolastiche – ai giri di pronomi, agli slot o ai bigliettini con i nomi da poter scegliere, all’uso al singolare del “loro” durante le lezioni, e così via. ¹² A livello istituzionale possiamo pensare alle modifiche nell’architettura dei bagni, alle richieste di percorsi di formazione sul pregiudizio implicito, agli aggiornamenti dei sistemi digitali in modo che facilitino i cambi di nomi e gli indicatori di genere senza che si creino problemi per accedere in sicurezza. A livello giuridico abbiamo casi in cui vengono citate in giudizio quelle compagnie assicurative che non prevedono coperture per le persone trans per fare in modo che queste siano in grado di fronteggiare prontamente e facilmente i passaggi burocratici che determinano l’accesso ai cambi di nome e di indicatori di genere. Nessuna di queste lotte è particolarmente attraente, e tutte sono facilmente tacciabili di riformismo o di mero scendere a patti. Ciononostante ciascuna di esse è necessaria, e messe tutte insieme fondano il terreno che rende possibile per i soggetti trans l’accesso allo spazio pubblico – questo lavoro, come ogni lavoro di cura, favorisce la sopravvivenza, è una sorta di lavoro di manutenzione necessario affinché le persone trans possano farsi carico del lavoro di vivere. Ma la necessità stessa di questo lavoro dimostra che le più basilari reti di cura che ci permettono di persistere nella nostra esistenza sono spesso logore o talvolta del tutto inesistenti.

Nell’estate del 2019, Aren Aizura e io abbiamo tenuto insieme un corso intensivo sul lavoro di cura trans e queer. Mentre stavamo mettendo giù le bozze coi fondamenti del corso, siamo stati costretti a fare i conti con l’inefficacia delle articolazioni dominanti su lavoro di cura ed etica della cura nel rendere giustizia delle complessità del lavoro di cura di cui le soggettività trans hanno bisogno o che assolvono in prima persona. Abbiamo scritto su quanto le teoriche femministe della

¹¹ M. PUIG DE LA BELLACASA, *Matters of Care: Speculative Ethics in More Than Human Worlds*, University of Minnesota Press, Minneapolis 2017, p. 154.

¹² Nota di traduzione : in questo passaggio Malatino si riferisce alle persone trans e non binarie che in ambito anglofono adottano il pronome “they” (loro) in sostituzione di “he” (lui) e “she” (lei) e a come questa scelta ha portato a modificare le pratiche pedagogiche nelle aule scolastiche.

cura non si siano ancora dedicate in maniera sostanziale alle forme di lavoro di cura queer e trans, e abbiano invece inquadrato il lavoro domestico all'interno di una cornice eteronormativa che naturalizza una serie di valori che scaturiscono da questo lavoro, estrapolando e studiando la svalutazione di questi valori nella sfera pubblica.¹³ Le ricerche femministe sia locali che transnazionali sul lavoro di cura dipendono da una logica alla base delle teorie relazionali del genere e del lavoro di cura che Martin Manalansan descrive in questo modo: «ambiente domestico = famiglia = donna eterosessuale = cura e amore».¹⁴

Il nostro intento era di riflettere su come potrebbe apparire il lavoro e l'etica della cura se partissimo da luoghi e relazioni diversi. Abbiamo provato a cominciare non dalla famiglia ma piuttosto dagli spazi interconnessi in maniera complessa e dai luoghi in cui avviene il lavoro di cura trans e queer: la strada, il club, il bar, la clinica, il centro di comunità, l'aula scolastica, l'associazione e talvolta, sì, la casa – una casa che però è spesso il luogo in cui le persone trans vengono rifiutate, evitate, abusate e non messe a proprio agio. Ci siamo chiesti: cosa accade se spostiamo l'attenzione dal domestico e dal riproduttivo – che sono stati sempre centrali nelle teorizzazioni sulla cura –, e cominciamo invece a studiare le reti di mutuo soccorso e di supporto emotivo messe in piedi dalle comunità transfemministe che hanno subito transmisoginia, *transmisogynoir* (oppressione delle donne nere trans) e tutte le varie e interconnesse forme di marginalizzazione istituzionale e di violenza strutturale? Cosa accade quando indaghiamo il lavoro di cura implicato in forme di rivendicazioni storiche volte a ricostruire la memoria trans e queer attraverso le generazioni e la produzione di conoscenza di fronte a meccanismi di elisione, di cancellazione e di assenza?¹⁵

Il terreno su cui si fonda ciò che costituisce la cura cambia radicalmente attraverso questo decentramento. Per i soggetti trans e queer non si tratta tanto di esportare nella sfera pubblica i valori femmini-

¹³ H. BERG, *An Honest Day's Wage for a Dishonest Day's Work: (Re)Productivism and Refusal*, «*Women's Studies Quarterly*», 42/1-2 (2014), pp. 163-180.

¹⁴ M.F. MANALANSAN, *Queering the Chain of Care Paradigm*, «*The Scholar and Feminist Online* 6», 3 (2008): http://sfonline.barnard.edu/immigration/print_manalansan.htm.

¹⁵ A. AIZURA, H. MALATINO, *We Care a Lot: Theorizing Queer and Trans Affective Labor*, Syllabus for the 2019 Society for the Study of Affect Summer School 2019.

lizzati della cura associati al concetto di casa bianca borghese, quanto di trovare i modi per rendere la confusione (al tempo stesso multi-forme e necessaria) della cura che struttura tante delle nostre vite più sostenibili, specialmente quando dobbiamo attivamente inventare e mettere insieme quelle unità – domestica, familiare, intima – che in larga parte della letteratura sul lavoro di cura e sull’etica della cura sono assunte come a priori.

E come si ottiene questo? Attraverso il mutualismo, che Dean Spade descrive come un’«attività che risponde direttamente ai problemi che i movimenti si trovano a fronteggiare, consiste ad esempio nell’offrire una casa, il cibo, l’assistenza sanitaria o il trasporto, in modo da rivolgere l’attenzione sulle politiche che invece creano bisogno e vulnerabilità».¹⁶ Grazie a quella che Aizura chiama la «socializzazione della cura»¹⁷ – una pratica che ripensa la cura non all’interno della famiglia, della propria cerchia intima, o di una comunità astratta come luogo di distribuzione e di circolazione, ma organizza la cura intorno a coloro con cui siamo socialmente consustanziali,¹⁸ le persone con cui siamo interdipendenti, molte delle quali possiamo anche non conoscere intimamente o non conoscere affatto. Oppure grazie a quella che altrove ho chiamato una «etica della cura infrapolitica»,¹⁹ che elenca le forme di cura che permettono ai soggetti interdipendenti e co-costituiti di riparare, ricostruire e coltivare forme di resilienza conseguenti alle esperienze affettive negative che li sopraffanno. Ancora, portando avanti quella che Amy Marvin chiama la «saggezza etica trans che ruota intorno alla “solidarietà nella dipendenza”»: ²⁰ uno dei *focus* della sua ricerca è la cura reciproca che le donne trans di colore Sylvia Rivera e Marsha P. Johnson hanno messo in atto grazie al lavoro con la STAR (Street Transvestite Action Revolutionaries) House, dove hanno permesso in concreto a giovani trans e

¹⁶ D. SPADE, *Mutual Aid Syllabus*, «Big Door Brigade», August 29, 2019, disponibile su: <https://bigdoorbrigade.com/2019/08/29/first-draft-of-mutual-aid-syllabus>.

¹⁷ A. AIZURA, *Communizing Care in Left Hand of Darkness*, «Ada: A Journal of Gender, New Media, and Technology» 12 (2017).

¹⁸ E.A. POVINELLI, *The Child in the Broom Closet: States of Killing and Letting Die*, «South Atlantic Quarterly», 107/3, pp. 509-530, p. 511.

¹⁹ H. MALATINO, *Tough Breaks: Trans Rage and the Cultivation of Resilience*, «Hypatia», 34/1 (2019), pp. 121-140.

²⁰ A. MARVIN, *Groundwork for Transfeminist Care Ethics: Sara Ruddick, Trans Children, and Solidarity in Dependency*, «Hypatia», 34/1, pp. 101-120, p. 112.

senz'altro, espulsa da tutti i luoghi egemoni di cura, di sopravvivere. E, infine (pur non pretendendo esaustività), grazie a quella che ho definito la «prassi amorosa t4t [trans4trans]», che contiene in sé molte cose: «un ideale, una promessa, un'identificazione, una maniera di segnalare un'etica dell'essere. Ha carattere antiutopico, poiché guida una prassi di solidarietà nell'interregno; è fatta di piccoli atti ispirati dall'impegno verso l'amore trans, piccoli atti che rendono la vita più vivibile dentro e attraverso circostanze difficili». ²¹ Questi concetti si sovrappongono l'uno sull'altro, ed è possibile spostarsi dall'uno all'altro nel tentativo di calibrarsi e continuare a sviluppare un'etica della cura che assicuri la sopravvivenza e una prospettiva migliore per le persone trans, nonostante la perdurante situazione di depredazione razziale, di disuguaglianza economica diffusa, e l'imminente collasso ambientale.

3. *Una cura impossibile da calcolare*

Sebbene la cura sia fondamentale perché possiamo vivere e prosperare, è impossibile calcolarla secondo una logica di scambio, per quanto vogliamo provarci. Uno dei contributi maggiori del femminismo marxista è stato proprio quello di aver rilevato la necessità e al tempo stesso l'incalcolabilità della cura: il lavoro riproduttivo, infatti, viene considerato un tipo di lavoro al di là, adiacente, o ai margini del mercato, nonostante il fatto che si tratti di un lavoro senza il quale il mercato – e le nostre collettività – collaserebbero. Con le campagne per il salario al lavoro domestico ²² si vuole mettere in luce proprio la fondamentale necessità del lavoro riproduttivo. Se le minoranze di colore oggetto di marginalizzazione, di femminilizzazione, e di razzismo non se ne occupassero più, l'intero sistema economico diventerebbe ben presto inoperativo.

Il lavoro di cura è essenziale, sebbene sia sempre stato, e continui a essere, non remunerato o remunerato molto poco. Il lavoro di cura è lavoro, una forma di lavoro sistematicamente negata, non riconosciuta. Qualsiasi sia la forma economica dell'organizzazione sociale in cui ci troviamo, qualsiasi sia il territorio o il momento storico, il lavoro di cura è necessario per vivere e prosperare. Siamo fonamen-

²¹ H. MALATINO, *Tough Breaks: Trans Rage and the Cultivation of Resilience*, cit.

²² M. DALLA COSTA, S. JAMES, *Potere femminile e sovversione sociale*, Marsilio, Padova 1972.

talmente dipendenti e quindi fundamentalmente interdipendenti. Il lavoro che facciamo per mantenerci in vita l'uno con l'altra eccede i calcoli. Come potremmo realisticamente quantificare i gesti quotidiani di cura che circolano nell'ambiente interspecie in cui abitiamo? Penso a cose semplici – a un battibecco col partner convivente su chi deve fare i piatti, che subito degenera in un rinfacciarsi vicendevole della lista di cose fatte (“Io ho portato fuori il cane stamattina”, “Beh, io ho spalato il vialetto”, “Io ho cambiato la lettiera del gatto”, e così via). Ci fermiamo dopo un minuto e scoppiamo a ridere, poiché realizziamo l'ovvio fatto che entrambi, intimamente legati alla dimensione domestica, facciamo il nostro lavoro secondo le nostre capacità, che possono essere relative e fluttuanti, e che questo lavoro consente attivamente all'altro di prosperare. Tenere il conto è futile, non necessario; i ritmi del nostro lavoro di cura sono legati alla fragilità dei nostri corpi, ai nostri altalenanti momenti di stanchezza, all'intensità dei doveri imposti sul nostro tempo dalle persone intime, dal nostro lavoro, dal sostegno che riceviamo, dagli altri impegni a cui teniamo. La fantasia per cui il lavoro di cura – dentro e fuori casa – possa essere in qualche modo equamente distribuito e retribuito (una fantasia a cui molte femministe sono affezionate, me incluso) introduce all'interno della sfera privata la stessa concezione neoliberale (ingiusta) di lavoro retribuito sulla base dei compiti portati a termine. Perché mai dovremmo desiderare che questo tipo di rendicontazione penetri nelle nostre case? Perché voler importare questo modello in quei luoghi – di amicizia, di collettività, di comunità, di solidarietà – che contribuiamo a costituire e da cui dipendiamo? Perché subordinare queste relazioni ai «discorsi [neoliberali] sulle misure, i calcoli e le revisioni che hanno proliferato nelle pratiche manageriali e nelle politiche istituzionali»?²³ Ma, per essere ancora più precisa, perché questa tendenza alla misurazione persiste, sebbene siamo in grado di riconoscere che la cura che diamo e che riceviamo eccede sempre la logica dello scambio?

Se la nostra attenzione per i fenomeni di *burnout*, di stanchezza, di esaurimento, di debilitazione e di disabilità all'interno delle vite e delle comunità trans è autentica, non possiamo permetterci di introdurre e di rendere operativa una concezione della cura come debi-

²³ M.F. MANALANSAN, *Messy Mismeasures: Exploring the Wilderness of Queer Migrant Lives*, «South Atlantic Quarterly», 117/3, pp. 491-506, p. 493.

to. Come hanno detto le artiste queer femministe-materialiste Park McArthur e Constantina Zavitsanos, «non sarebbe meglio trovare per questo lavoro [di cura] altre forme conviviali che non dipendano dallo scambio»?²⁴ E una volta riusciti, «perché non accettare e coordinare le nostre forme reciproche e divergenti di precarietà e di rischio»²⁵ nel momento in cui mettiamo mano a questo lavoro?

²⁴ P. McARTHUR, C. ZAVITSANOS, *Other Forms of Conviviality: The Best and Least of Which Is Our Daily Care and the Host of Which is Our Collaborative Work*, «*Women & Performance: A Journal of Feminist Theory*», 23/1 (2013), pp. 126-132, p. 127.

²⁵ *Ibidem*.

1. *Introduzione*

Le persone trans, non binarie e di genere non conforme¹ sanno da sempre che la cura, intesa come insieme di pratiche che permettono alla vita di persistere, è un campo di battaglia. Questo è particolarmente vero se guardiamo alla questione della cura attraverso il prisma della salute e delle pratiche necessarie a coltivarla. La salute per le persone trans* è stata storicamente costruita sotto il segno della patologizzazione. Percepite come portatrici di esperienze e identità “anormali”, le persone trans* sono state costruite dalla medicina e dai saperi “psi” come intrinsecamente malate di un male – alternativamente chiamato transessualismo, disordine dell’identità di genere, disforia di genere etc. – che ne regola ancora oggi l’accesso tanto ai servizi di salute quanto ai diritti sociali.² Costruite dall’apparato medico-amministrativo-industriale come soggetti bisognosi non di cura – come tutti i viventi – ma di Cura nel senso psico-biomedico del termine, le persone trans* non hanno però nulla da guadagnare dalla patologizzazione in termini di salute. In questo intervento partiremo dal lavoro politico del DEPath – rete che si occupa di salute in una prospettiva trans* e non binaria che abbiamo contribuito a creare³ – per mettere in evidenza il modo in cui le forme egemoniche della Cura si rivelano nefaste e per discutere alcune piste per la costruzione di pratiche di cura dal basso “contro la Cura”.

¹ D’ora in avanti useremo trans* per riferirci a persone trans, non binarie e di genere non conforme.

² A. SUESS, K. ESPINEIRA, P. WALTERS, *Depathologization*, «TSQ», 1 (2014), pp. 73-76; M. MISSÉ e G. CALL PLANAS, *El género desordenado. Críticas en torno a la patologización de la transexualidad*, Egales, Barcelona/Madrid 2010.

³ In questo capitolo parliamo a nostro nome e assumiamo piena responsabilità delle idee esposte, anche se teniamo a sottolineare che queste si sono sviluppate nell’ambito collettivo della rete DEPath e dei movimenti nel quale è inserita.

2. *La rete DEpath*

La rete DEpath nasce da un gruppo di persone trans/non binarie/ di genere non conforme/in questionamento provenienti da percorsi politici eterogenei ma tutte interessate alla questione della salute intesa come punto di convergenza delle lotte per l'autodeterminazione dei corpi, la giustizia di genere e la giustizia sociale. La rete è nata nel 2019 intorno all'organizzazione di un incontro di due giorni sul tema della salute. L'evento voleva essere una "risposta dal basso" alla conferenza biennale della European Association for Transgender Health (Epath) – filiale europea della meglio conosciuta World Professional Association for Transgender Health, organizzazione internazionale che edita gli Standards of Care for the Health of Transsexual, Transgender and Gender Non Conforming People – che si teneva a Roma quell'anno. La conferenza dell'Epath offriva un esempio delle problematiche poste dalle forme egemoniche della Cura. In un contesto in cui le persone trans* incontrano molteplici forme di oppressione e di violenza nei servizi sanitari, anche in virtù delle teorie psico-biomediche costruite su di loro, un'associazione composta maggioritariamente da professionisti cis-genero si riuniva per discutere di "salute trans" in uno spazio economicamente, socialmente, simbolicamente inaccessibile alla maggioranza delle persone direttamente interessate. Da qui l'idea di creare in parallelo alla conferenza uno spazio di informazione, scambio e organizzazione tra persone trans* e in questionamento sul tema della salute, che fosse il più possibile inclusivo. Il piano, certamente ambizioso, era quello di ripolitizzare la salute in un'ottica di depatologizzazione. In seguito alla due giorni, la rete si è allargata diventando uno spazio di sinergia tra diversi territori in Italia e all'estero, ma anche di riflessione nonché di gestione di una pagina facebook e, più recentemente, di un blog che come vedremo fanno parte integrante del lavoro della rete.

DEpath è un gioco di parole con Epath, ma è anche un modo di mettere al centro la questione della depatologizzazione come una condizione essenziale del benessere e della salute trans*.

3. *La patologizzazione fa male alla salute*

Dopo la metà del XIX secolo nel mondo occidentale, il genere e la sessualità iniziano a essere letti attraverso la distinzione medica tra il normale e il patologico. Prima di questo periodo, essi erano visti come categorie legate all'ordine simbolico della religione

e all'ordine sociale delle norme di genere, dell'ordine pubblico e dei buoni costumi. In questo approccio medicalizzato, molte pratiche, desideri e identificazioni non conformi divennero patologie oggetto di intervento terapeutico, cosa che rese invisibili la violenza e l'esclusione sociale che le colpivano (e, tuttora, le colpiscono).

Nel contesto delle moderne società occidentali, forme di soggettivazione e identificazione trans* e di dissidenza di genere furono definite attraverso un dispositivo medico-legale e divennero il bersaglio di un intervento terapeutico elaborato intorno alle nozioni di “transessualismo”, “disturbi dell'identità di genere” e “disforia di genere”. Istituzionalizzate come diagnosi psichiatriche, queste categorie furono inserite nel *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders* dell'American Psychiatric Association a partire dal 1980 e nell'*International Classification of Diseases* (ICD) dell'Organizzazione Mondiale della Sanità a partire dal 1991. L'attuale edizione del *DSM V*, pubblicata nel 2013, ha adottato la nomenclatura di “Disforia di Genere”. Grazie alla pressione dei movimenti contro la patologizzazione, l'ultima edizione dell'ICD, approvata nel 2019, ha eliminato le diagnosi trans* dal capitolo dedicato ai “disturbi mentali” e ha inserito la nozione di “incongruenza di genere” in un capitolo sulla salute sessuale. Tuttavia, al netto delle considerazioni critiche sulla formula “incongruenza di genere” – la quale implica che le esperienze di genere cis siano le sole ad essere “congrue” – è importante portare l'attenzione sul fatto che questa categoria continua a essere una diagnosi, e pertanto rischia di mantenere la stessa funzione biopolitica di quelle che l'hanno preceduta.

In effetti, le categorie diagnostiche qui evocate hanno una funzione biopolitica precisa: quella di regolare e disciplinare nella maggior parte dei paesi occidentali, inclusa l'Italia, l'accesso delle persone trans* ai trattamenti chirurgici e ormonali di affermazione di genere. Una diagnosi è necessaria per accedere ai trattamenti e/o per ottenerne la presa in carico pubblica. In Italia, le determine AIFA del settembre 2020⁴ sono forse l'ultimo esempio di tale pratica. Esse condizionano la gratuità della cura ormonale di cui molte persone hanno bisogno a una diagnosi di disforia/incongruenza di genere, di fatto istituzio-

⁴ Parliamo, ad esempio, delle determine n. 104272 e 104273/2020 del 23 settembre 2020. Si veda *Il punto di vista del DEpath sulle recenti delibere dell'Agenzia Italiana del Farmaco*, disponibili su: <https://depath.noblogs.org/post/2020/12/01/il-punto-di-vista-del-depath-sulle-recenti-delibere-dellagenzia-italiana-del-farmaco>.

nalizzando quella che certo era una prassi, ma non ancora definita da un regolamento esplicito. Inoltre, presupponendo che la transitudine sia un disturbo a cui si deve rispondere con un trattamento *standard*, queste delibere stabiliscono i dosaggi ormonali che devono essere rispettati dai prescrittori. Ciò penalizza fortemente coloro che fanno uso del microdosaggio, e potrebbe anche provocare effetti indesiderati a molte persone costrette a seguire una terapia ormonale inadatta ai bisogni differenziati di ogni corpo.

Inoltre, le categorie diagnostiche evocate hanno un'altra funzione biopolitica: esse regolano e disciplinano in molti paesi l'accesso alla modifica della menzione di genere e del nome sui documenti di identità. Ad esempio, in Italia per poter accedere alla modifica dei propri dati anagrafici è necessario almeno ricevere una diagnosi e sottoporsi a dei trattamenti ormonali.⁵ Fino al 2015 era anche necessario sottoporsi a chirurgie genitali sterilizzanti.

La patologizzazione sulle persone trans*, oltre a essere un dispositivo di controllo biopolitico sui corpi e le vite, ha anche conseguenze nefaste sulla salute. In primo luogo, essa produce una doppia ingiustizia ermeneutica. Da una parte invalida l'identità delle persone riducendola al "sintomo" di una "condizione patologica", dall'altra fa sì che il discorso psico-biomedico egemonico diventi, per moltissime persone trans*, il più autorevole strumento di interpretazione della propria esperienza, con la conseguenza di portarle a sentirsi soggetti malati, falliti o incompleti. Questa doppia ingiustizia ermeneutica è dunque nefasta per il benessere mentale e fisico.⁶ In linea con la pratica neoliberista di colpevolizzare l'individuo, la patologizzazione nega l'agentività delle persone e impedisce di leggere i vissuti trans* all'interno di condizioni strutturali di ineguaglianze.

In secondo luogo, la patologizzazione rappresenta un ostacolo all'accesso ai trattamenti di affermazione di genere per chi, pur avendone bisogno, non rientra nei criteri diagnostici disforia/incongruenza di genere. Questi ultimi – nonostante i correttivi che sono stati apportati negli anni – corrispondono a un modello di genere binario,

⁵ A. SHUSTER, *La rettificazione di sesso: criticità persistenti*, forumcostituzionale.it (2017), disponibile on line all'indirizzo: <http://www.forumcostituzionale.it/wordpress/wp-content/uploads/2017/05/schuster.pdf>.

⁶ J.M. WHITE HUGHTO, S.L. REISNER, J.E. PACHANKIS, *Transgender Stigma and Health: a Critical Review of Stigma Determinants, Mechanisms, and Interventions*. «Social Science and Medicine», 147 (2015), pp. 222-231.

cis e etero-normativo, prodotto nel e per il contesto euro-americano. A rischiare di esserne escluse non sono solo le persone che non corrispondono alla norma eterosessuale e cisgenere – ossia che non desiderano essere il più simili possibile alle persone cis⁷ –, ma anche le persone portatrici di culture di genere differenti da quella euro-americana e coloniale.⁸ Le procedure di valutazione diagnostica sono inoltre escludenti perché tendono a favorire le persone che corrispondono alle norme sociali del capitalismo razziale e patriarcale. In effetti, perché l'esito del processo diagnostico sia positivo – e in particolare per poter accedere alle chirurgie – le persone devono dimostrare di «aver successo nel ruolo di genere desiderato».⁹ Chi sta ai margini delle norme sociali difficilmente corrisponde a questo requisito che presuppone l'integrazione sociale se non addirittura professionale. Chi vive all'intersezione di diverse forme di oppressione e sfruttamento quali razzismo, puttanofobia, precarietà tende a essere esclusa. La ricerca mostra che le persone trans* precarie che praticano il sex work e migranti hanno più difficoltà ad accedere ai trattamenti attraverso i servizi che applicano un modello tradizionale basato sulla diagnosi.¹⁰

In terzo luogo, la patologizzazione produce un modello di accesso ai trattamenti di affermazione di genere basato sul gatekeeping. Questo significa che per accedere ai trattamenti di affermazione di genere, le persone trans* hanno bisogno dell'autorizzazione di un professionista della salute mentale: questo non solo produce stress e angoscia, ma tende anche a rendere problematico il rapporto con tali figure. Il fatto che queste siano in una posizione di autorità rende vana la possibilità di creare una relazione terapeutica libera con l'utenza – presupposto di ogni relazione terapeutica – privandola di fatto del diritto ad avere un supporto psicologico quando necessario. A questo proposito, è significativo uno studio sul vissuto delle persone che accedono alle *gender identity*

⁷ Evan Vipond parla a questo proposito di transnormatività: E. VIPOND, *Resisting Transnormativity: Challenging the Medicalization and Regulation of Trans Bodies*, «Theory in Action», 8 (2015), pp. 21-44.

⁸ M. LUGONES, *The Coloniality of Gender*, «Words&Knowledge otherwise» 2 (2008), pp. 1-17.

⁹ WPATH, *Standards of care per la salute di persone transessuali, transgender e di genere non conforme*, VII (2007), p. 61, disponibile su: https://www.wpath.org/media/cms/Documents/SOC%20v7/SOC%20V7_Italian.pdf

¹⁰ E. BEAUBATIE, *Transfuges de sexe. Genre, santé, sexualité dans le parcours d'hommes et de femmes trans' en France*, tesi di dottorato, EHESS, Paris 2017.

clinics in Scozia, dove vige un modello simile a quello italiano: il 62% si sono sentite angosciate e preoccupate per la propria salute mentale durante il periodo di frequentazione della clinica, ma nella metà dei casi non hanno osato parlarne per paura di perdere l'accesso ai trattamenti.¹¹

Infine, la patologizzazione delle esperienze trans* fa male alla salute perché rappresenta un ostacolo ingiustificato nell'accesso al cambiamento dei dati anagrafici sui documenti (per chi ha dei documenti considerati validi). Non poter avere il diritto al riconoscimento legale semplicemente sulla base dell'autodeterminazione, non soltanto è una fonte di malessere psicologico e sociale, ma produce anche una barriera ulteriore – che si aggiunge alla transfobia sociale, al razzismo, etc. – nell'accesso all'istruzione, ai servizi di salute, al lavoro stabile e ben retribuito al welfare. Non potervi accedere alimenta l'esclusione sociale, la povertà e la precarietà, che colpiscono duramente le comunità trans*.¹² Come mostra l'epidemiologia sociale, più si subisce la precarietà e l'esclusione, meno si è in salute. Non è un caso che le comunità trans* nel mondo siano particolarmente vulnerabili alla malattia.¹³

Il fragile stato di salute delle comunità trans* è dovuto alla transfobia socioculturale, all'assenza di politiche pubbliche emancipatorie e alle innumerevoli violenze. Le persone trans sono non solo emarginate, violentate, silenziate e ignorate dalla società, ma anche uccise fisicamente (l'Italia ha un triste record in Europa per gli omicidi di persone trans*, soprattutto donne migranti e sex worker).

4. *Pratiche di cura contro la Cura*

Di fronte alla violenza della patologizzazione, le comunità trans* hanno saputo non solo prendere parola facendo uso delle proprie esperienze di vita, politica e intellettuale, ma anche costruire pratiche di mutuo supporto e di cura che hanno permesso a molte persone di (r)esistere. Queste pratiche hanno preso molteplici forme,

¹¹ J. MC NEIL, J.L. BAILEY, S. ELLIS, J. MORTON, M. REGAN, *Trans Mental Health and Emotional Wellbeing Study* (2012), disponibile su: https://www.gires.org.uk/wp-content/uploads/2014/08/trans_mh_study.pdf

¹² Secondo uno studio della European Agency for Fundamental Rights, le persone trans e non binarie in Italia sono sovrarappresentate nella fascia più povera della popolazione. FRA, *Being trans in the European Union*, disponibile su: <https://fra.europa.eu/en/publication/2014/being-trans-eu-comparative-analysis-eu-lgbt-survey-data>.

¹³ S.L. REISNER, T. POTEAT, J. KEATLEY, M. CABRAL *et al.*, *Global Health Burden and Needs of Trans- Gender Populations: a Review*, «Lancet», 388 (2016), pp. 412-436.

di cui testi come quello di Hil Malatino, Dean Spade o Nat Raha¹⁴ e altrə, iniziano a rendere conto. Sin dalla nascita delle prime comunità trans* auto-affermate, il lavoro di cura e di riproduzione materiale è stato centrale per consentire l'esistenza stessa delle persone. Al lavoro di cura materiale è importante aggiungere il lavoro affettivo e emozionale scambiato nelle comunità trans*, nonché il lavoro di genere necessario a validare generi controegemonici.¹⁵ Ma le pratiche di cura nelle comunità trans* hanno anche preso la forma dello scambio di informazioni/saperi. E questo è particolarmente vero nel campo della salute. Scambiare saperi sugli ormoni e sulle chirurgie, far circolare informazioni sui professionisti e sulle procedure necessarie a ottenere i trattamenti desiderati, confrontare esperienze sulla salute sono pratiche che hanno una lunga storia ma che oggi sono amplificate da internet.¹⁶ È anche in questa genealogia di pratiche, molto presenti in Italia, che si colloca il lavoro del DEpath. Tuttavia l'esperienza ci ha mostrato che spesso, forse proprio in ragione delle pressanti problematiche del quotidiano che occupano le vite trans* e a cui lo scambio di saperi e informazioni ambisce a rispondere, questa pratica di cura fatica a politicizzare la questione della salute. Anche laddove le considerazioni sull'esistente sono critiche, questo spesso stenta a tradursi in una pratica politica che miri alla trasformazione delle forme egemoniche della Cura. Si tratta di una delle considerazioni da cui ha preso il via DEpath. Per questo, cerchiamo di collocare una pratica di cura fondamentale all'interno delle comunità trans* – ovvero la messa in comune di saperi su questioni pratiche come i dosaggi ormonali e il microdosaggio, le problematiche relative agli ormoni etc. – all'interno di una visione più ampia della salute e all'interno di un quadro di rivendicazioni.

¹⁴ H. MALATINO, *Trans Care*, University of Minnesota Press, Minneapolis-London 2020; D. SPADE, *Solidarity not Charity. Mutual aid for Mobilization and Survival*, «Social Text», 30 (2020), pp. 131-151; N. RAHA *Necessary Labour, Street Transvestite Action Revolutionaries and Trans Liberalism: Toward a Wueer Marxist Transfeminism*, Transfeminist panel discussion, Center for Feminist Research, 11th February 2015, disponibile su: https://www.academia.edu/10737186/Necessary_labour_Street_Transvestite_Action_Revolutionaries_and_trans_liberalism_towards_a_queer_Marxist_transfeminism.

¹⁵ O. FIORILLI, A. ACQUISTAPACE, *Il lavoro del genere e nel lavoro precarizzato e nella costruzione dei generi trans*, Convegno “Per amore o per soldi. Lavoro domestico, sessuale e di cura dentro e fuori dal mercato”, Università di Modena e Reggio Emilia, 13-14 giugno 2016, disponibile su: <https://sommovimentonazione.noblogs.org/post/2017/11/03/il-lavoro-del-genere-nel-lavoro-precarizzato-e-nella-costruzione-dei-generi-trans>.

¹⁶ R. PEARCE, *Understanding Trans Health*, Policy Press, Bristol 2018.

Per quanto riguarda il primo aspetto, si tratta di contribuire a far emergere e consolidare una visione della salute trans* che vada non solo oltre le questioni legate ai percorsi medici di affermazione di genere a cui è spesso ridotta, in primis dal complesso medico-amministrativo-industriale, ma anche oltre gli aspetti più direttamente legati alla salute nel senso biomedico del termine. Per DEpath, e per noi, è salute trans* il diritto a circolare e a installarsi, in un continente che criminalizza e sfrutta le persone migranti. È salute trans* la giustizia riproduttiva, in un mondo in cui alle persone trans* è ancora troppo spesso imposta la sterilizzazione e impedita la genitorialità. È salute trans* l'accesso al welfare e ai servizi sanitari, troppo spesso negato e non solo alle persone non cis in un paese letteralmente soffocato dalle politiche di austerità. È salute trans* il reddito e, per chi lo desidera, l'accesso al lavoro protetto e ben retribuito in un mondo in cui le persone trans* sono sovrarappresentate tra gli strati più precari della popolazione. È salute trans* la decriminalizzazione del lavoro sessuale, in un paese che continua a perseguire chi lo pratica, tanto più se trans*, in nome del decoro. Più in generale sono salute trans* i diritti sociali, la miglior tutela della salute fisica e mentale.

Per quanto riguarda il secondo aspetto, ovvero il piano rivendicativo, oltre a considerare le questioni sopra elencate come terreni di lotta, la rete DEpath si è particolarmente concentrata sulla battaglia per la depatologizzazione intesa non solo come superamento del paradigma dominante di comprensione delle esperienze trans*, ma anche come «garanzia dell'autodeterminazione e dell'autonomia corporea per tutti, incluse le persone trans*, che significa anche garanzia dei mezzi materiali per raggiungere questa autonomia e autodeterminazione, e quindi accesso ai trattamenti di affermazione di genere/modificazione corporea rimborsati dal SSN per chi li desidera». ¹⁷ Questo non è intuitivo, perché per anni la patologizzazione è stata fatta passare come l'unica garanzia del finanziamento pubblico dei trattamenti di affermazione di genere. Tuttavia, come ricordiamo spesso, in Italia la patologizzazione non ha mai veramente garantito l'accessibilità economica e materiale dei trattamenti di affermazione di genere: al contrario gli ormoni sono rimborsati solamente in pochi servizi e regioni. Solo recentemente la situazione ha iniziato a cambiare in

¹⁷ Si veda: <https://depath.noblogs.org/post/2020/12/01/intervento-al-convegno-50-anni-di-stonewall-20-anni-di-tdor-roma-2019>.

seguito alla pubblicazione delle delibere AIFA citate, ma con le conseguenze problematiche di cui abbiamo parlato. Inoltre, le chirurgie di affermazione di genere sono gratuite solo sulla carta perché è possibile accedervi solamente su autorizzazione di un giudice, con i costi che una procedura giudiziaria comporta. Per depatologizzare pienamente le esperienze trans* è dunque necessario rendere i trattamenti di affermazione di genere veramente accessibili a chiunque. Questo per noi è possibile solo attraverso l'affermazione del «modello del consenso informato per l'erogazione di tali trattamenti. Con questa espressione ci riferiamo a protocolli creati per/tra comunità marginalizzate (...) in cui le persone che lo desiderano possono scegliere di beneficiare di trattamenti ormonali e chirurgici senza l'obbligo di sottoporsi a un processo di valutazione esterna da parte di un professionista della salute (...). Nel modello del consenso informato, la persona trans* (e non più l'apparato medico) è messa al centro del processo decisionale che riguarda la propria salute. Il ruolo del professionista sanitario è quello di fornire le informazioni necessarie sui rischi, i benefici e gli effetti collaterali dei trattamenti a cui la persona desidera».¹⁸ Crediamo che solo una trasformazione radicale delle forme egemoniche della Cura che vada in questa direzione possa contribuire a garantire l'autodeterminazione delle persone trans* e a promuoverne la salute, intesa come «la possibilità per l'individuo e la comunità di realizzare le proprie aspirazioni e soddisfare i propri bisogni»,¹⁹ secondo la bella formula della Carta di Ottawa per la promozione della salute.

Pensiamo che la strategia per contribuire a promuovere questa trasformazione sia triplice. In primo luogo, è necessario far conoscere il più possibile il modello del consenso informato e di dissipare le paure che ancora lo circondano, come quella di perdere la possibilità che i trattamenti di affermazione di genere siano presi in carico dal SSN. In molti dei paesi in cui questo modello è messo in pratica – che sia per legge come in Argentina o grazie al lavoro sul territorio di gruppi trans* e personale sanitario *friendly* come in alcuni contesti in Fran-

¹⁸ Si veda: <https://depath.noblogs.org/post/2021/01/25/consenso-informato-protocolli-depatologizzazione-e-lotte-per-la-salute-trans>.

¹⁹ Carta di Ottawa per la promozione della salute, Prima Conferenza Internazionale sulla Promozione della Salute Ottawa, Canada, 7-21 novembre 1986, disponibile su: <https://www.azioniperunavitainsalute.it/files/materiali/formazione/Bolognamar10/CartaOttawa.pdf>.

cia²⁰ – questo non è avvenuto: segno che il significato della salute e la logica alla base della sua socializzazione sono un terreno di lotta politica, mai dato una volta per tutte.

Il secondo aspetto di una strategia per promuovere la trasformazione di cui parlavamo è quello di dare processi di costruzione di alternative dal basso al modello egemonico della Cura. Per esempio, a Roma alcune persone di DEpath partecipano con Prisma, collettivo LGBTQIA+ dell'Università La Sapienza, Lucha y Siesta, Non Una di Meno e il Coordinamento delle Assemblee delle Donne dei Consultori ad un processo di questo tipo. In un paese in cui i servizi di affermazione di genere sono pochi e per lo più basati sulla logica del gatekeeping, è necessario creare qui e ora, per il maggior numero di persone possibile, la possibilità di accedere ai trattamenti di affermazione di genere secondo la logica del consenso informato anche attraverso spazi di salute autogestiti. Tuttavia, crediamo sia importante fare in modo che questi spazi non diventino sostituti dei servizi pubblici. In questo senso, rimane fondamentale l'indicazione politica già posta dalle consultorie nate nei movimenti transfemministi: è vitale evitare che «le nostre reti rispondano a una logica di emergenza o di sussidiarietà, ovvero che si limitino a tappare i buchi del welfare statale consentendogli di tirare a campare grazie al nostro lavoro gratuito». ²¹ O che finiscano per creare servizi alternativi “liberati” ma che non consentono la socializzazione dei costi della salute che il SSN (almeno in parte) ²² garantisce: si tratterebbe di un grande limite considerata la precarietà che caratterizza

²⁰ In Francia esistono due diversi regimi di erogazione dei trattamenti di affermazione di genere. Negli ospedali sono le équipes pluridisciplinari che regolano l'accesso ai trattamenti secondo il “modello del gatekeeping”. Sul territorio, in parte il personale sanitario applica il modello del consenso informato, soprattutto per i trattamenti ormonali. In particolare tale modello è applicato in diversi consultori afferenti alla rete dei Planning Familiaux e centri di salute come la Maison Dispersée de Santé di Lille, pioniera nell'applicazione di questo modello nella Francia esagonale.

²¹ B. BUSI, O. FIORILLI, *Per una prospettiva (trans)femminista sulla salute ai tempi del neoliberismo*, «DWF», 3-4 (2014), disponibile su: <https://www.dwf.it/rivista/tutta-salute-resistenze-transfemministe-e-queer-dwf-103-104-2014-3-4>. Si veda anche *Camppeggia transfemminista*queer 2014*, report del tavolo neomutualismo, disponibile su: <https://sommovimentonazione.noblogs.org/files/2014/01/report-tavolo-neomutualismo.pdf>.

²² È importante ricordare che sotto i colpi delle politiche di austerità i costi della salute sono sempre più privatizzati. Secondo l'OECD nel 2020 in Italia solo 74% di queste ultime sono state finanziate con fondi pubblici: il resto ricade individualmente sull'è patiente, disponibile su: https://ec.europa.eu/health/state/glance_it.

le comunità trans*. Inoltre, siamo coscienti del rischio già sottolineato da Dean Spade che «costruire alternative senza smantellare i sistemi esistenti può portare alla costruzione di progetti utopici che rischiano di diventare escludenti, creando nuovi modi di vita solo per coloro che hanno accesso a queste esperienze (...)».²³ Infine, crediamo sia un errore rinunciare a strappare allo stato reddito indiretto sotto forma di servizi che rispondano realmente ai bisogni delle persone e delle comunità trans*, tanto più in ragione dello spossessamento cui queste comunità sono state storicamente sottoposte. Per tutte queste ragioni crediamo sia importante non costruire le alternative dal basso al modello egemonico della Cura come sostituti dei servizi pubblici ma come laboratori politici per la trasformazione radicale di questi ultimi.

Crediamo resti fondamentale ottenere che il modello del consenso informato e la filosofia che lo sottende diventino la norma nei servizi sanitari pubblici. Questo è il terzo aspetto, ancora tutto da costruire, di una strategia per trasformare le forme dominanti della Cura. Il nostro obiettivo è che i trattamenti di affermazione di genere, nella fattispecie i trattamenti ormonali, siano erogati secondo il modello del consenso informato nei servizi di salute primaria dai medici di medicina generale, nei consultori, nei servizi territoriali etc, e che questi servizi diventino pienamente accessibili alle persone trans*. È questo, a nostro avviso, l'unico modo per evitare che si creino monopoli e inutili barriere (economiche, geografiche, sociali etc.) nell'erogazione dei servizi e per far sì che anche le persone più isolate socialmente o che vivono in territori mal serviti possano accedere ai trattamenti di affermazione di genere in un contesto non patologizzante. Per raggiungere questo obiettivo è necessario da una parte fare un lavoro di in/formazione a largo raggio e di collaborazione con professionisti disponibili, dall'altra decostruire gli ostacoli istituzionali all'affermazione di questo modello, per esempio le determinate AIFA che limitano la prescrivibilità e rimborsabilità degli ormoni.²⁴ A tutto questo deve accompagnarsi un lavoro costante di contestazione del modello dominante della Cura e

²³ D. SPADE, *Solidarity*, cit., p. 5.

²⁴ Parliamo, ad esempio, delle già menzionate determinate n. 104272 e 104273/2020 del 23 settembre 2020, ma anche della determina AIFA n. 199 del 2016 che limita il personale sanitario che può prescrivere farmaci a base di testosterone, escludendo quello di base e imponendo che la prescrizione si faccia su ricetta non ripetibile, cosa che di fatto obbliga le persone trans e non binarie maschiline a ricorrere più volte a costose visite specialistiche e complica l'accesso ai trattamenti per le persone che vivono in zone mal servite.

di decostruzione dei saperi che lo sottendono. Ma è anche vitale che a questo lavoro si accompagni la lotta contro lo smantellamento del welfare e della sanità che si aggiunge alle sue storiche carenze e distorsioni. Il depauperamento e la privatizzazione del SSN, la desocializzazione dei costi della salute,²⁵ lo smantellamento dei servizi di salute primaria e territoriale, la carenza di personale e le condizioni di lavoro sempre più precarie sono altrettanti ostacoli all'affermazione del modello del consenso informato nei servizi pubblici così come all'affermazione di una concezione differente della salute.

Conclusioni

La salute trans* è un terreno paradigmatico per leggere la complessità e l'ambivalenza della questione della cura. Come abbiamo cercato di mostrare le forme egemoniche della Cura – basate sul paradigma psico-biomedico – hanno prodotto una concezione della salute trans* che di fatto nuoce alle persone direttamente interessate. È necessario decostruire la patologizzazione, elaborando strategie dal basso per creare resistenza e alternative al discorso della psichiatria e della medicina egemonica. Le comunità trans* hanno saputo mettere in campo diverse pratiche di cura per r/esistere: tra queste la produzione e lo scambio di saperi e informazioni, la creazione di alternative dal basso alle forme egemoniche della Cura, le lotte per trasformare radicalmente i servizi sanitari. È in questa tradizione che si colloca il lavoro della rete DEpath. Queste pratiche di cura non sono prive di contraddizioni e tensioni. Ad esempio, può esistere una tensione tra l'obiettivo di permettere qui ed ora ad (alcune) persone trans* di accedere ai trattamenti di affermazione di genere in un contesto non patologizzante attraverso la creazione di alternative “liberate” e autogestite e quello di strappare allo stato servizi pubblici funzionanti secondo il modello del consenso informato, un processo senza dubbio più lungo e non privo di contraddizioni. Si tratta di una tensione che attraversa le lotte sulla salute e sul welfare e che interroga le esperienze di neomutualismo queer e transfemminista.

²⁵ Ad esempio, secondo il già citato rapporto dell'OECD, in Italia solo il 63% della spesa farmaceutica è preso in carico dal SSN contro l'82% di altri paesi come la Germania, di veda: https://ec.europa.eu/health/state/glance_it. La lotta per la gratuità dei trattamenti ormonali di affermazione di genere non può essere disgiunta da quella per l'accessibilità economica di tutti i farmaci.

Al di là delle tensioni e contraddizioni che le attraversano, le pratiche di cura messe in campo dai movimenti trans* possono contribuire a produrre una trasformazione della concezione e della presa in carico non solo della salute trans*, ma della salute tout court. Esse possono contribuire a promuovere un modello di salute alternativo a quello psico-biomedico individualizzante, che prenda in considerazione l'autodeterminazione dei soggetti e delle comunità e dei loro bisogni materiali. Andare oltre la "logica della malattia" che guida in gran parte i servizi sanitari, o meglio passare dalla "logica della Cura" alla "logica della cura"²⁶ nel senso di protezione e promozione della vita (con la v minuscola...) nella sua molteplicità e della salute intesa non come «fine in sé ma come risorsa della vita quotidiana» (Carta di Ottawa 1986), non può che portare una salutare rivoluzione di tutto il sistema. Inoltre, la depatologizzazione nell'ambito medico è un passo verso la fine dell'oppressione, dello spossamento e dello sfruttamento delle comunità trans*, poiché la logica patologizzante produce esclusione anche al di fuori delle istituzioni sanitarie, in spazi come la strada, la scuola e il lavoro.

²⁶ A. MOL, *The Logic of Care. Health and the Problem of Patient Choice*, Routledge, Abingdon 2008.

PER ISTITUZIONI TRANS CORPOREE
NOTE SU QUEER COMMONING, LAVORO IMPRODUTTIVO
E POLITICHE DELL'INTERDIPENDENZA

1. *L'arte dei corpi*

Un corpo sta vicino a un corpo che sta vicino a un corpo. Un corpo è sempre un corpo in uno spazio. L'ambiente è d'altra parte generato dal corpo: dal suo volume, dalla sua durata, dalla sua postura. I corpi non sono semplicemente in relazione tra loro ma anche con lo spazio-*tra* che li attiva: la questione si fa multidimensionale. Un corpo non se ne sta lì, da solo, isolato, ermetico, appoggiato all'ambiente come se questo fosse uno sfondo inerte. Lo spazio-*tra* è da intendersi come uno spazio materiale, ma anche come un intenso campo di forze, una casa infestata da temporalità differenti e simultanee, una densità affettiva e simbolica, una condizione di possibilità. Il corpo modifica lo spazio attorno e viceversa, la relazione che si crea tra i corpi modifica i corpi e lo spazio, lo spazio abilita o disabilita la relazione tra i corpi modificandola a sua volta: il traffico è multidirezionale. Lo spazio-*tra* agisce una serie di condizioni, qualche volta esplicite, più spesso implicite: quanto i corpi possano stare vicini tra loro, se sia possibile entrare in contatto, se un corpo può muoversi verso l'altro oppure no, se un corpo può inclinarsi, distendersi, rovesciarsi o se è costretto alla verticalità, quanto spazio ogni corpo è autorizzato a occupare, se è lo stesso per ciascun corpo, e così via. Lo spazio stesso è, del resto, un corpo che contiene corpi. I corpi non preesistono come entità immutabili alla dimensione transcorporea. Ogni corpo vibra.

In pochi altri contesti sociali questa dimensione mediata e costruita della transcorporeità¹ è visibile come nelle arti performative: lo spazio di comunanza è sempre esplicitato come il *frame* che rende

¹ Per la proposta del termine "transcorporeità", cfr. S. ALAIMO, *Trans-corporeal Feminisms and the Ethical Space of Nature*, in S. Alaimo e S. Hekman (cur.), *Material Feminisms*, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis 2008, pp. 237-264.

possibile la co-presenza dei corpi – letteralmente, lo spazio scenico d'azione. Ogni volta è diverso, ogni volta ha le proprie regole, negoziabili. In questa artificialità costituente le arti sono anche esercizio di immaginazione politica, nel ricombinare le condizioni di possibilità di ciò che è visibile, percepibile, sensibile.

Il corpo infatti non è mai dato e, nel complicarsi di naturale e culturale, l'artificialità si afferma come forza produttiva dei soggetti. È da qui, da questa angolatura, che emerge la relazione intima tra artificio e istituzioni – una relazione costitutiva che (fin dal *Trattato sulla natura umana* di Hume del 1739) connette il piano della politica a quello della fantasia, dell'immaginazione, della capacità di elaborare associazioni. Le istituzioni sono un'invenzione, oltre che una convenzione, e ciò è vero tanto al livello macro del sociale quanto al livello delle singole corporeità: il corpo è un campo *istituito* da forze insieme simboliche e materiali, sito di fantasie, spettri, immagini, contratti, identificazioni. La nozione di performativo delle teorie queer-femministe si salda alla definizione deleuziana di istituzione, intesa come ciò che si imprime nei corpi, plasmandoli fin nelle anatomie e nei desideri: «ogni istituzione impone al nostro corpo, anche nelle sue strutture involontarie, una serie di modelli, e dà alla nostra intelligenza un sapere, una possibilità di previsione e di progettazione». ² Modelli, prototipi, schemi di azione. Ma anche repertori, partiture, posture, gestualità, comportamenti. Seguendo le aperture di Deleuze, ³ l'istituzione è da leggersi attraverso la lente dell'immaginazione, e dunque come potenza inventiva, generativa, diffusa, espressione della creatività sociale di contro al funzionamento negativo della legge, che opera come limitazione dell'agire.

Di seguito alcune note che provano a mettere a fuoco il rapporto tra istituzioni e immaginazione attraverso le sperimentazioni politiche e i nodi teorici che emergono all'intreccio tra pratiche istituenti, statuto del lavoro improduttivo e delle attività di cura, amore e intimità. Sbullonare, deromanticizzare, materializzare come fili di un *queer commoning* che si fa e si disfa in contesti e genealogie differenti, lasciando emergere alleanze possibili per il presente.

² G. DELEUZE, *Instincts et institutions*, Hachette, Paris 1955; tr. it. U. Fadini e K. Rossi, Mimesis, Milano-Udine 2014, p. 32.

³ Su questa traccia di Deleuze, cfr. il lavoro di U. FADINI, *Il tempo delle istituzioni. Percorsi della contemporaneità: politica e pratiche sociali*, ombre corte, Verona 2016.

2. Sbullonare, e istituire altrimenti

Negli ultimi anni, le istituzioni artistiche e culturali, i festival, i musei, le biennali hanno attinto sempre più a parole-chiave che provengono dai movimenti e dalle lotte, mettendo a tema la politica radicale, i suoi comportamenti, i suoi discorsi e i suoi soggetti più imprevisi e marginali. Di fatto – trasformandola in oggetto (e in eventi temporanei) – l'economia creativa estrae valore dalla dimensione del politico e del comune,⁴ un valore che non necessariamente ricade sui soggetti che lo producono. Se da un lato questo è segno di un cambio di sensibilità, dall'altro non si può non notare che *Queering* e *Decolonizing* sono utilizzati come dei verbi-marchio, operazioni di maquillage spesso prive di un impatto realmente trasformativo sulla struttura delle istituzioni, sui modi di produzione artistica, sui criteri di distribuzione delle risorse e del potere. Ricordandoci, con Kader Attia, di cosa questi termini sono il nome: della colonia e dell'oppressione.⁵ La prima questione, dunque, è come decolonizzare e depatriarcalizzare le istituzioni esistenti, e al tempo stesso come questa azione di decostruzione possa generare nuove istituzioni comuni, nuovi modelli per il vivere associato.

Quali sono le pratiche a cui guardare? Dai movimenti antirazzisti e da Black Lives Matter arrivano delle indicazioni – la rimozione, l'abbattimento o il danneggiamento di statue e monumenti è diventata una pratica diffusa in diversi contesti geografici, anticipata nel 2015 dalla campagna #RhodesMustFall in Sudafrica.⁶ Nel quadro delle proteste esplose contro le tracce coloniali e schiaviste continuamente riattualizzate dal presente delle violenze razziste, l'abbattimento diviene un gesto radicale e trasformativo, oltre che liberatorio, che mette in questione l'universalità delle istituzioni culturali e apre domande scomode su come decolonizzare lo spazio urbano e l'intero patrimonio culturale.⁷ Topo-

⁴ Cfr. M. BARAVALLE, *La curatela come antipsichiatria. Dalla critica istituzionale all'istituzionalità del comune*, 22 maggio 2017 (disponibile su: <https://operavivamagazine.org/la-curatela-come-antipsichiatria>).

⁵ K. ATTIA, *La réparation c'est la conscience de la blessure*, in L. Cukierman, G. Dambury, F. Vergès (cur.), *Décolonisons les arts!*, L'Arche, Paris 2018.

⁶ Campagna contro i monumenti dedicati a Cecil Rhodes, schiavista e suprematista britannico del XIX sec.

⁷ Per seguire qualche traccia del dibattito in Italia, vedi A. FRISINA, M. GHE-

nomastica, musei, archivi, collezioni e monumenti funzionano come una narrazione continua e pervasiva, che conferma e ripete che cosa è degno di essere rammemorato e ripetuto, a creare una memoria, un canone e un'identità condivisi.⁸ Una ripetizione sottotraccia, che agisce in maniera implicita, ma organizza e segna profondamente i nostri corpi nello spazio pubblico. A quale e quanto spazio un corpo ha accesso, quali corpi sono parlanti, quali rimangono muti e invisibili. Non a caso la pratica dell'abbattimento e del danneggiamento intesi come forme di riscrittura trova una convergenza con i movimenti femministi: in occasione dello sciopero dei generi dell'8 marzo 2019, le attiviste di Non Una Di Meno ricoprono di vernice rosa la statua di Indro Montanelli a Milano, denunciando il passato fascista e colonialista (mai rinnegato) del giornalista, che si comprò una sposa-bambina in Eritrea, ma anche agitando gli spettri di un passato coloniale italiano sempre rimosso e normalizzato. Sballonare, bisogna dunque – per iniziare a far vacillare i siti simbolici che riproducono le narrazioni.

Ma affinché sistemi di relazione differenti prendano consistenza e abbiano incidenza sul reale, altre-istituzioni devono nascere: nuove istituzioni queer, decoloniali, femministe. Con Deleuze, le istituzioni sono da pensare come modelli di azione positiva, capace di aprire e fondare nuovi modi, nuovi mondi, forme dell'agire comune,⁹ vere e proprie «creazioni collettive».¹⁰ Nel ciclo di lotte che dal 2009 in Italia, in risposta alla crisi economica, si sono attivate contro la riforma neoliberale della scuola e dell'università pubbliche, per il riconoscimento di beni comuni primari come l'acqua e i territori, contro i tagli al finanziamen-

BREMARIAM TESFAÙ, S. FRISINA, *Decolonize your eyes, Padova. Pratiche visuali di decolonizzazione della città*, «roots&routes», XI/35 (2021), G. Grechi, S. Lombardi (cur.), *Anche le statue muoiono*, roots-routes.org. Per una puntuale ricostruzione di una controversia che ha radici nella storia dell'arte e interroga le forme della conservazione del passato, vedi E. GULLO, *La disputa delle statue. Su una svolta possibile nella conservazione del passato*, 19 giugno 2020 (disponibile su: www.iltascabile.com/societa/disputa-delle-statue).

⁸ Per una discussione sulle ambiguità delle strategie museali della decolonizzazione e sui rischi di un nuovo colonialismo culturale, cfr. M.-L. ALLAIN BONILLA, *Alcuni aspetti teorici ed empirici sulla decolonizzazione delle collezioni occidentali*, 6 ottobre 2018 (disponibile su: <http://www.hotpotatoes.it/2018/10/06/sulla-decolonizzazione-delle-collezioni-occidentali-di-marie-laure-allain-bonilla>).

⁹ G. DELEUZE, *Instincts et institutions*, cit.

¹⁰ G. DELEUZE, *Pourparler. 1972-1990*, Minit, Paris 1990; tr. it. S. Verdicchio, Quodlibet, Macerata 2000, p. 223.

to del settore artistico e culturale e che ha portato a una serie di occupazioni inedite di teatri e spazi artistici,¹¹ sono stati centrali il *commoning* e la produzione di altre-istituzioni, autonome, dal basso, autogovernate. È da questa esperienza politica che ho imparato che rendere conto della dimensione corporea e di contatto delle nuove istituzioni significa rimettere continuamente a fuoco la questione del conflitto. Non a caso, la pratica che si è diffusa seppur con modalità e in contesti differenti è stata quella dell'occupazione:¹² delle università e dei tetti delle università, dei teatri, delle piazze, dei musei. Occupare per fare-spazio, per fare-mondo: la scena non è quella della richiesta di riconoscimento da parte di istituzioni costituite o statuali, ma piuttosto di un *commoning* che istituisce altrimenti, di una riappropriazione che si trasforma in redistribuzione – di spazio, di economie, di relazioni, di potenza.

Commoning, verbo e non sostantivo, convoca la dimensione non delle cose esistenti, ma dei processi, delle azioni. È uno spostamento che fa emergere la qualità performativa e trasformativa della cooperazione sociale, capace di autoregolarsi e inventare propri modelli: e dunque, a spostare il fuoco dall'ontologia, che definisce *che cosa* sono i beni comuni "in sé", nella loro essenza, alla performatività stessa dei *commons*, indicandone la consistenza nel *come* delle pratiche e delle soggettività incarnate. Trasformare come ri/creare. Una tracciatura che apre a nuove ridefinizioni dell'istituzione. In *Performing the Institution "As If It Were Possible"*, Athena Atanasiou definisce la «riconfigurazione performativa delle istituzioni come infinito e non determinato sito di conflitto»¹³ – è in quanto tale che la pratica dell'istituire-altrimenti riesce a svincolarsi dai processi di istituzionalizzazione e di cristallizzazione, oltre che dalle catture dell'industria culturale, che ripete e neutralizza. Pensare istituzioni autonome, comuni, queer significa prefigurare sistemi relazionali in continua trasformazione che saltano fuori dall'opposizione binaria tra movimento e istituzioni, tra differenza e codificazione.

¹¹ Tra questi il Teatro Valle Occupato e il Cinema Palazzo a Roma, Macao a Milano, L'Asilo Filangieri a Napoli, il Teatro Coppola a Catania, il Teatro Garibaldi e il Teatro Mediterraneo a Palermo, il Teatro Rossi a Pisa, la Cavallerizza a Torino, il S.a.L.E. Docks a Venezia.

¹² Anche a livello globale, dagli #occupy, agli Indignados spagnoli del 15M, a Gezi Park, alle piazze delle rivoluzioni arabe.

¹³ A. ATHANASIOU, *Performing the Institution "As If It Were Possible"*, in M. Hlavajova, S. Sheikh (cur.), *Former West: Art and the Contemporary after 1989*, The MIT Press, Cambridge-London 2016, p. 684.

3. Deromanticizzare

(*la nostra storia d'amore col lavoro non retribuito*)

Un'altra strategia utile a riconfigurare le istituzioni artistiche è quella di non pensarle come spazi separati, ermetici, professionalizzati, eccezionali. L'idea che i luoghi della produzione e riproduzione dell'arte siano appunto degli spazi "salvi" da dinamiche di potere, di sfruttamento, di invisibilizzazione è specularle all'affermazione dello statuto di eccezionalità del lavoro artistico e creativo. Un principio di purezza immateriale che – come sempre quando compare – è sintomo di egemonie discorsive (se non razziste) all'opera. "Chi pulisce il mondo?" si chiede Françoise Vergès in *Un féminisme décolonial*, e nelle primissime pagine ci restituisce una narrazione molto concreta delle istituzioni, comprese quelle artistiche e culturali:

Ogni giorno, instancabilmente, miliardi di donne puliscono il mondo. Senza il loro lavoro, milioni di dipendenti e agenti del capitale, dello Stato, dell'esercito, delle istituzioni culturali, artistiche e scientifiche non potrebbero occupare i loro uffici, mangiare nelle loro mense, tenere le loro riunioni, prendere le loro decisioni in spazi lindi dove sono stati ripuliti e messi a loro disposizione cestini, tavoli, sedie, poltroni, pavimenti, servizi igienici, ristoranti. Questo lavoro, *indispensabile* per il funzionamento di qualunque società, deve rimanere *invisibile*.¹⁴

Deromanticizzare, dunque. La materialità di questa descrizione del lavoro invisibile che accade negli interstizi, tra le pieghe, nascosto, non garantito, scarsamente retribuito ci spinge a interrogare la relazione tra cura e lavoro culturale, e a ripensare il lavoro culturale anche attraverso la lente politica della cura che i femminismi mettono a disposizione. Il lavoro invisibile che tiene in piedi le istituzioni culturali è da un lato l'attività di pulizia e manutenzione che descrive Vergès, sessualizzata e razzializzata, ma è anche tutta una "materia oscura" – così la definisce Gregory Sholette – non riconosciuta, che dà letteralmente corpo alle economie dell'arte: «le pratiche improvvisate, amatoriali, informali, non ufficiali, autonome, militanti, non istitu-

¹⁴ F. VERGÈS, *Un féminisme décolonial*, La Fabrique, Paris 2019; tr. it. G. Morosato, ombre corte, Verona 2020, p. 8.

zionali, autorganizzate: tutto il lavoro prodotto e messo in circolazione nell'ombra del mondo dell'arte formale»,¹⁵ che rimane per lo più invisibile pur costituendone l'humus e il tessuto connettivo.

Vi sono senz'altro, tra tali attività, differenze significative nel grado di esposizione, di usura del corpo, di tutele, di marginalizzazione dei soggetti coinvolti, ma se consideriamo l'alto tasso di precarietà a cui è sottoposta la maggioranza della manodopera artistica e culturale è possibile intravedere alcuni punti di giuntura. Riconoscere le zone di prossimità e nominarle è un primo passo per rompere con la retorica elitaria dell'eccezionalità del lavoro artistico, come se si producesse in un iperuranio immateriale, e anche per disegnare alleanze impreviste delle lotte future, non corporative, non settoriali, tra lavoro di cura e lavoro culturale precario, entrambe considerate attività *improduttive*, senza opera. L'arte non deve essere trasformata in un bene di lusso – se visualizziamo la composizione eterogenea e trasversale del lavoro precario che ruota intorno alle istituzioni artistiche e le tiene in vita, in tutte le sue filiere, risulta per contrasto più evidente quanto sia invece limitato l'accesso alle attività creative e ri/creative di qualità, alle forme culturali e alle estetiche più complesse.¹⁶ Il mondo dell'arte, in Italia, è ancora prevalentemente bianco, maschile, patriarcale, classista – in tutti i suoi snodi, che siano la produzione, la fruizione, le narrazioni, la curatela e il governo delle istituzioni.¹⁷ La frammentazione settoriale delle vite nel modello neoliberista e le forme di esclusione sociale si producono in parallelo.

Muovendoci nello scenario di un'idea espansa di cura, e lungo i percorsi aperti dal femminismo fin degli anni Settanta sul lavoro domestico e sulla riproduzione sociale, possiamo dunque guardare alle asimmetrie e ai rapporti di potere che fermentano nel mondo artistico attraverso la questione dell'amore. *Se ti amo, tu mi paghi?* Come l'attività di cura e di riproduzione del vivente, affettiva e relazionale tradizionalmente svolta dalle donne è stata naturalizzata e costruita come

¹⁵ G. SHOLETTE, *Dark Matter. Art and Politics in the Age of Enterprise Culture*, Pluto Press, New York 2011, p. 1.

¹⁶ Su questo punto cfr. anche B. HOOKS, *Elogio del margine. Razza, sesso e mercato culturale*, tr. it. M. Nadotti, Feltrinelli, Milano 1998, p. 23.

¹⁷ Su questi temi, rimando al lavoro de *Il Campo Innocente*, collettivo fluido di artista e lavoratorə dello spettacolo queer, donne, non binaria, trans, frocie che indaga politicamente la relazione tra violenza, sessismo e precarietà nel mondo dell'arte. Si veda: <https://ilcampoinnocente.blogspot.com>.

una risorsa disponibile gratuitamente¹⁸ grazie anche ai suoi margini di ambiguità con l'amore, così in maniera analoga nel lavoro culturale la passione si trasforma in una trappola, che prolifera in forme sempre nuove e sfuggenti di autosfruttamento.¹⁹ Io amo ciò che faccio, dunque lo faccio sempre, comunque, anche a costo zero, senza condizioni, senza reti, a tutti i costi, a tutte le ore. Vivere diventa una prestazione: l'ottimizzazione del tempo di vita che si tramuta pienamente in lavoro, senza resti, in una continua performance non retribuita è del resto il sogno del capitale. Vita al lavoro, lavoro vivo o del vivente: l'intenso traffico di comportamenti, relazioni, attitudini che costituisce le nostre esistenze è messo al lavoro. L'amore diventa un ricatto, e sottrarsi, rifiutarsi, dire di no, ma anche non fare abbastanza è fonte ininterrotta di senso di colpa. Mi sento in colpa se dico di no, se non lavoro, se negozio, se non negozio, se non mi promuovo abbastanza, se non guadagno abbastanza. Quanto vale un'ora d'amore? Tra il "troppo" e il "troppo poco" la misura salta, sicuramente quella del salario, ma anche la misura del limite che metto alla prova sul mio corpo: che cosa vale la *pena*? Perché una pena è da mettere in conto, una sofferenza che vincola come controparte di un pegno d'amore non corrisposto.

4. *Nuove istituzioni per materializzare le trame politiche dell'intimità*

Tra riconoscimento del lavoro improduttivo e spazio di invenzione di altre-istituzioni, rifiutando l'idea che queerizzare sia un'etichetta o un *passpartout* per le istituzioni esistenti, emerge la relazione materiale tra l'organizzazione degli spazi e i corpi genderizzati, sessualizzati, razzializzati, come indica Sara

¹⁸ Cfr. S. FEDERICI, *Il femminismo e la politica dei beni comuni*, «DEP. Deportate, esuli, profughe», 20 (2012); E. PULCINI, *Per una filosofia della cura*, «La società degli individui», FrancoAngeli, 38 (2010); B. BUSI, *Genere, "razza" e composizione di classe al lavoro*, in B. Busi (cur.), *Separate in casa. Lavoratrici domestiche, femministe e sindacaliste: una mancata alleanza*, Ediesse, Roma 2020.

¹⁹ Vale senz'altro e in maniera evidente per l'attività artistica, ma allo stesso nel lavoro di ricerca e della conoscenza, dentro e fuori l'accademia. Cfr. C. MORINI, *Per amore o per forza. Femminilizzazione del lavoro e biopolitiche del corpo*, ombre corte, Verona 2010.

Ahmed.²⁰ Non si tratta perciò di presentare dei programmi che mettano a tema il queer o il femminismo, lasciando il sistema inalterato, ma di inventare nuove partiture politiche che compongano i corpi, le relazioni, gli affetti e la materialità delle vite queer. Fare i conti con l'interdipendenza che caratterizza in particolar modo il soggetto queer implica creare *spazi politici dell'intimità* capaci di dare consistenza ai sistemi relazionali più informali, e trasformarli. Istituzioni tattili, tentacolari, mobili, transcorporee. Che possano costituire un'alternativa alla privatizzazione e all'esternalizzazione dell'intimità, degli affetti e della cura dei corpi. Che forme possono prendere? Quali pratiche individuare nell'ottica di un archivio vivente a disposizione? La spazialità è anche una modalità di organizzazione – innesca la prossimità tra i corpi, rende visibili gli intrecci di relazioni, materializzandoli, è sempre situata, geograficamente determinata. Le comunità e le soggettività, anche quelle più fluide, trovano negli spazi una possibilità di addensarsi, ritrovarsi, auto-nominarsi, organizzarsi.

Ma è possibile immaginare istituzioni comuni che non siano spazi fisici? Mi pongo questa domanda dopo anni di militanza politica che, in modi diversi, ha preso corpo attraverso e negli spazi, dipanando i fili di una genealogia radicata in Italia, dai movimenti sociali al femminismo. Eppure, nelle esperienze queer (come anche nelle storie femministe) vi è un proliferare di reti affettive, relazioni non codificabili e altre intimità che possono diventare, se assunte politicamente, delle infrastrutture comunitarie della cura e dell'interdipendenza.²¹ Trasformare queste tracce spesso esili in mappature politiche, in istituzioni replicabili e in infrastrutture di mutualismo che si fanno carico anche della materialità e della precarietà delle vite queer è un lavoro politico indispensabile.

²⁰ Cfr. S. AHMED, *Orientations: Toward a Queer Phenomenology*, «GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies», 12/4 (2006), pp. 543-574; S. AHMED, *Queer Phenomenology. Orientations, Objects, Others*, Duke University Press, Durham-London 2006.

²¹ Cfr. A. ACQUISTAPACE, «Tenetevi il matrimonio, dateci la dote». *Implicazioni economiche delle relazioni d'affetto oltre la coppia nell'Italia urbana contemporanea*, tesi di dottorato, 2015/2016 (boa.unimib.it); S. CANGIANO, M. FRAGNITO, V. GRAZIANO, Z. ROMANO, *Cure ribelli. Tecnologie aperte per una cura come bene comune*, WeMake, Milano 2019. Per una mappatura delle pratiche di autorganizzazione nella crisi della cura, vedi anche PIRATE CARE COLLECTIVE, *Pirate Care Syllabus* (disponibile su: <https://syllabus.pirate.care>).

5. *La pista da ballo è la nostra Casa, è qui che ti amo e mi curo di te*

Tra gli esempi possibili di infrastrutture della cura, uno per me ancora pieno di potenzialità utopica e immaginativa è quello delle *Houses* del voguing, danza clandestina e underground che fiorisce a New York negli anni Ottanta, ma che ha radici profonde nelle culture della diaspora e delle *ballroom* dell'Harlem Renaissance. Emerse nello specifico contesto socio-politico dell'America reaganiana segnato da gentrification, HIV, disoccupazione, tagli al welfare e all'*housing* sociale, le *Houses* hanno funzionato – oltre che come *ballroom* – come spazi abitativi e reti sociali per giovani queer, gay, transgender neri, ispanici e portoricani senza casa. Nel vuoto delle istituzioni statuali, prendono vita altre-istituzioni legate agli affetti e alla cura, famiglie non binarie e forme di mutualismo sociale: un network alternativo di welfare che ha avuto un impatto molto forte nel creare comunità capaci di supportare persone colpite dall'HIV, ma che ha anche svolto una funzione di prevenzione, attraverso programmi alternativi e autogestiti.²² Guidate da *Mother* o *Father*, spesso le case prendono il nome della Madre/Padre, e i membri a loro volta acquisiscono il nome della casa come proprio cognome: una fiction che mette in atto il potere sovversivo dell'imitazione, travolgendo l'originale, inventando nuovi modi di filiazione, parentele impreviste tra non consanguinei attraverso atti anche performativi, estetiche, stili di ballo.

È bell hooks che ci invita a riconoscere il valore sovversivo della costruzione dello spazio affettivo della casa, attorno a cui possono costruirsi comunità di resistenza²³ –l'organizzazione delle Case queer e trans ha fornito uno spazio di cura reciproca e di risposta collettiva a bisogni materiali. Un modo di costruire rifugi, ripari, di riappropriazione di spazio urbano in edifici abbandonati e occupati. Una pratica che restituisce la concretezza di forme di affinità e di socialità oltre la famiglia biologica intesa come unità affettiva, sociale ed economica, un welfare autogestito alternativo al modello familista. Un esempio di

²² È molto ampia la letteratura intorno al fenomeno del voguing da un punto di vista culturale, politico, sociale. Solo per qualche riferimento, cfr. D. CRIMP, J. JACKSON, *The Social World of Voguing*, «Journal for the Anthropological Study of Human Movement», 12/26-4; B. HOOKS, *Is Paris Burning?* in EAD., *Black Looks. Race and Representation* (1992), Routledge, New York 2015.

²³ B. HOOKS, *Elogio del margine. Razza, sesso e mercato culturale*, cit.

ciò che The Care Collective nel suo *Manifesto*²⁴ chiama “cura promiscua”, riprendendo il termine da Douglas Crimp, attivista e studioso che ha messo in luce il ruolo delle politiche queer durante l’epidemia di AIDS, raccontando come le comunità abbiano imparato strategie collettive per garantirsi la sopravvivenza – strategie che nascono dal basso, così come i saperi incarnati che le rendono efficaci: «La nostra promiscuità ci ha insegnato molte cose, non solo sui piaceri del sesso, ma sulla grande molteplicità di questi piaceri. È quella preparazione psichica, quella sperimentazione, quel lavoro cosciente sulla nostra sessualità che ha permesso a molti di noi di cambiare i nostri comportamenti sessuali»,²⁵ molto meglio e più velocemente di tutte le violente terapie comportamentali e dei protocolli medici istituzionali. La promiscuità sessuale di cui è accusata la comunità gay, e che è stata stigmatizzata nel dibattito pubblico dell’epoca come principale vettore di diffusione del virus, è un di più di conoscenza. Promiscuità che può altresì essere rovesciata in una mappatura delle relazioni non nominate e socialmente non riconosciute, le/gli amanti, le/gli amiche/i, le persone con cui ci si trova a condividere una lotta, o l’affitto di una casa, o una complicità amorosa. È stato ricostruito il ruolo – a lungo invisibilizzato – svolto dalle lesbiche e femministe nel supporto affettivo, sanitario, materiale e politico agli amici e conoscenti gay colpiti da HIV. Spesso abbandonati dalle famiglie di origine, furono curati e sostenuti da queste reti solidali e autorganizzate, attraverso la raccolta di fondi per le cure mediche, il cibo, le case, i programmi di prevenzione o ancora, come nel caso delle Blood Sisters,²⁶ attraverso la donazione di sangue in un momento in cui era interdetta agli uo-

²⁴ CARE COLLECTIVE, *The Care Manifesto: The Politics of Interdependence*, Verso, London-New York 2021; tr. it. M. Moïse e G. Benzi, Alegre, Roma 2021.

²⁵ D. CRIMP, *How to Have Promiscuity in an Epidemic*, «October», vol. 43 (1987), “AIDS: Cultural Analysis/Cultural Activism”, pp. 237-271. Per un’affermazione femminista della nascita dal basso e dalle comunità politiche lgbt delle strategie di intervento e prevenzione, poi fatte proprie dagli esperti, cfr. anche C. PATTON, *Resistance and the Erotic: Reclaiming History, Setting Strategy as We Face AIDS*, «Radical America», 20/6, pp. 68-75. Per seguire in parallelo le riflessioni in Italia sugli snodi storico-politici dell’autorganizzazione dal basso della lotta all’AIDS: CRAAZI, *Voci dell’attivismo contro l’Hiv in Italia. Organizzazione, Scienza. Intersezionalità* (disponibile su: <https://storieinmovimento.org/2020/04/18/interviste-hiv-craazi-organizzazione>).

²⁶ Per una ricostruzione di questa esperienza, anche nelle sue zone critiche, cfr. B. HUTCHISON, *Lesbian Blood Drives as Community-Building Activism in the 1980s*, «Journal of Lesbian Studies», 19/1 (2015), pp. 117-128.

mini omo/bisessuali. Una filigrana sottile di legami che prefigurano infrastrutture autonome di una cura “promiscua”, come promiscue, mescolate, interdipendenti sono le vite queer. Piaceri promiscui, saperi promiscui.

Senza troppo romanticizzare un contesto che era anche attraversato da violenza, marginalità, estrema povertà, le *Houses* rappresentano un’esperienza che ha dato un corpo alle capacità generative del sociale che si autorganizza. Ed è – pur nel lutto e nella mancanza – un corpo festoso. Vorrei non passasse qui in secondo piano il ruolo politico del corpo in movimento e della danza come repertorio vivente che trasmette, tramanda e riattiva le tracce sotterranee e le contro-storie, ruolo determinante nella costruzione delle memorie e delle identità subalterne, colonizzate, marginalizzate.²⁷ Tenere insieme politiche materialiste delle relazioni e piste da ballo favolose e autogestite è senz’altro una prospettiva ancora carica di futuro per corpi autodeterminati e gioiosi.

6. *Transcorporeità: per una politica dell’interdipendenza*

Sembrirebbe così intuitivo e autoevidente dire dove finisce un corpo e dove ne inizia un altro, il dentro e il fuori dei viventi, che sia la pelle, la superficie o l’esoscheletro. Eppure, in questi ultimi mesi, il virus del COVID-19 ha messo in crisi il concetto di corpo ermetico e autosufficiente – è corpo *tra* i corpi; è minuscolo, invisibile, eppure agente. Conviene pensare non per corpi individuati, ma per transcorporeità, sistemi complessi e interrelati. Siamo già abitate da altri corpi. L’interdipendenza è dunque una tracciatura che indica possibili pratiche politiche, riattivando anche genealogie sommerse e intrecciando lotte differenti.

²⁷ Cfr. D. TAYLOR, *The Archive and the Repertoire: Performing Cultural Memory in the Americas*, Duke University Press, Durham-London 2003; P. GILROY, *The Black Atlantic. Modernity and Double Consciousness*, Duke University Press, Durham 1993; tr. it. M. Mellino e L. Bardieri, Meltemi, Roma 2003; J. HALBERSTAM, *In a Queer Time and Place: Transgender Bodies, Subcultural Lives*, New York University Press, New York 2005, in particolare pp. 152-187; J.E. MUÑOZ, *Ephemera as Evidence: Introductory Notes to Queer Acts*, «Women and Performance: A Journal of Feminist Theory», 8/2-16 (1996), pp. 5-18. Sul voguing cfr. anche A. ZARDI, *Contro l’egemonia di genere. Il voguing come danza di resistenza*, «Mimesis Journal», 9/2 (2020), pp. 91-110.

Curare è ricreare. L'attività performativa e trasformativa che plasma ciò che ci circonda è da intendersi anche come una forma di *cura*, nella concezione estesa elaborata da Haraway e da altre pensatrici femministe neomaterialiste come sinonimo di *ri-creare*,²⁸ rifare mondo. Con Maria Puig de la Bellacasa, si tratta di ripensare la cura non solo come attività di mantenimento, ma anche di trasformazione in un mondo più-che-umano, attività esercitata da un groviglio di forze, entità e soggetti umani e non umani.²⁹ Riconoscere la capacità espressiva e agente delle molte forze in campo non è solo un esercizio di immaginazione, ma può orientare le nostre lotte e le nostre pratiche – riconoscere altre potenze oltre quelle umane, forze non di resistenza, di inerzia, negative, ma *produttive* ci fa uscire dall'idea di una natura passiva, che nutre e rafforza fantasie di dominio e di conquista, e insieme ci restituisce la visione di una materialità che è vitale ma non armonica, non pacificata, composta di forze che collidono.³⁰

Curare è rimediare. Seguendo ancora le tracce di Haraway,³¹ la cura è anche un'arte del rimediare, che è porre rimedio, mettere a posto, un guarire rivolto non solo agli umani, ma anche ad altre specie, agli ambienti, agli ecosistemi, alle culture. Prendendo il termine alla lettera, è anche ri-mediare, ossia creare spazi intermedi, di mediazione, luoghi comuni in cui radunarsi, forme della vita associata. Ri-mediare l'individuato, rimarginare i tagli prodotti dall'idea di autosufficienza. Ecco allora che l'arte di vivere in un pianeta già danneggiato³² che non ha nulla di consolatorio, ma implica piuttosto un fare insieme, un'attività pratica, un maneggiare simpioetico per ricreare spazio di mediazione

²⁸ L'idea di cura come ricreazione, intesa proprio anche nel suo aspetto gioioso, come forma di divertimento mi arriva da Valeria Graziano. Cfr. V. GRAZIANO, *Recreation at Stake*, in A. Vujanović, L. A. Piazza (cur.), *A Live Gathering: Performance and Politics in Contemporary Europe*, b_books, Berlin 2019.

²⁹ M. PUIG DE LA BELLACASA, *Matters of Care in Technoscience: Assembling Neglected Things*, «Social Studies of Science», 41/1 (2011), pp. 85-106.

³⁰ Cfr. J. BENNET, *Vibrant Matter. A Political Ecology of Things*, Duke University Press, Durham 2010. Vedi anche M. SERRES, *Lucrezio e l'origine della fisica* (1977), Sellerio, Palermo 2000.

³¹ D.J. HARAWAY, *Staying with the Trouble. Making Kin in the Chthulucene*, Duke University Press, Durham 2016; tr. it. (parziale) di C. Durastanti e C. Ciccioni, NERO, Roma 2019.

³² N. BUBANDT, E. GAN, H.A. SWANSON, A. LOWENHAUPT TSING (cur.), *The Art of Living in a Damaged Planet. Ghosts and Monsters of the Anthropocene*, University of Minnesota Press, Minneapolis 2017.

e di negoziazione di altre-relazioni fuori dai rapporti di sfruttamento. Creare spazi di contatto significa maneggiare la vulnerabilità come condizione, e quindi anche la violenza, in quel punto sensibile in cui essere toccate può equivalere a essere ferite. Un’acquisizione femminista che deve filtrare anche nei modi di pensare l’arte: la vulnerabilità è infatti una condizione del processo creativo, contro al mito tutto maschile dell’artista-creatore, demiurgo, prometeico, che genera le proprie fonti di nutrimento nella solitudine. Abbiamo bisogno di nuove narrazioni, che restituiscano il processo creativo come un’arte queer del fallimento, fatta di inciampi, errori, curvature, dubbi, tentativi, un continuo fare e disfare. Essere vulnerabili, disarmate, aperte all’imprevisto è una condizione che ha bisogno delle sue tutele, e dei suoi spazi aperti, e disordinati. Rimediare che è anche un riparare – non da ultimo nel senso stretto della riparazione. In una delle sue ultime esposizioni *The Museum of Repair* (2021), Kader Attia tematizza l’idea di una riparazione come atto sia fisico che simbolico, dalla questione delle restituzioni degli oggetti culturali sottratti nelle spoliazioni coloniali, al ripensamento dei sistemi dominanti di narrazione e dei suoi display, un gesto di riappropriazione e di resistenza culturale. Riparare che è un atto mai concluso di cura e guarigione della ferita coloniale, per liberare forme di sensibilità.³³

Curare è custodire. Ancora, la “cura” dello spazio si è espressa materialmente nel caso delle occupazioni culturali in Italia come forma di custodia, di *uso*, che si delinea anche giuridicamente come un’alternativa alla proprietà. Il comune, il *commoning* prodotto nei processi cooperativi è una categoria che fuoriesce dalla dicotomia pubblico/privato, laddove il pubblico è inteso come funzione e titolarità statale, e apre a forme di nuova istituzionalità. È questa la strada – riprendendo i fili dell’inizio – percorsa dai movimenti dei commons, che ha preso corpo anche attraverso l’invenzione e la scrittura collettiva di statuti giuridici innovativi (fondazioni del comune, usi civici, proprietà collettive, etc.). Che si tratti di un teatro del Settecento, di un edificio urbano abbandonato o di un territorio a rischio di speculazione, l’indicazione è stata: non possedere, ma prendersi cura – una cura che richiede un insieme complesso e stratificato di conoscenze da mettere in condivisione, resa possibile dunque anche dall’attivazione

³³ Cfr. *Decolonial Aesthetics* (2009-2011): transnationaldecolonialinstitute.wordpress.com.

non settorializzata e non professionalizzata dei saperi. Comunità di gestione e di uso che si compongono e che mettono in crisi la nozione di soggetto di diritto – «soggetto del diritto liberale, cioè un'entità fissa nella sua identità, centrata su sé stessa»,³⁴ che fa coincidere la figura dell'individuo-proprietario con il Soggetto universale maschile, in una filosofia dell'autosufficienza intesa come sinonimo di libertà. Qui, al contrario, la cura si configura come un fare collettivo che si fa carico dell'interdipendenza, una manutenzione che è anche un mantenere-in-vita, forma di autogoverno che assomiglia alla capacità regolativa di un ecosistema – al modello dell'interazione tra soggetti e oggetti preconfigurati si sostituisce il pensiero di un'intra-azione³⁵ della materia attiva in tutte le sue molteplici forme, estese e pensanti, noi comprese. Usare, maneggiare, curare, custodire, nutrire fuori dall'idea estrattiva di possesso.

³⁴ M.R. MARELLA (cur.), *Oltre il pubblico e il privato. Per un diritto dei beni comuni*, ombre corte, Verona 2012, p. 23. Per una discussione generale del diritto del comune cfr. anche S. CHIGNOLA (cur.), *Il diritto del comune. Crisi della sovranità, proprietà e nuovi poteri istituenti*, ombre corte, Verona 2012; F. GIARDINI, *Politica dei beni comuni. Un aggiornamento*, «DWF», 2 (2012).

³⁵ K. BARAD, *La performatività della natura. Quanto e queer*, ETS, Pisa 2017.

Pirate Care
(Valeria Graziano, con Tomislav Medak e Marcell Mars)

QUANDO IL PRENDERSI CURA HA BISOGNO DELLA PIRATERIA:
SULL'USO DELLA DISOBEDIENZA CONTRO
I REGIMI DI PROPRIETÀ IMPERIALI

1. *Introduzione*

Facciamo parte di un collettivo e una rete – Pirate Care – il cui lavoro di ricerca si è concentrato su pratiche di cura disobbedienti. Nell'ultimo anno abbiamo visto il nostro lavoro diventare sempre più attuale dopo lo scoppio della pandemia COVID-19. Mentre molti giornalisti, commentatori e ricercatori iniziavano a interrogarsi per la prima volta sull'impatto ad ampio raggio del virus e a riflettere sulle sue implicazioni per la vita sociale, siamo stati testimoni della rapida ascesa del concetto di “cura” – il fulcro della nostra ricerca – che ha assunto lo status di parola d'ordine nel discorso pubblico degli ultimi mesi.¹ Questa parola è stata ripetuta all'infinito nei cicli di notizie ed evocata incessantemente nella pletora di dichiarazioni che proliferavano nel panorama mediatico.

A preoccuparci è che questa esplosione della “cura” praticamente ovunque – incluso, con nostro sgomento, nei discorsi di manager e politicanti che esortano le lavoratrici e i lavoratori a “prendersi cura” di sé per mantenere i normali livelli di produttività – possa portare a un esaurimento delle capacità critiche del termine e allo sviluppo di una “fatica della cura”. Ci preoccupa che essere a favore della cura sia poco più che una forma obbligatoria di “*virtue signalling*”, ovvero un modo per rendersi visibili come eticamente virtuosi in una società liberal ben educata ma molto distante dai luoghi e i corpi presso cui la crisi della cura si scatena con più ferocia. Questo ci ha spinto a

¹ Per essere più precisi, la cura era solo uno dei due punti focali della nostra inchiesta, l'altro era la pirateria. Per ulteriori informazioni sul progetto *Pirate Care*, si rimanda al sito <https://pirate.care/>.

rivisitare questo concetto e a chiederci quale possa esserne il valore d'uso nella congiuntura attuale, per cercare di articolare meglio le ragioni del nostro istintivo accoppiamento della “cura” con il termine “pirata”, quando iniziammo la nostra ricerca nel 2018. La posta in gioco, a nostro avviso, va più in là di una speculazione intellettuale sul vocabolario contemporaneo: si tratta piuttosto di determinare se esista o meno la possibilità di orientare l'azione politica (ovvero schierarsi, prendere posizioni operative e capaci di conseguenze) all'interno delle complessità di questa lunga pandemia attraverso una prospettiva centrata sulla cura; e se sì, a quali condizioni.

2. *Care, una nozione pacificante?*

Il “prendersi cura” – una delle possibili approssimazioni in italiano del termine inglese *care* sul quale abbiamo lavorato – è un'idea estremamente capiente. Comprende lavoro, emozioni, conoscenze e risorse, nonché ragionamenti etici e morali. Può svolgersi come prestazione a pagamento o venir eseguita gratuitamente, come parte di una relazione di reciprocità o di asservimento. Il prendersi cura può essere un piacere, il compito più appagante, ma anche una fatica di Sisifo che non lascia scampo. Può descrivere un'attenzione riflessiva verso le pratiche del sé (quella cura di sé tracciata da Michel Foucault attraverso l'età classica, per esempio)² o può essere un agire diretto verso le altre persone che ne delimita le condotte. Comprende la micropolitica delle interazioni quotidiane tanto quanto la vasta scala dei sistemi globali che le modellano. Tradizioni filosofiche diverse, che includono il *care ethics* inaugurato da Carol Gilligan o il femminismo marxista di Silvia Federici e altre compagne, se ne sono occupate.³ Una definizione particolarmente efficace e importante per la nostra riflessione politica è articolata da David Graeber, per cui *care* corrisponderebbe a tutto quel “lavoro che mira a sostenere o aumentare la libertà degli altri”.⁴

² M. FOUCAULT, *Le souci de soi*, Gallimard, Paris 1984; tr. it. L. Guarino, Feltrinelli, Milano 1985.

³ Cfr. C. GILLIGAN, *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*, Harvard University Press, Cambridge 1982; tr. it. A. Bottini, Feltrinelli, Milano 1987. S. FEDERICI, *Wages Against Housework*, Falling Wall Press, Bristol 1975.

⁴ D. GRAEBER, (interview by) Anne-Sophie Moreau, *David Graeber on capitalism's best kept secret*, in «Philonomist» (2020), disponibile su: www.philonomist.com/en/entretien/david-graeber-capitalisms-best-kept-secret.

Ma è proprio la capienza del *care* – che abbraccia l’arco di significati semantici che vanno dal curare e al prendersi cura, fino al “prendere a cuore” qualcosa – a rendere questo concetto incline a usi impropri e a veri e propri abusi, come quando inizia a circolare come parola chiave nelle guerre politiche che stanno determinando il futuro ordine delle società mondiali, senza che questo comporti alcuna redistribuzione di potere (un esempio di questo uso improprio del termine è stato il decreto legge “Cura Italia”). Inoltre, il termine *care* non è sempre gradito al femminismo materialista, ambito in cui si preferisce incentrare le riflessioni sull’idea di “riproduzione sociale”, termine che scarta l’inflessione sentimentale per concentrarsi sulle implicazioni che la cura comporta in termini di lavoro vivo.

Rileviamo che, nel corso della pandemia, il termine *care* è invocato sempre più spesso per evitare dibattiti politici più urgenti e radicali. Invece di funzionare come perno per un ripensamento fondamentale delle istituzioni e delle infrastrutture, il linguaggio della cura rischia di confinare il dibattito a registri più morali, in cui i richiami alla solidarietà sono poco più che atti simbolici. Il rituale del pubblico applauso per il personale sanitario, adottato in molti paesi all’inizio della pandemia, è uno degli esempi di questa tendenza. Mentre si celebrava l’eroismo di dottoræ e infermieræ, le loro condizioni lavorative continuavano a prevedere turni massacranti e scarse protezioni; diventavano perciò eroi ed eroine, sì, ma sacrificali, messø a rischio da politiche che sistematicamente rifiutavano di ripensare i meccanismi base delle prestazioni mediche.

Nonostante quanto detto sin ora, non vogliamo ancora rinunciare al *care* per consegnarlo al populismo identitario. Una nozione che ha la capacità di esprimere contemporaneamente un orientamento etico, uno stato emotivo e una prassi concreta merita di trovare un miglior uso politico. Pensiamo che la necessità di prendersi cura, delle persone e dei loro ambienti di vita, possa contribuire a un riorientamento delle priorità sociali e dei linguaggi.

Recenti mobilitazioni politiche dal basso come il *Care Income* promossa dal movimento *Global Women Strike*; le *Essential Autonomous Struggles* portate avanti dal *Transnational Social Strike Platform*; o le lotte promosse attraverso l’hashtag *#ProtectHomeCareWorkers* lanciato dal *UNI Global Union* rivendicano un significato della cura che è militante e specifico insieme. A livello di elaborazione teorica, segnaliamo il recente *Manifesto della cura*, scritto da un collettivo inglese vicino

a Jeremy Corbyn.⁵ In Spagna, l'idea di una *Sociedad de los Cuidados* emerge già nel 2013 come proposta di una rete di città metropolitane guidate da Barcellona e Madrid.⁶ Sempre in contesto ispanofono, espressioni quali “*cuidadocracia*”⁷ e “*cuidacracia*” rimandano a importanti discussioni portate avanti nel corso dell'ultimo ventennio. Con quest'ultimo termine si intende rivendicare una democrazia “dove si contempla e si garantisce il diritto di prendersi cura, di non curarsi, di essere curata e di non essere curata”.⁸

Durante il processo di ricerca e sperimentazione portato avanti da *Pirate Care*, abbiamo voluto ancorare il valore d'uso del *care* come prassi politica radicale al contesto attivamente ostile in cui il lavoro di cura è obbligato a svolgersi, mettendo in evidenza la relazione, a nostro avviso sempre più inevitabile, tra cura, criminalizzazione e disobbedienza. Il *pirate care* è un modo di nominare la costruzione di conflitto che accade all'interno di processi di presa in carico che mirano allo smantellamento della proprietà privata, innanzitutto in settori chiave legati alla salute pubblica. Più precisamente, vogliamo mettere a tema la tendenza nella congiuntura attuale che fa convergere le attività di cura e accudimento con l'istituzione della pirateria, intesa come rifiuto della proprietà privata come forma primaria di relazione sociale. Ci pare infatti che sebbene la cura sia stata analizzata efficacemente in quanto lavoro vivo, attività, prestazione o prassi dai movimenti e documenti come quelli citati sopra, si sia dato fin ora meno rilievo alla problematica relazione della cura con l'organizzazione sociale della proprietà all'interno della *governance* neoliberista.

Il primo ciclo di reazioni alla pandemia di COVID-19, offre un punto di partenza efficace per riflettere su tale nesso. Pensiamo alla miriade di iniziative di solidarietà dal basso, mutuo aiuto auto-organizzato, in molti casi in piena autonomia perfino dal terzo settore; molteplici mobilitazioni che hanno portato aiuti essenziali alle persone più fragili e isolate, mentre la coscienza pubblica si interrogava sui gravi pro-

⁵ CARE COLLECTIVE, *The Care Manifesto: The Politics of Interdependence*, Verso, London-New York 2021; tr. it. M. Moïse e G. Benzi, Alegre, Roma 2021.

⁶ <http://entreprenentesis.org/la-sociedad-los-cuidados>.

⁷ H. GONZALEZ, *La Inmovilizacion*, «Lobo Suelto», 25 marzo 2020. Disponibile su: <http://lobosuelto.com/la-inmovilizacion-horacio-gonzalez>.

⁸ COLECTIVO BRUJAS Y DIVERSAS, *Juntas y diversas: Compartiendo propuestas: Mujeres migradas en Euskal Herria* (2015). Disponibile su: <http://mujeresdelmundo-babel.org/files/2011/12/juntas-y-diversas-color.pdf>, p. 57.

blemi legati allo stato dei servizi sanitari e di welfare. Il 2020 ha anche visto diversi governi varare misure di aiuto sociale senza precedenti, come la ri-nazionalizzazione temporanea degli ospedali (Spagna, Irlanda) e la distribuzione di forme di reddito di base per i cittadini più colpiti finanziariamente (USA, Canada, Italia e molti altri paesi).

Nonostante la potenzialità politica di tali nazionalizzazioni ed elargizioni di reddito di base, anche se temporanee, in questo ultimo anno è mancata in Europa (ma anche in molti altri contesti) una chiara narrazione della pandemia “a sinistra”. Detto diversamente, una formulazione chiara delle cause e delle possibili strategie di gestione delle molteplici e interconnesse “crisi della cura”⁹ ha faticato a trovare spazio.

Sebbene le iniziative di solidarietà popolare siano state cruciali per soddisfare l'improvviso aumento della domanda di vari tipi di sostegno, domanda che gli stati e i mercati non erano né capaci né disposti a fornire adeguatamente, queste non sono sfociate in mobilitazioni politiche con domande di cambiamento sistemico. Ad esempio, le campagne per rendere pubblici i brevetti dei vaccini COVID-19 si sono largamente limitate a circolare come petizioni online¹⁰ e non sono sfociate in conflitti più articolati, incidendo solo marginalmente sulle decisioni prese a livello internazionale (fino al 2021 inoltrato non si è seriamente aperto un dibattito politico sulla questione). Contrariamente alle reazioni in altri momenti storici di grande crisi, sembra esserci stata una seria difficoltà a livello di movimenti sociali nel trovare modalità organizzative in grado di offrire risposte politiche all'altezza della complessità dei fenomeni di impoverimento durante la pandemia, un processo che, con Marx, potrebbe essere definito “pauperizzazione”,¹¹ ovvero, riduzione di ogni aspetto della vita ad una condizione di miseria.

Durante questo primo anno pandemico, ci è sembrato che la ricerca su tema *pirate care* possa contribuire all'elaborazione di una politica della cura che colmi il vuoto tra la solidarietà popolare e di prossimità da un lato e dell'intervento di governance dall'alto verso il basso dall'altro. Ad oggi, ci pare che uno dei nodi centrali rimanga questo: non solo trovare modi per politicizzare il terreno della cura incorporando alle

⁹ N. FRASER, *Contradictions of Capital and Care*, «New Left Review», 100/99 (2016), p. 117.

¹⁰ Si veda: <https://www.vaccinecommongood.org>.

¹¹ K. MARX, F. ENGELS, *Select Works*, vol. I, Progress, Moscow 1976, p. 81.

riflessioni sul lavoro vivo un'analisi dei regimi di proprietà; ma anche concepire pratiche che siano in grado di ridefinire i termini di ciò che conta come politico in primo luogo. Tali questioni sono state il punto di partenza per sviluppare il nostro approccio specifico al tema della cura, analizzandola attraverso la sua continuità con la pirateria.

3. *Racconti pirata di cura e libertà*

L'idea di pirateria ci permette di convocare nell'immaginario politico tutte quelle pratiche di sopravvivenza e solidarietà che disobbediscono a regole legali e sociali ingiuste in quanto difendono l'espansione della proprietà privata a scapito della vita. La figura del pirata è molto amata dalle sottoculture politiche di sinistra e libertarie perché evoca immediatamente un'immagine di sfida all'autorità e di allegra liberazione plebea. Nella sua incarnazione più popolare – un marinaio lacerato con una benda nera su un occhio, una gamba di legno e un uncino a sostituire una mano mancante – la figura del pirata porta già inscritta sul suo corpo una storia di cure disobbedienti. Infatti, durante la cosiddetta età dell'oro della pirateria, tra il 1650 e il 1730, coloro che sceglievano di ammutinarsi per navigare insieme sotto la bandiera del Jolly Roger si davano regole precise per il risarcimento dei feriti in battaglia. A differenza di quanto accadeva nella marina o sulle navi commerciali, che si liberavano in fretta dei marinai di rango inferiore una volta che, feriti, non erano più utili a bordo, ai pirati infermi era permesso di rimanere con i loro equipaggi finché lo desideravano ed avevano diritto a ricevere assistenza sanitaria a bordo.¹² Pare infatti che lo stesso dottore e chirurgo di bordo, insieme alla sua preziosa cassetta dei medicinali, fossero uno dei trofei più ambiti durante gli arrembaggi.¹³ D'altronde, erano proprio le terribili condizioni di vita e lavoro a bordo delle navi regolari, tra cui "l'arruolamento forzato, la rigida disciplina, le scarse provviste e condizioni igieniche, i lunghi periodi di reclusione a bordo e gli arretrati salariali"¹⁴ a spingere migliaia di uomini a diventare pirati.

¹² A. KONSTAM, *The History of Pirates*, Lyons Press, Guilford 1999.

¹³ G. KUHN, *Life Under the Jolly Roger: Reflections on Golden Age Piracy*, PM Press, Los Angeles 2010, cap. 4; M.C. КЕНОЕ, *John Woodall's Medicine Chest Ingredients*, in *The Pirate Surgeon's Journal. Tools and Procedures*, p. 1, disponibile su: http://www.piratesurgeon.com/pages/surgeon_pages/woodalls_medchest1.html

¹⁴ P. LINEBAUGH, M. REDIKER, *The Many-Headed Hydra: Sailors, Slaves, Commoners, and the Hidden History of the Revolutionary Atlantic*, Verso, New York 2000; tr. it. B. Amato, Feltrinelli, Milano 2004, p. 160.

Tuttavia, piuttosto che essere associata a pratiche di cura mutualistiche, la figura del pirata è stata più spesso vista come l'incarnazione di quelle forme di vita avventurose e conviviali che potrebbero diventare possibili una volta lasciato alle spalle lo squallido regime dell'Impero. Secondo l'antropologo David Graeber, la mitologia che i pirati misero in circolazione sul proprio conto, romanzando le proprie gesta e stili di vita – comprese le storie su Libertalia, la leggendaria patria dei pirati – può essere considerata 'la forma più importante di espressione poetica prodotta dal proletariato emergente del traffico marittimo nel Nord Atlantico, la cui modalità di sfruttamento aprì la strada alla rivoluzione industriale'.¹⁵

La storia dell'imperialismo europeo e l'ascesa del capitale globale sono davvero vicende interlacciate e marittime. Insieme alla piantagione e alla miniera, la nave è infatti uno dei luoghi chiave in cui è nato il moderno sistema capitalista di accumulazione. Fu nel ventre della nave che furono attuati per la prima volta i moderni e implacabili regimi di disciplina del lavoro; mentre nuove forme di speculazione finanziaria sulle proprietà fungibili vennero introdotte per assicurare i suoi preziosi carichi.¹⁶ Non c'è da stupirsi dunque se, a differenza del corsaro, che svolse un ruolo chiave nell'espansione imperiale e il cui diritto al saccheggio era sancito da ufficiali *Lettres des marques*, il pirata apparve sulla scena della storia come una figura intollerabile, che rappresentava una minaccia di rottura di questo nuovo ordine mondiale emergente.

Amedeo Policante ha notato un elemento peculiare rispetto agli immaginari politici evocati dall'istituzione della pirateria, ovvero che le parole 'impero' e 'pirata' condividono la medesima etimologia: entrambi i termini sono derivati dal verbo *peiran* – che in greco antico significava tentare, rischiare, provare.¹⁷ Dunque, la figura del pirata è intimamente legata all'espansione di quegli stessi imperi che la sua forma di vita andava a sfidare. La posta in gioco negli sforzi di entram-

¹⁵ D. GRAEBER, *Les Pirates des Lumières ou la véritable histoire de Libertalia*, Libertalia, e-book 2019 (trad. nostra).

¹⁶ I. BAUCOM, *Specters of the Atlantic: Finance Capital, Slavery, and the Philosophy of History*, Duke University Press, Durham 2005; P. ROSCOE, *How the Shadow of Slavery Still Hangs over Global Finance*, in «The Conversation», 21 agosto 2020, disponibile su: <http://theconversation.com/how-the-shadow-of-slavery-still-hangs-over-global-finance-144826>.

¹⁷ A. POLICANTE, *The Pirate Myth: Genealogies of an Imperial Concept*, Routledge, London 2015.

be le parti, e nei rischi che ciascuna di esse ha intrapreso, è la forma di governo del mondo stesso. Da un lato, c'era il tentativo di creare un sistema integrato di sfruttamento degli esseri umani e delle risorse naturali; dall'altra, un tentativo di sperimentare forme di democrazia diretta e decentralizzata – che alcune comunità di pirati sono riuscite persino a istituire sulla terra ferma (si veda a questo proposito il già citato libro di David Graeber). In altre parole, la posta in gioco era, da un lato, una concezione di libertà individuale basata sull'idea di proprietà privata; e, dall'altro, un'idea di liberazione basata sulla sua negazione, sulla messa in comune di risorse, saperi e destino.

Queste contrastanti concezioni di libertà e proprietà sono il filo rosso che collega le battaglie dei pirati dell'età dell'oro con quelle portate avanti dalle loro controparti contemporanee che combattono contro le moderne leggi sulla proprietà intellettuale, la forma di proprietà privata meno visibile ma più determinante del nesso che unisce automatismi tecnologici, politici e psichici nel segno del capitale. La pirateria odierna è in gran parte associata alle battaglie sul valore d'uso delle tecnologie; sull'accesso ai saperi; sulla fruizione della cultura (bellezza e poesia come diritti fondamentali); sulle nuove frontiere d'accumulazione primaria inaugurate dalla biogenetica. Chi possiede il copyright, chi possiede il brevetto, chi possiede l'algoritmo, e in base a quali condizioni tali conoscenze – come per esempio ricerche scientifiche, dati, codici sorgenti, opere d'arte, sequenze di DNA, medicinali o sementi, solo per citare alcuni esempi – possono essere utilizzate e condivise, determina la gamma di azioni autonome a disposizione dei singoli, altamente interconnessi.

Nuove e vecchie forme di privatizzazione hanno implicazioni immense per l'organizzazione della cura nelle società contemporanee. Esse sono la trama sulla quale si innervano moltissime delle gravi carenze che debilitano la cura vista come una tipologia di lavoro che necessita saperi e strumenti, oltre che risorse. Eppure, il problema di chi possiede cosa e come spesso rimane sullo sfondo, invisibile come gli stessi proprietari senza volto di brevetti e software, mentre ci si è concentrate maggiormente sui problemi che investono la cura in quanto lavoro vivo, che ricade in grande maggioranza sulle spalle di corpi femminili, neri e migranti.

Per questo ci sembra potente spostare il dibattito collettivo sulle questioni cruciali che rimangono in gioco nella lotta tra multinazionali e reti di *expertise* di varia natura che sono determinate a ripoli-

ticizzare la pirateria come atto di legittima sfida contro quelle leggi e norme sociali che antepongono la proprietà alla libertà, concepita come capacità di autonomia nell'interdipendenza. La gamma di pratiche che abbiamo incontrato nel processo di *Pirate Care* vanno in questa direzione – salvare le persone dall'annegamento nel Mediterraneo; lasciare taniche d'acqua ai migranti che attraversano il deserto; aiutare donne ad abortire; garantire l'accesso di articoli scientifici –,¹⁸ sfidando quella che l'antropologa Annemarie Mol ha raccontato come la dicotomia più problematica del pensiero della cura occidentale:

Durante il ventesimo secolo si è sostenuto comunemente che la cura fosse altro rispetto alla tecnologia. La cura aveva a che fare con il calore e l'amore mentre la tecnologia, al contrario, era fredda e razionale. La cura era nutriente, la tecnologia era strumentale... Cura (e relazioni di cura) a casa, tecnologia (e relazioni strumentali) sul posto di lavoro. Un mondo di vita da una parte e un sistema dall'altra.¹⁹

Proponendosi di istituire e sostenere spazi di detossificazione, resilienza, terapia e solidarietà – concepita come una redistribuzione del rischio che il capitale pone sulla vita – le pratiche di *pirate care* non commettono l'errore di rifiutare i saperi tecnici e scientifici per via dei problematici rapporti di forza che questi sempre implicano. Piuttosto, la cura pirata sta delineando un orizzonte dove tecniche, tecnologie e strumenti vengono reclamati come infrastruttura comune e quindi soggetta a modifiche e scrutinio. In questo contesto, sarà dunque importante precisare che tipo di regime di proprietà privata questi pirati contemporanei si trovano ad affrontare.

4. *Nel vuoto*

Abbiamo accennato in precedenza come, nel corso dell'ultimo Anno, ci siamo trovati a riflettere spesso su un vuoto politico sempre più percepibile tra, da un lato, le iniziative di solidarietà organizzate autonomamente dal basso, iper-localizzate e impostate in gran parte su forme di volontariato civico più che di militanza politica, e

¹⁸ Per un approfondimento, si rimanda al sito: <https://pirate.care>.

¹⁹ A. MOL et al. (cur.) *Care in Practice: On Tinkering in Clinics, Homes and Farms*, Columbia University Press, New York 2015, p. 14.

dall'altro, i limitati e frammentari meccanismi di sostegno offerti da vari enti governativi in risposta alla crisi pandemica. L'implementazione dei tipi di riforma del welfare che sarebbero necessari su una scala rilevante per soddisfare i bisogni delle persone in una simile crisi avrebbe implicato, inevitabilmente, un cambio radicale degli attuali regimi fiscali, ovvero quegli stessi regimi internazionali che sono stati in continua evoluzione sin da quando furono concepiti per la prima volta per combattere i pirati e che oggi inquadrano la portata e la legittimità di tutte le transazioni finanziarie globali. Non sorprende perciò che un uso politico della pandemia in senso progressista, ovvero teso al miglioramento generale delle condizioni di vita, non si sia verificato.

Invece, il vuoto che sussiste al di là di quanto fornito dalle iniziative civiche e dalle azioni governative è destinato ad essere riempito dal mercato. Anche prima che la pandemia accendesse l'attenzione collettiva, per un breve momento, sulle problematiche legate alla mercificazione della cura, questa è stata sempre più normalizzata e organizzata attraverso regimi di proprietà almeno a partire dagli anni Ottanta.

Vogliamo descrivere qui tre tendenze nel mondo del grande capitale che stanno plasmando e beneficiando delle pratiche attraverso le quali viene organizzata la cura: un'accelerazione nella divisione del lavoro delle piattaforme; un aumento della commercializzazione di segmenti mirati della fornitura di assistenza sanitaria; e il continuo furto di terre globalizzate che sta privando le persone dei loro mezzi di sostentamento e costringendole alla migrazione. Queste tre tendenze perimetrano quello che per noi rende urgente il ripensamento della cura in chiave pirata, ovvero, alla luce di prassi che concepiscano la proprietà privata come loro terreno di scontro.

4.1. *Un aumento della divisione del lavoro: l'insinuarsi delle piattaforme*

L'accelerata digitalizzazione di tutti gli aspetti della vita nell'attuale congiuntura della pandemia ha portato a una significativa trasformazione delle condizioni di lavoro: chi può lavorare nella sicurezza della propria casa è arrivato a dipendere da piattaforme digitali non solo per il proprio lavoro e per la consegna di generi alimentari e/o medicinali, ma anche per il contatto con amici e famigliari. I bisogni e i desideri delle classi medie e alte sono sempre più soddisfatti da un esercito crescente di assistenti a basso salario, raccoglitori di magazzino e corrieri che anche durante la pandemia hanno continuato a

muoversi lungo vettori logistici invisibilizzanti, mettendo a rischio di infezione loro stessi e le loro comunità. Il blocco di socialità innescato dalla pandemia ha portato a un rapido aumento della velocità con cui sia il telelavoro che le prestazioni di fornitura vengono riorganizzati secondo una logica che la sociologa Ursula Huws ha definito di “logged labour”,²⁰ ovvero “lavoro registrato”, coordinato, quantificato e misurato in tempo reale tramite app e piattaforme dedicate. Processi simili hanno inoltre travolto gli ambiti dell’istruzione, della cultura e del tempo libero. L’interazione tra soggetti cosiddetti “addomesticati / connessi” e “mobili / usa e getta”²¹ – prendendo a prestito la suggestiva definizione di Ian Alan Paul – resi operativi attraverso il capitale in rete che fa dell’uno il supervisore digitale dell’altro, ha accelerato questo tipo di divisione del lavoro a piattaforme e ha approfondito la separazione tra le classi lavoratrici, impedendo di fatto una composizione di classe capace di convergere intorno a interessi condivisi.

Le grandi aziende tecnologiche hanno prontamente abbracciato la loro nuova posizione centrale nel coordinamento della vita pandemica. Amazon, Deliveroo e altri servizi di consegna si sono ampliati per soddisfare una domanda in forte espansione, aumentando la pressione sul personale affinché lavorasse a ritmi vertiginosi. In parallelo, le società che invece gestiscono strumenti tecnologici e dati, piuttosto che lavoro vivo, si sono mobilitate per incrementare il loro profilo pubblico. Google e Apple, per citare due tra i colossi principali, nell’ultimo anno hanno rivendicato per sé stessi il ruolo di sostenitori benevoli della salute pubblica, creando un protocollo di tracciamento dei contatti per preservare la privacy, rilasciando regolarmente rapporti sulla mobilità delle popolazioni e monitorando gli effetti delle misure di blocco. Nel frattempo, Zoom, WhatsApp e altre piattaforme di comunicazione sono diventate sempre più determinanti della nostra capacità di lavorare, socializzare e organizzarci. La nostra improvvisa dipendenza collettiva dalle piattaforme digitali private è stata una manna per l’oligarchia tecno-capitalista, che Naomi Klein ha soprannominato “Screen New Deal”.²² Da un lato, la maggior parte dei go-

²⁰ U. HUWS, *Logged Labour: A New Paradigm of Work Organisation?*, «Work Organisation, Labour and Globalisation» 10/1 (2016), pp. 7-26.

²¹ I.A. PAUL, *The Corona Reboot* (2020), disponibile su: <https://www.ianalanpaul.com/the-corona-reboot/>.

²² N. KLEIN, *The Screen New Deal*, «The Intercept» (2020), disponibile su: <https://theintercept.com/2020/05/08/andrew-cuomo-eric-schmidt-coronavirus-tech-shock-doctrine>.

verni ha deciso di destinare preziose risorse pubbliche all'acquisto di prodotti digitali che promettono generici benefici di innovazione ed efficienza nell'erogazione di prestazioni di cura, sottraendo così denaro pubblico da altri tipi di investimenti strutturali diretti nei servizi di salute. Dall'altro, i mercati finanziari, inondati di denaro che non deve essere investito da nessuna parte durante la più grande contrazione economica globale dalla seconda guerra mondiale, hanno assicurato un fantastico aumento della ricchezza per piattaforme digitali.

Pensando alla salute e alla riproduzione sociale come terreni di scontro politico, è importante dunque capire che tutte queste aziende usciranno dalla crisi attuale pronte a esercitare un impatto smisurato sulla futura direzione dello sviluppo sociale e sull'economia della cura.

4.2. *Colpire con precisione: il futuro della sanità*

La capacità sanitaria di far fronte all'aumento esponenziale di contagi in forma grave da COVID-19 è stata, e rimane tuttora, la preoccupazione centrale dal punto di vista della salute pubblica. Nel famoso grafico "*Flattening the Curve*"²³ ("appiattare la curva") utilizzato dalla OMS e altri organi ufficiali per illustrare questa preoccupazione a livello divulgativo, tuttavia, la curva da modificare si riferisce unicamente al contenimento epidemiologico, ovvero ad un abbassamento della rapidità e del numero dei contagi. Invece la capacità sanitaria è mostrata solitamente come una linea orizzontale retta, invariata nel tempo. Lo svolgersi della pandemia ha dimostrato però che rappresentare questa capacità sociale di prendersi cura della salute collettiva come una linea piatta e continua è solo un'illusione ottica scollegata dalla realtà. I dati parlano chiaro. Nei paesi a basso reddito, la spesa per la salute pubblica è calata negli ultimi cinque anni dal 30% al 22%;²⁴ il privato non ha interessi sufficienti ad occuparsi di un'ampia gamma di malattie e infermità che non riescono a produrre profitto per gli azionisti; e i sistemi basati sull'assicurazione privata finiscono per far lievitare i prezzi delle prestazioni ed escludere estesi segmenti di popolazione.

²³ Si veda: https://en.wikipedia.org/wiki/Flattening_the_curve.

²⁴ WORLD HEALTH ORGANIZATION, *New Perspectives on Global Health Spending for Universal Health Coverage* (2018), disponibile su: <https://apps.who.int/iris/bitstream/handle/10665/259632/WHO-HIS-HGF-HFworkingPaper-17.10-eng.pdf>.

Nel caso del COVID-19, inizialmente la capacità sanitaria è stata misurata in termini di capacità di soddisfare l'urgente necessità di più letti e ventilatori in terapia intensiva, ma le carenze nella fornitura di cure e assistenza relative ad altre patologie si sono man mano rivelate altrettanto problematiche. Con la pandemia, gli effetti paralizzanti delle privatizzazioni effettuate nei decenni precedenti sono deflagrati, rendendo il diritto alla salute – valore cardine nell'ordinamento degli stati liberali – di fatto non attuabile. Personale medico oberato di lavoro e spesso precario; assistenza sanitaria primaria a corto di risorse; l'abbandono di massa delle persone anziane nelle case di riposo; difficoltà di coordinamento territoriale sono solo alcuni dei problemi determinati dalla deliberata disaggregazione dei sistemi sanitari avvenuta in molti paesi, tra cui l'Italia. Lo schema è sempre lo stesso: i trattamenti di alto valore vengono privatizzati e le cliniche private sono autorizzate a ottenere profitti elevati, mentre i sistemi sanitari pubblici hanno il compito di fornire assistenza sanitaria di base e di farsi carico della prevenzione delle malattie, due aree di intervento che richiedono non tanto investimenti in strumentazioni tecnologiche di ultima generazione (proprietà privata), ma piuttosto in relazioni radicate e stabili tra personale sanitario e territori di riferimento (lavoro e saperi vivi).

La diffusa contrazione della spesa sanitaria pubblica è probabilmente ancor più evidente nel campo dei medicinali di ultima generazione, dove il dominio delle grandi aziende farmaceutiche, insieme a un lento ma continuo processo di disinvestimento dalle infrastrutture pubbliche di ricerca e sviluppo, ha portato a una riduzione della capacità di produzione di farmaci utilizzati per problemi di salute generale o che sono visti come “non rivali” (cioè, il cui consumo da parte di una persona non influisce sulla capacità di consumo di altri). I primi vaccini COVID-19 sono stati quindi sviluppati da *start-up* di ricerca private appoggiate da fondi di capitali di rischio. Inoltre, si prevede che il nuovo approccio ai vaccini a RNA sostenuto da BioNTech e Moderna risulterà essenziale nelle terapie personalizzate per il cancro e le malattie cardiache. Anche questo ramo della ricerca medica è dunque dominato da società private e brevetti.

È importante sottolineare ancora una volta il ruolo giocato dalla proprietà privata in questo processo di produzione così essenziale. Queste aziende hanno ricevuto finanziamenti pubblici senza precedenti e beneficiato di ordini anticipati per i loro vaccini, ordini che sono anch'essi pubblici ed effettuati prima della finalizzazione dei

vaccini stessi. I rischi finanziari legati allo sviluppo di questi nuovi rimedi sono stati quindi in larga parte socializzati e assorbiti dalla collettività. Tuttavia, le valutazioni di mercato, i profitti e i brevetti che ne derivano rimangono in mano a interessi privati.²⁵ Al netto di altre considerazioni sull'enorme impatto nocivo di tale approccio per l'avanzamento della ricerca scientifica, nell'immediato l'effetto di questa dipendenza dalla forma privata è una spiccata tendenza al monopolio che beneficia solo le aziende farmaceutiche e i loro azionisti.

Mentre gli stati con più risorse si ritrovano a competere tra loro per accaparrarsi le forniture di vaccini disponibili, riproducendo ancora una volta le note dinamiche geopolitiche che dividono il mondo in zone di interesse, periferie e centri, la parte meno ricca del mondo viene lasciata a sé stessa (a meno che i paesi con un forte orientamento alla sanità pubblica, come Cuba per esempio, producano i propri vaccini e li distribuiscano ai produttori di farmaci generici). Mentre i vaccini diventano disponibili solo lentamente e in modo iniquo in diverse parti del pianeta, virus come il SARS-COV-2 possono continuare a diffondersi e a evolversi in ceppi più resistenti, creando ulteriori rischi per la salute pubblica mondiale.

4.3. *Terre recintate e vite migranti usa e getta*

Il terzo e ultimo processo di privatizzazione del futuro che vogliamo qui evidenziare in relazione alla cura è il colossale *land grab* in atto di territori “vergini” nel sud globale, una corsa smodata all'accaparramento di aree coltivabili o altrimenti sfruttabili a vario titolo (miniere, infrastrutture, etc.). Questa pratica rappresenta una drammatica incursione negli habitat della fauna selvatica, che è la causa sottostante a quei balzi zoonotici che sono i conduttori di epidemie come la SARS-COV-2. *Agritech* e *fintech* lavorano insieme per creare nuove frontiere dell'estrazione. Avviene così che nei sistemi

²⁵ La stesura di questo testo è stata ultimata prima della decisione del Presidente statunitense Biden di pronunciarsi a favore di una temporanea sospensione dei brevetti in seno alla Organizzazione Mondiale della Sanità. Al momento di andare in stampa tale misura sembrerebbe essere confinata tuttavia al solo trattamento del COVID-19, pertanto l'argomentazione centrale che affrontiamo qui, ovvero la connessione tra crisi della cura non solo come questione legata alla iniqua distribuzione del lavoro vivo ma anche ad un rafforzamento enorme negli ultimi decenni della proprietà privata, rimane sostanzialmente attuale.

di produzione agricola globalizzata, logisticamente interconnessi, istituzioni finanziarie con sede a New York promuovono il furto di terreni di sussistenza collettiva e lo sgombero delle foreste nel sud-est asiatico o nell’Africa subsahariana. La conseguente distruzione di habitat ancestrali e l’espansione dell’agricoltura industriale stanno espellendo le popolazioni indigene e rurali dai propri luoghi di vita, forzandole verso le baraccopoli urbane, e da lì, in cerca di sostentamento di base, attraverso deserti e mari, fino ad arrivare ai confini dei paesi ricchi. Qui, alle frontiere con il “mondo minoritario”,²⁶ li aspetta un regime che criminalizza la migrazione per meglio assorbire la forza lavoro illegale sfruttabile. Seguendo l’amara logica delle catene di cura globale,²⁷ le persone migranti prive di documenti sono esattamente i soggetti più necessari per lo svolgimento del lavoro stagionale a bassa retribuzione in settori come l’agricoltura o il lavoro domestico. La privatizzazione di terre in corso a livello globale produce quindi popolazioni usa e getta: persone che finiscono paradossalmente per lavorare nei sistemi di prestazioni di cura, assistenza domestica e altre mansioni definite “essenziali” (come il lavoro stagionale di raccolta) nei paesi ad alto reddito.

5. Pirateria come cura: ovvero, contro i nuovi regimi di proprietà privata

Ciò che accomuna i tre processi appena discussi – il moltiplicarsi di servizi mediati da piattaforme; la commercializzazione crescente di luoghi, strumenti e saperi legate alla salute; e l’espropriazione di terreni comuni – è una mutazione accelerata di risorse, infrastrutture e sistemi sociali in *asset*, ovvero, di un particolare forma di proprietà privata in cui i profitti derivano dall’aumento del valore della proprietà stessa, piuttosto che dalla produzione. Ciò fa parte della più ampia tendenza verso la finanziarizzazione di tutte le transazio-

²⁶ A. MEZZADRI, *On the Value of Social Reproduction Informal Labour, the Majority World and the Need for Inclusive Theories and Politics*, «Radical Philosophy» 2/04 (2019), pp. 33-41.

²⁷ A.R. HOCHSCHILD, *Global Care Chains and Emotional Surplus Value*, in A. Giddens, W. Hutton (cur.), *On the Edge: Living with Global Capitalism*, Jonathan Cape, London 2000, pp.130-146; R.S. PARREÑAS, *Servants of globalization. Women, migration and domestic work*, Stanford University Press, Stanford 2001.

ni economiche e fornisce la base che permette al capitale finanziario di esercitare un controllo capillare sullo sviluppo futuro di una vasta gamma di beni e servizi, senza impossessarsene direttamente. Dimensioni di vita essenziali come la salute, l'assistenza agli anziani, l'alloggio, l'istruzione e così via, vengono sempre più convertite in *asset*. Allo stesso tempo, altre funzioni oggi indispensabili come le pensioni, l'assicurazione sanitaria e il piccolo risparmio sono arrivate a dipendere dal reddito generato da questi stessi processi di assetizzazione, in una dinamica che incastra un numero sempre maggiore di persone, espropriandoci dalla nostra stessa capacità di plasmare il futuro.

Cogliere il nesso tra proprietà privata e messa a profitto del futuro è un nodo cruciale per capire il vuoto politico e la difficoltà a concretizzare politicamente una società improntata alla cura, ovvero, a pratiche che si occupino, tra le altre cose, della relazione tra diverse generazioni di esseri, umani e non. La risposta politica alla pandemia ha già radicalizzato ulteriormente la divisione del lavoro di riproduzione sociale – i soggetti che se ne fanno carico sono oggi ancora più svantaggiati. Il rapporto 2018 dell'ILO sul lavoro di cura²⁸ dipinge un quadro molto chiaro: la maggior parte del lavoro di cura, retribuito e non, è svolto da persone di classe bassa, in maggioranza donne, migranti e persone razzializzate. Eppure, mentre esistono rivendicazioni importanti organizzate intorno a questioni di genere, di status lavorativo e di “razza”, la condizione di *carer* non ha ancora dispiegato tutta la sua potenzialità politica. Durante la pandemia, la maggior parte dellə *care-givers* non ha avuto altra scelta che continuare a lavorare, in condizioni rese più difficili dai blocchi e senza avere accesso ad ulteriori risorse, mettendo a rischio la propria salute e la salute delle proprie comunità. Come la letteratura femminista nera e decoloniale sottolinea con forza, il lavoro di cura sotto il capitalismo è strutturato attorno a questa asimmetria: i soggetti che prestano lavoro di cura sono tra coloro che meno avranno accesso a cure adeguate.²⁹

²⁸ L. ADDATI *et Al.*, *Care Work and Care Jobs for the Future of Decent Work*, ILO, Ginevra 2018.

²⁹ Per approfondire: E.N. GLENN, *From Servitude to Service Work: Historical Continuities in the Racial Division of Paid Reproductive Labor*, «Signs: Journal of Women in Culture and Society», 18/1 (1992), pp. 1-43; T. BEAUBOEUF-LAFONTANT, *You Have to Show Strength: An Exploration of Gender, Race, and Depression*, «Gender & Society», 21/1 (2007), pp. 28-51; N. QUIROGA DIAZ, *Economía Del Cuidado. Reflexiones Para Un Feminismo Decolonial*, «Revista Feminista Casa de La Mujer» 20/2 (2011), pp. 97-116; F. VERGÈS, *Un féminisme décolonial*, La Fabrique, Paris 2019.

L'esplosione della solidarietà dal basso durante il primo anno di pandemia era orientata a colmare le lacune create nel panorama istituzionale da una insufficiente capacità sanitaria, dalla negligenza burocratica e da una deliberata esclusione sociale. Tale risposta della società civile è tuttavia situata e localizzata, mentre i meccanismi che guidano le logiche della cura capitalista sono strutturali e globali. L'assetizzazione crea meccanismi di auto-rafforzamento che limitano in maniera preoccupante le future possibilità di trasformazione istituzionale. Tale processo è sostenuto anche dal cambiamento tecnologico, che sta normalizzando e invisibilizzando le condizioni dei lavoratori a bassa retribuzione, e dalla proliferazione di strumenti legali che rendono "legittimo" il loro sfruttamento.

Nel nostro lavoro su *Pirate Care*, ci siamo concentrati su pratiche che non solo si auto-organizzano intorno alla cura in modi nuovi, ma lo fanno disobbedendo apertamente a leggi, ordini esecutivi e accordi istituzionali, ogni volta che questi ostacolano la libertà e la solidarietà. Le persone impegnate in queste pratiche spesso articolano le loro azioni disobbedienti come richieste politiche, contestando la normalizzazione dei regimi di esclusione. Questo è il motivo per cui li abbiamo chiamati "pirati".

La nostra ricerca è allo stesso tempo una mappatura e un appello. Ci è sembrato importante dare un nome al fil rouge che unisce pratiche diverse, che si preoccupano di far fronte a problemi sociali molto eterogenei, ma che lo fanno condividendo una comune etica dell'azione di cura come intervento non risolutivo, ma necessario, ostinato e disobbediente. La temporalità che occupano è quella del "nel frattempo": mentre ci si organizza per trovare soluzioni politiche alle ingiustizie in atto, i pirati della cura strappano più vite possibile alla disperazione, in alcuni casi alla morte, a cui l'incuria del capitale le avrebbe consegnate.

All'inizio della pandemia, gran parte dell'opinione pubblica si aspettava che i governi agissero razionalmente e prendessero decisioni in nome di un bene comune. Ben presto, tuttavia, la questione fondamentale si è rivelata essere non tanto la misura in cui i singoli governi siano stati in grado di soddisfare questa aspettativa – per quanto importante fosse; piuttosto, sono le strutture sistemiche all'interno delle quali questi governi funzionano a determinare la nostra capacità di cura, intesa come lavoro vivo che si interfaccia quotidianamente con strumenti, saperi e tecnologie private. I governi agiscono in un am-

biente che è già dipendente dal mercato e, come tale, prospera sulla scarsità e sull'esclusione. In queste condizioni, l'incapacità di cogliere la pandemia come un'opportunità per trasformare in meglio le politiche e i valori alla base della salute pubblica (così come altre aree di assistenza sociale) è stata del tutto prevedibile. Per questo tali condizioni devono essere poste al centro del nostro orizzonte politico: devono essere politicizzate affinché qualsiasi discorso sul futuro della cura possa trovare un senso che non si limiti a mobilitazioni emergenziali di solidarietà. Crediamo che l'immaginario della pirateria ci permetta di mettere in primo piano la necessità pressante di espandere la gamma delle risposte immaginabili alla crisi – e di un'azione coordinata che mette in discussione la normalizzazione della proprietà imperiale e i suoi infami regimi di lavoro.

1. *Introduzione*

Quali sono i tipi di cura che esercitiamo nei social network? Perché e come mai social come Facebook e Twitter, nonostante siano in grado di incanalare connessioni e interessi, appaiono spesso distanti dalla riproduzione sociale, dalle relazioni materiali di cura di ogni giorno? Come possiamo comprendere la natura contraddittoria dei social network e inventare nuove pratiche collettive di cura e di riproduzione?

In questo articolo vogliamo sostenere che nel contesto di *impasse* sociale, ecologica ed economica della società tardo-neoliberale – un contesto di crisi della cura e della riproduzione –, dobbiamo spostarci da una logica di rete a una logica di ecologie. A partire dalle etiche della cura e dalle topologie della relazione ecologica, ci chiediamo come ripensare e ricalibrare i modi in cui i social media si innestano nelle nostre modalità di vita e di riproduzione. Ciò che proponiamo è che per ottenere questo abbiamo bisogno di un cambio di paradigma, da quello dell'autonomia dei network a quello dell'interdipendenza dei network, in cui le strategie di riproduzione si intersecano con le ecologie della cura online e offline.

Queste riflessioni teoriche trovano fondamento nelle nostre analisi sul ruolo giocato dalla riproduzione sociale e dalla cura collettiva negli ambienti digitali radicali degli anni 2000 e nei successivi movimenti sociali nati dalla crisi economica e sociale cominciata nel 2008, e sfociata poi nella grave crisi ecologica odierna. La premessa di partenza è che la mancanza di cura nelle società neoliberali in rete non vada superata attraverso il ritorno a forme organiche di cura (la famiglia, il welfare), quanto piuttosto tramite una svolta verso reti interdipendenti ed ecologie della cura più che umane.¹

* Il testo che segue è stato pubblicato nella rivista online *Spheres*. La traduzione dall'inglese è di Laura Basile. La versione originale del testo in inglese è disponibile su: <https://spheres-journal.org/contribution/careless-networks-social-media-care-and-reproduction-in-the-web-of-life>.

¹ Si veda M. PUIG DE LA BELLACASA, *Matters of Care: Speculative Ethics in More Than Human Worlds*, Minnesota University Press, Minneapolis 2017.

2. *Le fasi della cura*

Il lavoro fondamentale di Joan Tronto sulle etiche della cura nell'era neoliberale, pubblicato nel 1993, distingue quattro livelli di cura: “interessarsi a”, “prendersi cura”, “prestare cura” e “ricevere cura”. Secondo Tronto “interessarsi a” significa saper riconoscere un bisogno e mostrare empatia, e in quanto tale costituisce una prima fase della cura. Riguardo all’“interessarsi a”, è chiaro che i social network sono un luogo ideale – essendo fatti di segni e gesti che spesso comportano «l'assunzione della posizione di un'altra persona o di un altro gruppo per riconoscerne il bisogno».² Tuttavia, riconoscere un bisogno o un problema non costituisce di per sé un atto o un lavoro di cura. I social network prosperano proprio grazie alla ripetizione di questi segni, alle infinite catene di manifestazioni di interesse e coinvolgimento per i problemi reali della gente, dei gruppi e dei luoghi, che ciononostante presto spariscono dalle nostre bacheche senza che si traducano in azione. Riconoscendo il senso di impotenza che deriva dal *clicktivism* [attivismo via click], le piattaforme che gestiscono campagne online provano a offrire un modo per smuoverci da questa eterna condizione di stallo nella prima e rudimentale fase di cura, e di andare verso la seconda, più attiva. Per usare il linguaggio di Avaaz e di iniziative simili: firmare petizioni (se sei registrato con un solo, semplice click), è già “agire”. Ma nei social network non c'è solo la forma di cura delle manifestazioni di interesse verso qualcosa, sebbene sia quella predominante.

Il “prendersi cura”, il secondo tipo di cura di cui parla Tronto, è quando mostriamo una capacità di agire e intraprendiamo qualche azione (spesso in maniera sporadica) in relazione a un bisogno percepito. Ciò accade quando si supportano campagne di crowd-funding, o offriamo aiuto a persone che parlano dei loro bisogni in un post, spesso

² Ci concentreremo qui soprattutto su Facebook, Twitter e WhatsApp, e le intenderemo come piattaforme in senso ampio, dal momento che non rientra nei nostri scopi analizzarne l'architettura online e le funzionalità nello specifico. Si potrebbe dire molto di più circa la relazione che hanno cura e riproduzione con il proprio profilo online come modalità di rappresentazione di sé, con la *friend-list* come esempio di capitale sociale, con la “bacheca” come flusso di contenuti algoritmicamente selezionati a partire dagli “amici” e dagli *advertiser*, con la politica stessa dell'algoritmo che incoraggia una socialità debole, attrattiva e consumistica, con i gruppi e le chat che funzionano da spazi di collettività e di dialogo collaterali, ecc.: J. TRONTO, *Moral Boundaries: a Political Argument for an Ethics of Care*, Routledge, New-York 1993; tr. it. N. Riva, Diabasis, Reggio Emilia 2006, p. 121.

per consigli e suggerimenti. Il “prestare cura” è invece l’effettivo lavoro di cura, che per lo più implica il contatto con i corpi. Questo tipo di lavoro di cura in genere avviene al di fuori del regno digitale, a sostegno di milioni di soggetti online ogni giorno.³ “Ricevere cura” significa caricarsi e rispondere degli effetti della cura, affrontando e potenzialmente anche politicizzando la vulnerabilità. Ci sono tante persone che pubblicano post sui social mentre si trovano all’ospedale, ma non si tratta solo di questo: i social media stanno sempre più diventando dei luoghi in cui si cerca di contrastare lo stigma sulla malattia (che sia cronica o no) e riconoscere la vulnerabilità. Negli Stati Uniti, per esempio, molte persone utilizzano i social media per raccogliere fondi e accedere a cure altrimenti insostenibili: questo ci conduce a una quinta fase introdotta da Tronto successivamente, il “prendersi cura insieme” [*taking care with*], e cioè la cura fondata sulla solidarietà.⁴

Sebbene idealmente queste fasi dovrebbero sfociare l’una nell’altra, Tronto rileva che talvolta ciò non accade e che anzi tra loro possono sorgere dei conflitti, non da ultimo per via delle differenze da cui sono contrassegnate – tra le altre «queste costruzioni culturali della “cura appropriata” servono a identificare i gruppi in base alla classe, alla casta e al genere», e quindi anche i lavori di cura sono fortemente influenzati dalle differenze di razza, classe e genere.⁵ Questo punto è di cruciale importanza per capire che la cura non è un dominio armonioso e libero da logiche di potere, quanto piuttosto un dominio attraversato da ineguaglianze e giochi di potere in tutti i sensi possibili.

Tuttavia, grazie alla distinzione tra diverse fasi della cura operata da Tronto, possiamo vedere che “interessarsi a” qualcosa non conduce necessariamente a “prendersi cura”, a “prestare cura”, o a “ricevere cura”, figuriamoci a “prendersi cura insieme”. I bisogni concreti e i limiti dei corpi passano spesso inosservati sotto la coltre delle espressioni di cura e di interesse presenti sulle nostre bacheche – pensiamo

³ Il “prestare cura” non può essere diviso dall’“interessarsi a” senza perdere di significato: quando si tenta di farlo – per esempio, quando la cura entra in un regime valoriale neoliberale improntato all’efficienza e al profitto – la cura prende le sembianze di un mero sistema di gesti e compiti da svolgere: *Pflege* senza *Sorge* (entrambi i termini tedeschi si traducono con “cura”, il primo come lavoro materiale e il secondo come interesse). Ma ci sono modalità di relazione che connettono i due tipi di cura, come il tenersi in contatto; questa modalità, oltre a esprimere l’interesse, è anche la chiave dei social media (grazie alle bacheche e alle funzioni di messaggistica).

⁴ J. TRONTO, *Interview with Joan Tronto*, «Ethics of Care Blog» (2009): <http://ethicsofcare.org/joan-tronto/> (febbraio 2020).

⁵ J. TRONTO, *Moral Boundaries*, cit., pp. 124-125.

ad esempio alla preoccupazione per l'“ambiente”. La mole delle opinioni e dei commenti sovrasta gli appelli ad aiuti o solidarietà da parte di corpi o di comunità specifiche. L'esibizione digitale di una cura astratta dai corpi è qualitativamente diversa dal promuovere, incoraggiare e sostenere in maniera continua e vitale questi corpi. Nonostante ciò, non possiamo semplicemente liquidare i social media come reti prive di cura. Alle volte, invece, tali media sono in grado di produrre un senso di “prendersi cura insieme” – una forma di solidarietà che possono ispirare e sostenere le lotte – un senso che spesso è simbolicamente ancorato ai corpi concreti. Pensiamo ad esempio alla protesta scoppiata in Tunisia che si è poi allargata oltre, grazie alla diffusione di notizie su Mohammad Bouazizi e il suo atto di immolazione, che innescò una serie di eventi che condussero alla Primavera araba del 2010-2011. Altre volte, invece, i social media vengono utilizzati per manipolare la nostra attenzione e il nostro interesse per fini perversi. Pensiamo a compagnie come Cambridge Analytica, che hanno utilizzato dati privati come armi per colpire gruppi specifici, facendoli interessare a certe istanze in luogo di altre, riuscendo così a influenzare le elezioni.⁶ I social media possono essere usati con intenti manipolatori proprio per la loro capacità di facilitare la formazione e l'orientamento di ogni interesse collettivo, incluse quelle forme di “prendersi cura insieme” scoppiate nel mezzo delle rivoluzioni della Primavera araba.

Gli esempi che abbiamo fatto quindi ci parlano per lo più di un “interessarsi a” che potrebbe o non potrebbe sfociare in un “prendersi cura insieme” in grado di contagiare la politica di massa. L'intuizione che i social media orientano il comportamento delle masse è vecchia e, sebbene sia vera, ci porta anche facilmente verso un doppio vincolo: da un lato dovremmo abbandonare o almeno regolamentare rigidamente i social media in quanto strumenti di manipolazione di massa. Dall'altro dovremmo opporci a una regolamentazione dei social media da parte di *corporation* o governi, occuparli e scommettere sulla loro potenzialità di innescare politiche democratiche. Uno sguardo più approfondito alle varie forme di cura ci aiuterà a uscire da questi vincoli e a rivelare come i social media possano favorire un “prendersi cura insieme” che non sia soltanto uno tsunami di opinioni di massa (“interessarsi a”), ma la costituzione di relazioni pratiche di cura.

⁶ Si veda al riguardo il film *The Great Hack*, diretto da Karim Amer e Jehane Noujaim (Netflix, 2019).

3. Riprodurre la fabbrica sociale?

I social media sono ovunque nella quotidianità, e giocano un ruolo cruciale nel modo in cui riproduciamo le nostre vite attraverso loro. Per esempio, i servizi di messaggistica come WhatsApp, Messenger o Telegram, particolarmente nelle loro funzioni di gruppo, sono fondamentali nella costituzione di reti di riproduzione sociale vivaci e vitali, poiché favoriscono circuiti che mettono insieme diverse modalità di incontro, scambio e pratiche sia online che offline.⁷ Spesso le famiglie, allo stesso modo delle reti di amicizia e di cura, si riuniscono grazie alle chat di gruppo, così come tanti progetti all'interno delle comunità. Tale tipo di cura non si costituisce «al di fuori» della riproduzione sociale nel suo più ampio insieme, ma piuttosto ne rappresenta la sua condizione antagonista. Come ha sostenuto Elise Thoburn, riprendendo la nozione di Mario Tronti di *fabbrica sociale*, i social media si possono vedere sì come luoghi di riproduzione sociale che permettono immediatamente l'intensificazione della comunicazione e delle espressioni di cura tra persone care, ma anche come luoghi che consentono «la mercificazione delle dimensioni affettive, emotive e psicologiche della vita».⁸

Portando la riflessione di Tronti più in là e criticandola, femministe come Silvia Federici hanno sviluppato questa teoria della fabbrica sociale per dimostrare come il complesso della società, incluso il lavoro riproduttivo svolto per lo più dalle donne, viene mobilitato

⁷ Il concetto di riproduzione sociale afferisce a un ambito di problematiche più che a una teoria specifica. Come già Marx indicava, il problema è che per produrre, ogni società deve anche sempre ri-produrre le condizioni della produzione. In un regime capitalista la riproduzione non è circolare ma *espansiva*, perché le pressioni competitive tra i capitali li costringe ad accumulare o soccombere. Louis Althusser, invece, ci suggerisce che la riproduzione implica sempre una soggettivazione tramite istituzioni materiali (gli Apparati Ideologici di Stato: chiese, scuole, il sistema giuridico, sindacati, partiti, media, la famiglia e le istituzioni culturali), e femministe come Silvia Federici e Tithi Bhattacharya ci dicono che talune forme di lavoro e di attività, generalmente non pagate o sottopagate e svolte in misura sproporzionata dalle donne, vengono rese invisibili, nonostante nutrano e rendano prospero il sistema capitalista e patriarcale, e che è urgente rifondare le nostre nozioni di politica, economia e società sull'interdipendenza e sulla cura.

⁸ E.D. THOBURN, *Networked Social Reproduction: Crises in the Integrated Circuit*, «TripleC», 14/2 (2016), pp. 380-396, p. 387.

per garantire l'espansione della riproduzione capitalista.⁹ Insieme a Nicole Cox, Federici scrive: «il tempo che passiamo nella “fabbrica sociale”, preparandoci per il lavoro, andando al lavoro o ristorando i nostri “muscoli, nervi, ossa, cervello” con pasti rapidi e sesso rapido, ci appare come svago, tempo libero, scelta individuale».¹⁰

Queste osservazioni si possono facilmente estendere al fatto che anche le attività socialmente riproduttive online vengono considerate come tempo libero, sebbene ci riproducano come forza lavoro sfruttabile. Seguendo le analisi delle femministe marxiste, questo significa che gli antagonismi di classe si muovono sul terreno apparentemente “apolitico” della riproduzione sociale e delle relazioni sociali di ogni giorno. Come hanno scritto Mariarosa Dalla Costa e Selma James nei primi anni '70:

Il problema resta, dunque, percorrere forme di lotta che non lascino tranquille le casalinghe a casa, disposte al massimo a qualche manifestazione per la città [...] ma forme di lotta che infrangano subito tutta questa struttura di lavoro domestico, rifiutandolo immediatamente, rifiutandosi come casalinghe rifiutando la casa come ghetto per la propria esistenza. *Perché il problema non è tanto e non è solo smettere di fare tutti quei lavori, ma rompere questo ruolo.*¹¹

Tale lotta apre una breccia nella logica ricorsiva e circolare della riproduzione e della famiglia nucleare. Ciò solleva la questione della politicizzazione e della trasformazione della cura sui social media, della cura all'interno di reti aperte contro la cura all'interno di circuiti riproduttivi. Esplorare questo campo significa chiedersi come quel tipo di cura relazionale e informale tipica delle reti possa essere articolata con forme di incarnazione collettive e con le pratiche materiali che sostengono la vita.

Oltre alla dimensione più relazionale e interpersonale della cura che è tipica dei social media, possono esistere anche forme di organizzazione sociale in senso ampio grazie alle funzioni dei gruppi e

⁹ S. FEDERICI, *Revolution at Point Zero: Housework, Reproduction and Feminist Struggle*, PM Press/Common Notions, Oakland 2021; tr. it. A. Curcio, ombre corte, Verona 2014, pp. 19-29, pp. 22-23.

¹⁰ *Ivi*, p. 56.

¹¹ M. DALLA COSTA, S. JAMES, *Donne e sovversione sociale*, in *Potere femminile e sovversione sociale*, Marsilio, Padova 1972, p. 54.

delle chat offerte da piattaforme come Facebook. Possiamo vedere un esempio di integrazione tra social network e riproduzione sociale nella rete danese *Venligboerne* (che si può tradurre approssimativamente con “L’amichevole vicinato”) che, attraverso pagine Facebook locali, facilita il mutuo soccorso e la condivisione tra chi cerca asilo e chi ha la cittadinanza danese.¹² La pratica del “mettere in comune” che ci interessa qui implica la condivisione e spesso anche la creazione di risorse in maniera collettiva in modo situato e incarnato, coltivando l’autonomia e l’interdipendenza allo stesso tempo.¹³ Con le parole di Tronto, possiamo parlare di riscontro positivo tra i fenomeni di “interessarsi a”, “prendersi cura” e “prendersi cura insieme” che accadono online e offline. Ma mettere in dialogo le reti online con la cura offline e con la riproduzione, così come politicizzare e trasformare la cura attraverso i social media, è un compito arduo, anche per chi, da attivista, coglie chiaramente la necessità di muoversi su questo solco.

4. Cura e riproduzione nelle reti di attivismo social

Nei vent’anni a cavallo del nuovo secolo, sembrava che il lavoro collaborativo digitale e le sue piattaforme – chat, chiamate online, blog e wiki che hanno aperto la strada sotto molti aspetti ai social network – potessero rappresentare una fuga dall’alienazione del lavoro e delle relazioni sociali, verso forme più artigianali di cura per queste piattaforme caratterizzate da processi di produzione collaborativi. Ricordiamo bene come la crescita economica e l’espansione tecnologica abbiano incoraggiato un approccio al digitale sperimentale e “DIY”: molti finanziamenti servivano a far nascere industrie creative sia su scala nazionale che transnazionale. Emergevano nuove forme di comunicazione, di organizzazione sociale e anche di lavoro politicizzate, pensiamo a movimenti e pratiche come (Euro)MayDay, al fenomeno degli *hacker*, al *copyleft* (contenuti liberi da diritti), a Indymedia, a Wikipedia, al *file-sharing*, alla programmazione *open source*, ai wiki, ai blog, ecc.

¹² Ó. GARCÍA AGUSTIN, M.B. JØRGENSEN, *Solidarity and the “Refugee Crisis” in Europe*, Palgrave, London 2019, pp. 73-95.

¹³ Ciò fondendo insieme le *schools of commons* autonomiste e marxiste con quelle femministe, come si vede in M. ZECHNER, *Commoning Care & Collective Power. Childcare Commons and the Politics of Municipalism in Barcelona*, Transversal Texts, Vienna 2021.

Emergevano forme di interazione che hanno sovvertito o ridisegnato i confini dell'economico, del sociale e del politico, e hanno dimostrato un grande potenziale nel ridefinire il modo in cui organizziamo il lavoro e ci relazioniamo agli altri. Nelle reti di attivisti online le critiche al lavoro gratuito e alla fabbrica sociale hanno cercato di articolare un dibattito tra i paradigmi digitali emergenti e la problematica della riproduzione sociale; la stessa cosa non è accaduta per quanto riguarda le questioni pratiche su cura e lavoro riproduttivo – e, per estensione, spesso anche nelle reti offline che si modellavano su quelle online. Marga, un'hacker femminista di Madrid, riflette sul divario tra la connettività digitale e la riproduzione quotidiana, basata sulla topologia di internet:

La rete è disegnata in modo da essere il più possibile operativa anche quando ci sono parti di essa che si disconnettono. Se proietto questa metafora sulla mia vita sociale, significa che se sparisco dai luoghi con cui sono connessa, questi luoghi continueranno a funzionare allo stesso modo, o comunque abbastanza bene. [...] Non è lo stesso per i legami, per la famiglia, in cui se la madre va via di casa, beh, è un disastro. [*ride*]. [...] Lavorare insieme in rete, cosa per la quale avevo grande entusiasmo e passione in quel momento [...], si è rivelato un modello che ha prodotto tanta solitudine. Lo sforzo di stare connessi ha il suo prezzo – mantenersi connessi ha i suoi costi in termini economici, psicologici, fisici, ecc. Se non sei in grado di sostenerli crolli... ne esci devastata e ti ritrovi in grande solitudine, e cioè in assenza di connessioni.¹⁴

Nel contesto di un'economia pre-crisi, e quindi in crescita, anche le culture digitali radicali tendevano a praticare scambi attraverso le reti astraendo però dalle relazioni di cura e di riproduzione che sostenevano e che talvolta emergevano da esse. L'autocritica femminista di Marga risale al 2011, dopo l'inizio della Grande Recessione e della sua politicizzazione nelle proteste di piazza, quando la riproduzione sociale quotidiana tornò a essere un problema ampio e urgente.¹⁵

¹⁴ Intervista con Marga, citata in M. ZECHNER, *The World We Desire is One We Can Care For and Create Together*, tesi di dottorato, University of London, Queen Mary 2013.

¹⁵ Chiamare un movimento in un certo modo, sulla base della strategia di fondo, quando molti di questi hanno continuato a esistere pur avendo abbandonato tale strategia, non è del tutto convincente. Eppure "proteste di piazza" rimane il miglior nome comune per chiamare quei movimenti che hanno occupato piazze e altri luoghi pubblici nel 2011, a partire dalla Primavera Araba, dal "15M" in Spagna, fino al movimento Occupy negli Stati Uniti e altrove.

Nel contesto delle sollevazioni del 2011 abbiamo quindi visto un rinnovato coinvolgimento verso quelle che possiamo chiamare le “piattaforme di cura collettiva” (che implicano il “prendersi cura” l’uno dell’altro e anche il riconoscimento e la politicizzazione della vulnerabilità), e verso la riproduzione sociale e quotidiana (il “prestare cura” e il “ricevere cura”). Mentre il desiderio sociale si è articolato con le architetture *dot.com* e con la crescita economica della prima decade del millennio, gli anni della recessione, dell’*austerity* e dell’aggravamento delle condizioni di precarietà e povertà hanno spinto le reti attiviste a organizzarsi concretamente intorno alla riproduzione sociale e alla cura.¹⁶ Gli esempi di nuove piattaforme di cura collettiva abbondavano: nuove pratiche proto-sindacali (in Spagna, ad esempio è nata la piattaforma che lotta contro gli sfratti PAH, le lotte anti-austerità chiamate nel loro insieme “*Mareas*”, suddivise in movimenti specifici per la salute pubblica, l’educazione e i servizi sociali); economie solidali e nuove forme di cooperazione (in Grecia le reti per la distribuzione di alimenti o per fornire servizi sanitari; in Spagna e altrove le cooperative per il lavoro, per i consumatori e per gli alloggi); reti online che sono servite a coordinare i soccorsi in caso di disastro (Occupy Sandy); assemblee di quartiere, occupazioni e spazi di aggregazione (all’interno, intorno e oltre le attività della Primavera Araba, di “15M” e dei movimenti Occupy).¹⁷ Tali momenti e tali movimenti si sono appoggiati e ancora si appoggiano molto sui social network e hanno contribuito a creare nuove infrastrutture di *agency* (come il “prendersi cura”) e di riproduzione (“prestare cura” e “ricevere cura”). Nella maniera in cui questi livelli di cura si articolano tra loro – una maniera che comprende l’invenzione di nuove forme di lotta, di mutualismo e connessione – possiamo davvero vedere quel quinto livello di cura che Tronto ha individuato: il “prendersi cura insieme”, fonda-

¹⁶ I paradigmi che corrispondono a questo genere di organizzazione, sebbene non ancora pienamente ed efficacemente articolati, sono il *commoning* e la decrescita. Si veda C. BARBAGALLO *et al.* (cur.), *Always Struggle: Commoning with George Caffentzis and Silvia Federici*, PM Press, San Francisco 2019, e G. KALLIS, *Degrowth*, Agenda Publishing, Newcastle 2018.

¹⁷ PAH significa “Plataforma de Afectados por la Hipoteca”, e cioè piattaforma per coloro che subiscono uno sfratto. Su “*Mareas*” e “Occupy Sandy”, si veda M. ZECHNER *et al.*, *Radical Collective Care Practices*: <http://radicalcollectivecare.blogspot.com> (ottobre 2020).

to sulla solidarietà e sulla fiducia.¹⁸ Il “prendersi cura insieme” diventa più visibile ed efficace nei momenti di agitazione sociale, ma esiste anche nella solidarietà quotidiana sui luoghi di lavoro e nelle comunità.

I movimenti del 2011 sono andati incontro all'esaurimento e si sono scontrati con il rifiuto assoluto da parte delle istituzioni pubbliche di accogliere le loro richieste, e coloro che li hanno animati hanno spesso ridiretto i loro sforzi e le loro speranze su piattaforme elettorali (Syriza, Podemos, Corbyn, il movimento municipalista in Spagna, Bernie Sanders negli Stati Uniti). Tali piattaforme si sono organizzate in modi che mettevano insieme l'*agency* tipica dei movimenti dentro ai social media con la promessa che dei problemi esperiti da molte persone ci si sarebbe “presi cura”. Il “partito” rinasceva quindi come infrastruttura di *agency* per l'era digitale.¹⁹ A differenza delle avanguardie digitali degli anni 2000, questo partito e la sua base sanno molto bene che un'organizzazione collettiva della cura è necessaria. Ma a differenza dei vecchi partiti dei lavoratori di epoca pre-welfare o di ispirazione socialista – che trovavano il loro radicamento nei sindacati, nelle società di mutuo soccorso, nelle cooperative, nelle associazioni sportive e nelle attività culturali – i partiti di sinistra contemporanei sono solo debolmente radicati nelle reti sociali del “prendersi cura insieme”. Il partito è una forma che si adatta bene alle relazioni sociali delle società in rete – con nodi che si connettono, disconnettono e riconnettono continuamente –, ma al tempo stesso promette nostalgicamente il ritorno alle relazioni stabili in una ben organizzata condizione di sicurezza. Ma un welfare state costruito sulle relazioni sociali della rete si reggerà sulle fondamenta della competizione e della reciprocità solo temporanea tra individui che si percepiscono come interdipendenti, più che sulle fondamenta della cura reciproca e della solidarietà tra interdipendenti. Che l'obiettivo sia il welfare state oppure rendere il welfare state superfluo attraverso una radicale redistribuzione delle ricchezze, non c'è altro modo di pensare e sviluppare le capacità di cura immanenti alle reti, se non trasformando le *reti di scambio* in *reti di cura*. Il passaggio da un paradigma di autonomie collegate a uno di interdipendenze collegate, di *ecologie* della relazione e della cura, diventa allora urgente.

¹⁸ J. TRONTO, *Interview with Joan Tronto*, cit.

¹⁹ P. GERBAUDO, *Digital Party. Political Organization and Online Democracy*, Pluto, London 2019; tr. it. G. Balestrino, il Mulino, Bologna 2020.

5. Vedere e agire dentro le reti di interdipendenza

I richiami nostalgici alla ricostruzione dell'orizzonte della famiglia nucleare e del welfare sono diventati oggigiorni comuni, e non c'è da sorprendersi, perché tali richiami sembrano offrire la soluzione ai problemi della riproduzione che si riscontrano nelle relazioni precarie tipiche della società digitale.²⁰ Tuttavia, ogni tentativo di superare le relazioni digitali dovrà partire dalle possibilità e dalle contraddizioni delle reti stesse, più che da un passato le cui condizioni non si ritrovano più da tempo. Questi tentativi dovranno piuttosto mettersi al lavoro per modulare e trasformare le relazioni e le temporalità caratteristiche delle reti.²¹ Più che ritirarsi dalle reti e tornare alle relazioni sociali "organiche", quello che suggeriamo è di avanzare verso l'*ecologia*, inteso come concetto che articola i due aspetti. Fritjof Capra definisce le ecologie come reti di interdipendenza tra forme di vita diverse che non solo dipendono l'una dall'altra, ma anche da flussi materiali ed energetici (le catene alimentari, i cicli dell'acqua e del carbone, del sole, ecc.).²²

Ma l'ecologia si può anche facilmente intendere come la scienza della gestione della vita naturale – come l'economia lo è per la vita sociale. Proprio come l'economia, il termine ecologia, coniato negli anni '60 dell'800 da Ernst Hæckel, trova la sua radice nella dimensione domestica nell'antica Grecia, l'*oikos*, ed è quindi connesso al problema dell'organizzazione della riproduzione. La stessa etimologia sopravvive anche se guardiamo all'ecologia dalla sua prospettiva opposta, e cioè nell'idea degli esseri umani come gestori di quella casa che è la natura, o della natura come casa di Dio che sarebbe – se lasciata

²⁰ La politica della ricostruzione socialdemocratica di solito ignora o deride esplicitamente le critiche che i movimenti femministi, ecologisti e del precariato rivolgono alla famiglia nucleare, al welfare e all'economia keynesiana della crescita e della piena occupazione.

²¹ M. ZECHNER, *Caring for the Network*, in D. Petrescu et al. (cur.), *Translocal Acts: Cultural Practices within and Across*, Rhyzom, Paris-Sheffield 2010, pp. 337-383; M. ZECHNER, *Precarity, Militancy and Network-Families*, «Parallax», 18/5 (2012), pp. 70-84; B. RÜBNER HANSEN, M. ZECHNER, *Extending the Family – Reflections on the Politics of Kinship*, in C. Barbagallo et al. (cur.), *Always Struggle*, cit., pp. 150-165.

²² F. CAPRA, *The Web of Life*, Doubleday, New York 1996; tr. it. C. Capararo, Rizzoli, Milano 2001, pp. 16-18. Per un'introduzione ai diversi tipi di cicli chimici del sistema-Terra, si veda T. LENTON, *Earth System Science: A Very Short Introduction*, Oxford University Press, Oxford 2016.

a sé stessa – omeostatica e armoniosa. Da qualsiasi punto la vogliamo guardare l'ecologia, come l'economia, è una questione di governo: *regulation* o *laissez faire*, organizzazione o auto-organizzazione.

Sebbene valga sempre la pena rileggere le teorie delle “ecologie dei media” di autori come Marshall McLuhan e Neil Postman, queste senza dubbio ricadono in questa concezione dell'ecologia manageriale e oggettivista.²³ Più che una teoria della cura e della lotta dentro una prospettiva ecologista, l'interesse di questi autori va verso questioni come quella di capire in che modo «i mezzi di comunicazione influenzano la percezione umana, la sua capacità di comprensione, i suoi sentimenti e valori», oppure verso «lo studio e la proiezione degli ambienti totali di organismi e persone [...] resi possibili da informazioni che si muovono con la velocità degli impulsi elettrici».²⁴ Oggi, il concetto di “ecosistema digitale” viene utilizzato per teorizzare la maniera ottimale e sostenibile di estrapolare dati e sfruttare l'attenzione delle persone all'interno dei social media.²⁵ Questa idea di un'ecosistema gestionale dei social media non avrebbe senso se l'utenza dei social non avesse già intessuto reti di interdipendenza online, e né sarebbe rilevante se lo sfruttamento di queste ecologie – attraverso le pubblicità e le estrapolazioni di dati – non ne minasse la qualità e in ultima istanza la sostenibilità. Non c'è ecologia digitale senza questo doppio aspetto della cura e del conflitto.

Inoltre, come ci suggerisce la cibernetica di secondo ordine, lo studio dei sistemi ecologici dovrebbe prendere in considerazione il suo stesso incorporamento all'interno di questi sistemi e gli effetti che produce su di essi.²⁶ Se mettiamo insieme questa intuizione con l'attenzione ai problemi della cura e del conflitto all'interno della riproduzione sociale, arriviamo a una concezione immanente dell'ecologia che posiziona noi e la nostra conoscenza dei processi dentro la rete

²³ Le eccezioni includono J. DURHAM PETERS, *The Marvelous Clouds: Toward a Philosophy of Elemental Media*, University of Chicago Press, Chicago IL 2015, e E. HÖRL (cur.), *General Ecology: The New Ecological Paradigm*, Bloomsbury, London 2017.

²⁴ Queste sono le riflessioni di Neil Postman, citate in O. ISLAS, J.D. BERNAL, *Media Ecology: A Complex and Systemic Metadiscipline*, «Philosophies», 1 (2016), pp. 190-198, p. 191, e di M. McLUHAN, *Counterblast*, McClelland and Stewart, Toronto 1969, p. 36.

²⁵ Per un esempio, si veda R. HANNA *et al.*, *We're All Connected: The Power of the Social Media Ecosystem*, «Business Horizons», 54/3 (2011), pp. 265-273.

²⁶ M. MEAD, *The Cybernetics of Cybernetics*, in H. von Foerster *et al.* (cur.), *Purposive Systems*, Spartan Books, New York NY 1968, pp. 1-11.

della vita, che è caratterizzata allo stesso tempo da competizione e simbiosi, da lotta e cooperazione, ordine e caos, resilienza, resistenza e adattamento, ecc... In questo modo di considerare la questione, l'ecologia non rappresenta né un oggetto (il sistema fuori da noi, come l'ambiente o il clima), né un oggetto della conoscenza, ma un modo di creare e di agire dentro la rete della vita, un modo di sentire, conoscere, abitare e trasformare le relazioni. Senza questa dimensione esistenziale, conviviale, tattica, strategica e organizzativa, l'ecologia rimane o una scienza manageriale del "pianeta casa", o un sistema naturale incontaminato da preservare.²⁷ L'ecologia invece, come la intendiamo noi, non è un concetto né manageriale né romanticizzante, ma è un dispositivo che ci permette di perfezionare e di risanare la nostra attenzione e la nostra interdipendenza, così da poter meglio curare e lottare all'interno delle relazioni umane e più che umane.²⁸

Estendere la teoria della riproduzione sociale in direzione ecologica implica uno spostamento topologico dai "circuiti" alle "reti", e uno spostamento metaforico dall'incedere lineare del lavoro riproduttivo a un lavoro di tessitura, rammendo e difesa della rete della vita. Lo spazio e il tempo dell'ecologia non sono completamente opposti al cyberspazio o al tempo online, piuttosto la prospettiva ecologista ci aiuta ad articolare le due dimensioni rispetto alle relazioni non-digitali di interdipendenza.²⁹ In questo modo, il cyberspazio diventa meno fluido, e il tempo online meno frammentato. Il tempo ecologico si può intessere all'interno dei ritmi materiali, delle velocità e delle melodie della socialità digitale: non è né un corpo unico, né frammentato, né sincronizzato, né caotico, è piuttosto un complesso processo di tempismo (ascoltare,

²⁷ Come suggerisce l'ecologista politico Joan Martínez-Alier, il "culto del selvatico" di stampo protezionista e il "vangelo dell'eco-efficienza" di stampo manageriale sono entrambi contraddittori e intrecciati tra loro. J. MARTÍNEZ-ALIER, *The Environmentalism of the Poor*, Edward Elgar, Cheltenham 2002; tr. it. V. Lauriola, Jaca Book, Milano 2009.

²⁸ Alcuni dei precursori di questo approccio all'ecologia sono Y. CITTON, *The Ecology of Attention*, Polity, Cambridge 2017, e F. GUATTARI, *Les trois écologies*, Gallilée, Paris 1989; tr. it. R. D'Este, Sonda, Milano 2019.

²⁹ Il tempo online, con le sue distinzioni tra tempo di lavoro e tempo libero, è un concetto che è stato introdotto dalle avanguardie digitali europee (ma non solo europee) negli anni Novanta, in opposizione al concetto di cyberspazio di provenienza californiana, che era visto come un concetto che implicava il linguaggio dello sfruttamento e del colonialismo. M. WARK, *The Silver Age of Social Media Nettime.org and the Avant-Garde of the '90s*, in P. Christiane (cur.), *A Companion to Digital Art*, Wiley-Blackwell, Malden 2016, pp. 400-412.

aspettare, attivare) e di modulazioni tra diversi processi di vita e flussi di energia e materia. «La maniera in cui un'ecologia si comporta col tempo è diagrammatica più che lineare»; più che concentrare la nostra attenzione su un singolo futuro o su un singolo cammino, ci invita a tracciare e a seguire flussi di potere e di interdipendenza.³⁰

I dialoghi che si sono instaurati tra tecnofemminismi ed ecofemminismi, grazie ad autrici come Donna Haraway, Maria Puig de la Bellacasa, Isabelle Stengers, Yvonne Volkart, Anja Kanngieser e molte altre, ci danno indicazioni su come intendere le ecologie della cura, che contengono discorsi sulle tecnologie non soltanto nell'ambito della riproduzione sociale, ma anche nell'ambito delle interdipendenze digitali nella rete della vita. Questo riorientamento dell'attenzione e questa trasformazione della cura sono fondamentali per creare forme di vita – o per soddisfare bisogni, creare significati e perseguire desideri – al di là del modo di vita imperialista.³¹

6. *Ecologie sociali di lotta*

L'ecologia ci aiuta a ripensare a come possiamo unire e integrare le diverse fasi della cura, dall'“interessarsi a” al “prestare cura”, fino al “prendersi cura insieme”. Gli esempi e le strategie abbondano di questi tempi, e in effetti aprono uno scenario molto più ottimistico di quanto possano pensare molte analisi critiche. Uno sguardo ai movimenti femministi e alle relative reti già ci permette di vedere una miriade di pratiche e di strategie per tenere insieme la vita quotidiana e la riproduzione con le pratiche digitali e globali: dagli scioperi femministi dell'8 marzo che, a partire dal 2017, si radicano fortemente nelle assemblee locali e nelle pratiche di mutualismo e cura, ma al tempo stesso stabiliscono delle mobilitazioni transnazionali promosse massicciamente attraverso i social, ai più aneddotici e pacifici, seppur molto efficaci, movimenti del *#metoo*.³² I movimenti femministi nell'America Latina, in Europa e altrove usano i social media per diffondere e organizzare scioperi, e per favorire la nascita di altre reti e altri legami, che abbiano tra i loro scopi le tematiche della cura e della riproduzione.

³⁰ F. SALVINI, *Caring Ecologies*, «Transversal» (2019), disponibile su: <https://transversal.at/blog/caring-ecologies-1-almost-a-manifesto> (febbraio 2020).

³¹ U. BRAND, M. WISSEN, *The Limits to Capitalist Nature: Theorizing and Overcoming the Imperial Mode of Living*, Rowman & Littlefield, London 2018.

³² L. MASON-DEESE, *From #metoo to #westrike: A Politics in Feminine*, in Verso (cur.), *Where Freedom Starts: Sex, Power, Violence, #metoo – A Verso Report*, Verso, London 2018.

Anche negli scioperi della scuola per il clima e nei movimenti giovanili emergenti – che si avvalgono moltissimo delle connessioni in rete – il tema della cura, seppur in modo diverso, è presente. Il discorso sui social intorno agli scioperi della scuola si può per lo più parafrasare come “giovani e giovanissimi che si ‘interessano’ affinché gli adulti si “prendano cura” del cambiamento climatico”; ma tramite mobilitazioni, scioperi, proteste e manifestazioni con e contro le istituzioni educative, gli attivisti non solo sottraggono la loro capacità di imparare dal processo di riproduzione sociale, ma sviluppano anche connessioni con un tipo di apprendimento orientato al discorso ecologista e al “prendersi cura insieme”.

Questi movimenti, promossi da generazioni che sono cresciute – o stanno crescendo – nella società digitale, stanno inventando nuovi modi di dare corpo alla cura nella quotidianità, locale e globale. I social aiutano a creare le condizioni per un apprendimento trans-locale e per una sorta di contagio: dapprima come piattaforme per sviluppare “interesse” e poi come piattaforme per organizzarsi e “prendersi cura” collettivamente.

Il cambiamento climatico e il graduale collasso degli ecosistemi stanno mettendo sempre più in primo piano la questione della cura. La discussione intorno all’impatto ambientale ed ecologico delle infrastrutture tecnologiche dei social media, a partire dall’estrazione di minerali per l’utilizzo di energia fino alla produzione dei rifiuti, è solo uno degli esempi. Ma non c’è dubbio che la cura offline debba prendere il sopravvento su quella online, sia che proviamo a mitigare o a evitare il disastro, sia che proviamo a sopravvivere a esso, sia che proviamo a rigenerare o proteggere gli ecosistemi da cui dipende la vita umana. Riguardo ai social media, la grande sfida davanti a cui ci troviamo oggi sta nel rendere possibile uno spostamento da una politica della preoccupazione e della protesta a una politica che favorisca il “prestare” e “ricevere cura”, rimettendo in discussione la divisione del lavoro e della cura sia a livello locale che globale. È l’unico modo per trasformare il nostro modo di concepire la riproduzione sociale, e a sua volta è la condizione necessaria per evitare la catastrofe planetaria.³³

³³ Nella valutazione dell’IPCC (Gruppo intergovernativo sul cambiamento climatico) sono necessari «cambiamenti senza precedenti in tutti gli aspetti della società», affinché si limiti il riscaldamento globale a 1,5 gradi Celsius. IPCC, *Summary for Policymakers of IPCC Special Report on Global Warming of 1,5° C*, 8 ottobre 2018, p. 1. Per una comparazione, l’attuale riscaldamento, che già determina diversi effetti catastrofici dall’Australia a Porto Rico, è di 1 grado Celsius.

Giulia Marchese e Tzk'at – Red de Sanadoras Ancestrales¹

OLTRE LA CURA: DIFESA E RECUPERO
DEL TERRITORIO CORPO-TERRA
LA PROPOSTA DI *SANACIÓN* DELLA *RED DE SANADORAS ANCESTRALES*
DEL *FEMINISMO COMUNITARIO TERRITORIAL*

Il dialogo che qui presentiamo è il risultato di un processo articolato da incontri, conversazioni, migrazioni, traduzioni e percorsi collettivi. La cura, ancora prima di essere l'oggetto di riflessione, è stata ed è la nostra forma di relazione: l'attenzione, comprensione e compassione critica con cui costruiamo e alimentiamo reciprocamente i nostri orizzonti politici.

Lorena e Chahim, della Red de Sanadoras Ancestrales, attraversano chilometri per raggiungere le comunità che, nel moderno stato del Guatemala, dispongono di una connessione internet, perché non hanno accesso alla rete nei loro luoghi di vita quotidiana. Un percorso pavimentato da decisioni politiche: dedicare il loro tempo a numerosi scambi di posta elettronica, chiamate e videochiamate per mantenere la comunicazione previa alla registrazione del dialogo, sottraendo tempo e spazio al lavoro comunitario di difesa del territorio, sostegno e accompagnamento a bambine e donne in situazione di violenza e di prigionia politica, a persone rifugiate e a persone, comunità e collettività in processo di *sanación* – a causa delle violenze subite da parte di diversi attori locali e internazionali, lo Stato, le forze militari, le imprese estrattive alleate.

Tra Giulia e la Red de Sanadoras Ancestrales, nel corso degli anni, si è costruito un rapporto di riflessione e lavoro sulla risposta e organizzazione comunitaria contro la violenza sessuale in America Latina. Nello specifico, la partecipazione di Lorena a pubblicazioni, incontri

¹ Lorena Kab'nal e Chahim di Tzk'at – Red de Sanadoras Ancestrales del Feminismo Comunitario Territorial.

fisici e virtuali, cerimonie e spazi di riflessione politica sono stati la sorgente – tra le altre cose – della proposta dei gruppi di lavoro su mappe del territorio corpo-terra come pratica politica femminista per identificare, riconoscere e organizzarsi ad affrontare la violenza sessuale; una proposta che ha le sue radici profonde nel lavoro di GeoBrujas – Comunidad de Geógrafas, di cui Giulia è parte.

Tessere la trama del dialogo ha comportato attraversare le nostre differenze, comporre posizioni e strategie comuni, concordare un linguaggio condiviso, mobilitarci per incontrarci nella proposta che qui presentiamo.

CHAHIM (parla in italiano)

Ciao, mi chiamo Chahim, sono Maya K'iche', sono parte della Rete di Guaritrici Ancestrali del femminismo comunitario territoriale. Sono molto felice di condividere questo giorno con voi e anche con la mia compagna Lorena Kab'nal. Benvenute tutte.²

LORENA

Un saluto e un abbraccio. Stiamo filando sentimenti tra la sorella Chahim, italiane, Maya-k'echi', Xincas. Con questo spagnolo castigliano che parliamo, o parliamo a metà, vogliamo mandarvi un abbraccio a distanza, sorelle e compagne. Ovunque vi troviate, in territori diversi e in Italia, apriamo gioiosamente questo spazio di dialogo per continuare ad *acuerparnos*³ in questi tempi complessi, ma pieni di tanta energia emancipatrice e curativa.

GIULIA

Grazie mille compagne e grazie Chahim per esserti espressa nella nostra lingua. Come si costruisce questo legame tra il personale e il collettivo nelle nostre vite? Chi è Lorena e chi è la Red de Sanadoras Ancestrales? Chi è Chahim e chi è la Red de Sanadoras Ancestrales?

² Chahim si presenta in italiano utilizzando il termine guaritrice come proposta di traduzione del suo lavoro e del lavoro della rete, e lo fa dalla sua posizione di Maya K'iche'.

³ *Acuerparse* è un termine difficile da capire perfino in spagnolo. Ha a che vedere con mettere il corpo, proteggersi l'un l'altra con il proprio corpo, abbracciarsi e materializzare un corpo collettivo che va oltre il corpo individuale.

CHAHIM

Sono una persona nata con una corporeità plurale, intersessuale, sono una femminista comunitaria territoriale. Così mi nomino in castigliano coloniale e nomino le azioni della vita quotidiana. Perché mi aiutino a sostenere la mia vitalità di fronte a tante situazioni complesse. Quando considero il personale e il collettivo avverto un sentimento di integrità. Non posso esigere alla mia cosmogonia, o alla mia quotidianità, qualcosa di solo personale o di solo collettivo, perché non ci può essere collettivo senza tanti “personale” che si collegano. Mi avvicino alla Red de Sanadoras Ancestrales in un processo di rischio politico comune a noi donne di diversi territori con differenti conoscenze ancestrali. Vorrei collegarmi al lavoro che fai, Giulia, sulla violenza contro le donne, nello specifico sul femminicidio. Una nostra proposta di fronte alla violenza è la guarigione e la resistenza. Sento che il personale si intreccia con il collettivo e con la collettività, e viceversa. Questo legame si costruisce tanto come conseguenza di ciò che ho dovuto attraversare nella mia vita, dei dolori profondi del patriarcato, quanto come conseguenza di tutto ciò che si scatena a partire dalla nostra reazione e resistenza, dei dolori che abbiamo guarito e di ciò che abbiamo proposto, insieme ad altre compagne. La storia personale diventa anche collettiva.

LORENA

Riprendo una delle frasi storiche del femminismo: il personale è politico. Si tratta di un'affermazione che ho abbracciato. Perché quando le oppressioni attraversano il tuo corpo, questo diventa il territorio di verifica della violenza. Ma diventa anche lo spazio per l'energia emancipatrice dal potere e dalle operazioni che sono state costruite sul tuo corpo. Ecco perché mettiamo anche in discussione i nostri luoghi di enunciazione. Da dove viene la tua storia, da dove vengono le tue radici, da dove vengono i tuoi ricordi di oppressione? E i tuoi ricordi emancipatori? Per noi è coerente parlare in quella che chiamiamo “prima persona politica”, il Noi. Non per superare, parlare per, o rappresentare le altre. Parlare in prima persona politica significa riconoscersi un'autorità epistemica, enunciare da dove si sta parlando. Dalla propria storia di oppressione ed emancipazione, con i suoi ricordi, con il suo dolore, con le sue guarigioni. Ma questo luogo di enunciazione non può essere considerato in termini individuali. L'ha

già detto Chahim: partiamo da processi individuali, di profonda consapevolezza personale, ma quando diciamo che il personale è politico intendiamo che il comune è politico. Esiste quindi un rapporto di reciprocità. Una politica dei corpi che agiscono, in profonda coscienza, contro le forme del potere patriarcale in ogni sua manifestazione. Allo stesso tempo, i corpi ricordano che è nelle comunità, dove ci riuniamo, che ci diamo forza l'un l'altro, in una reciprocità di energia politica per combattere le molteplici forme di violenza. Ecco perché il comune è politico. Abbraccio “il personale è politico” del femminismo ma, non posso fermarmi qui perché rimane su un piano individuale e la nostra cosmogonia rimarrebbe sul piano individuale. Nelle comunità partiamo da una dimensione personale che diventa politica per poi avere un'energia che chiede comunanza. Se guarisco, perché solo io guarisco per stare bene e avere successo nella vita, è qualcosa di egocentrico. Ma se guarisco perché il mio profondo desiderio è di liberare il mio dolore e poi questa energia di guarigione che cammina con me mi chiama a tessere con altre donne che provengono da storie di violenza, questo diventa comunitario. Per questo per noi la comunanza è politica perché è lì che si crea una forza sociale emancipatrice in tempi dolorosi.

GIULIA

Questo dialogo può essere considerato un'ultima tappa alla fine di un percorso collettivo. La storia attraverso la quale mi avvicino alle vostre proposte politiche nel mio lavoro sulla violenza contro le donne e come ci avviciniamo, come GeoBrujas – Comunidad de Geógrafas, alla costruzione di spazi di dialogo con la Red sui temi della difesa del territorio corpo-terra. Lo abbiamo costruito insieme, riconoscendo come autorità epistemiche le tre persone che siamo, Chahim, Lorena ed io. Abbiamo storie molto diverse, siamo donne molto diverse. Secondo voi è possibile costruire una comunità politica femminista tra donne così diverse?

LORENA

Certamente. Certo che sì. Ovviamente sì. Lo dico tre volte perché nella cosmogonia Maya diciamo sì tre volte quando vogliamo affermare l'esistenza di qualcosa con dignità. Quando parlo di cosmogonie, mi riferisco al modo in cui i popoli ancestrali interpretano la vita in tutta la sua integralità. Non posso parlare della filosofia dei popoli

indigeni, perché le filosofie per noi non esistono. Ci sono cosmogonie, che sono altre forme interpretative della vita, legate al cosmo. E ne parlo al plurale, perché ci sono tante cosmogonie. Nella nostra cosmogonia Maya Xinka crediamo nel principio della pluralità della vita. Questo principio ci porta a una dimensione di coscienza dell'essere e del fare qui nel cosmo; una coscienza in relazione alla vita e con le altre corporeità. Quindi non possiamo avere una posizione di annullamento di un'altra esistenza, in una sua qualsiasi manifestazione; a meno che quella manifestazione si ponga in modo egemonico, instaurando una relazione di potere. Ecco perché possiamo instaurare un dialogo con le sorelle musulmane, con le sorelle afro-garífuna, qualunque sia il loro nome. Ci sono corpi di sorelle dall'altra parte del mare che non possiamo chiamare sorelle bianche, automaticamente etichettandole come parte di un femminismo bianco: il fatto che il colore della loro pelle sia diverso dal nostro non le colloca direttamente nell'egemonia della bianchezza e del razzismo. Sentiamo un grande rispetto e riconoscimento per questo compito epistemico: ci incontriamo tra sorelle con occhi plurali, tra persone che possono tessere la vita attraverso la pluralità.

Veniamo tutte dall'essere testimoni di diverse forme di violenza. Proviamo a costruire un tessuto nella rete della vita in cui le pluralità sono vitali e possibili: qualsiasi forma di annullamento di una esistenza è una relazione di potere. Ciò nonostante, riconosciamo che una delle forme di espressione razzista, eterosessuale, colonizzatrice che ci è giunta in questi territori è stata la bianchezza, eterosessuale ed egemonica. Non possiamo avere uno sguardo che interpreta tutte le corporeità di donne con le loro storie e origini diverse. In questo dialogo, per esempio, ritroviamo tre storie, tre ricordi, tre fili per cui non possiamo – come femministe – standardizzare le oppressioni che ognuna di noi ha vissuto. Né possiamo classificare le oppressioni che ognuna di noi ha sperimentato o le emancipazioni che ognuna di noi ha intrapreso. È lì che si intreccia la pluralità politica attraverso la vita: quando non c'è un'egemonia, né uno schema di pensiero, un'egemonia di posizionamento, una teoria interpretativa della vita o un'egemonia femminista di come noi donne indigene dovremmo emanciparci.

Penso piuttosto in un tessuto collettivo di profondo rispetto reciproco. Dove, riconoscendoci in luoghi e territori diversi, possiamo portare avanti la rottura e la lotta contro la logica patriarcale.

Questo ci inserisce in quella pluralità di modi, conoscenze e pratiche che qui enunciamo come pluralità della vita.

CHAHIM

Nella mia vita personale e collettiva, politica, ho scoperto qualcosa che chiamo “miraggi patriarcali”. Questi ci fanno credere che, ad esempio, il nostro luogo di enunciazione sia statico, quando invece è mutevole. Il nostro luogo di enunciazione personale è plurale. Riconoscere che abitiamo, come diceva Lorena, in diverse temporalità di riflessione e in diverse temporalità di guarigione ci porta a elaborare una proposta politica né positivista né di interpretazione romantica rispetto alle realtà dei popoli indigeni. Non è vero che, nelle nostre realtà, tutto è armonia, né che tutto ciò che facciamo preserva la vita. Questo è un atto di riconoscimento distorto dalla logica capitalista, patriarcale e razzista. L'incontro con altre persone mi ricorda un principio della cosmogonia che noi chiamiamo [Chahim dice una frase in K'iche' Maya] “perché tu sei me e io sono te”. Anche se siamo in territorialità diverse, anche se siamo in temporalità diverse, condividiamo sentimenti simili come tristezza, indignazione, rabbia, ma anche sogni e desideri profondi sulla vita, come l'emancipazione, la libertà e la giustizia. Sia la possibilità di tessere una proposta politica collettiva, sia i disaccordi che complicano questo processo, sono atti politici. Ci sono disaccordi che sono necessari e devono essere presenti nei nostri processi collettivi: ci danno l'impulso a tessere in modo più rispettoso le nostre diverse temporalità e posizionamenti, riconoscendo anche quelli che non ci sono propri.

GIULIA

È importante mettere al centro le possibilità che si aprono – nel femminismo – al dialogo tra temporalità e territorialità diverse. Riconosciamo al femminismo questa capacità di muoversi attraversando epoche e territori. Cos'è per voi il femminismo – il nostro orizzonte politico comune – e cosa significa definirsi una femminista comunitaria territoriale?

LORENA

Penso che oggi non si possa pensare al femminismo come unico e universale. Sento e penso ai femminismi al plurale. Esiste un'universalizzazione egemonica del femminismo, però non è possibile – partendo da questa prospettiva – interpretare anche gli altri modi di sentire ed essere femministe. Come donna Maya, riconosco di essere una donna alienata dalla costruzione di una corrente teorica o dalle

correnti teoriche femministe che sono entrate nella mia vita. All'interno del mondo indigeno non c'è nulla di nominato o simile all'essere e riconoscersi come femminista, riconosco di avere un'alienazione nella mia esistenza. Il fatto che oggi io possa nominarmi pubblicamente nella mia coscienza, o dovunque, come femminista comunitaria territoriale, viene da una profonda dimensione di coscienza che è iniziata a partire dalla decostruzione di molte delle interpretazioni femministe egemoniche. Probabilmente alcune interpretazioni sono state belle, preziose e potenti in altri contesti storici; ciò nonostante, riconosciamo che le indigene sono lasciate con dei vuoti, con profondi debiti storici e politici.

Al principio non mi sono definita io stessa femminista. Mi hanno iniziata a definire come tale sia per il fatto di far parte di una comunità di donne indigene coraggiose, sia per venire dal contesto della lotta alla violenza sessuale. Le femministe urbane in Guatemala ci hanno iniziate a chiamare – a noi donne che proveniamo dalla parte orientale del paese – come femministe della pratica. Siamo donne che vengono dalla montagna con la forza di denunciare il machismo, per questo, dicono, siamo della pratica. Questa situazione di nomina e definizione ci pone in un rapporto di potere. Abbiamo dovuto analizzare tutti i nomi e le proposte delle correnti femministe. Fino al momento dell'esaurimento delle energie, in una comunità impoverita, senza elettricità e senza acqua potabile. Abbiamo iniziato a elaborare scritti – tra le nostre paure e le nostre angosce – su come stiamo recuperando la storia e le esperienze delle donne della montagna, la nostra cosmogonia, sul perché difendiamo la terra e l'acqua, e sul fatto che difendiamo il territorio corpo-terra dalla violenza sessuale, dal femminicidio. Questo è il lavoro che facciamo nelle nostre comunità. Allora ci siamo dette, perché non diciamo che il femminismo è comunitario? La nostra è una comunità femminista che dal 2015 si definisce come Red de Sanadoras Ancestrales.

CHAHIM

Mi piace molto ascoltare i ricordi di Lorena. Mi vengono in mente diverse serate con le candele, con le compagne della rete, dove ci siamo sedute a parlare dei nostri sentimenti e di tutto quello che ha raccontato Lorena. Credo che, temporalmente e territorialmente, il vedere l'emancipazione e la violenza come qualcosa di unilaterale sia una trappola patriarcale. Credo che per riconoscere il personale e il

luogo dell'enunciazione sia necessario riconoscere che ci sono altri luoghi di enunciazione. Nel mio caso, penso che definirmi femminista sia stata una decisione piuttosto complessa, come persona intersessuale. Credo che, con il femminismo comunitario territoriale, sia stata la prima volta che ho sentito una proposta politica quotidiana ancestrale che portasse nella sua dimensione di resistenza e guarigione la pluralità delle corporeità e delle emancipazioni. Eravamo già femministe prima di chiamarci femministe.

Ci definiamo femministe perché riconosciamo che esiste una disputa sul patriarcato e le sue certezze, sulla logica capitalista che si rigenera nella nostra corporeità. Allo stesso modo, c'è una battaglia per indottrinare sulla forma in cui dovremmo emanciparci, attraverso la produzione di un discorso egemonico, un quadro interpretativo che non dà altre possibilità o angolazioni per emanciparsi. C'è potere anche nel femminismo, un potere che dobbiamo menzionare, amorevolmente e rispettosamente. È un focolaio – concentrato in un certo luogo con determinate caratteristiche, con determinati gruppi di persone che corrispondono a determinati tipi di realtà – che dirige il resto delle emancipazioni e i movimenti là fuori.

La parola femminismo, come diceva Lorena, non ha un'etimologia nella nostra lingua, ma la conosciamo. Così come decido di definirmi persona intersessuale, nonostante nella mia lingua ci sia una parola che è [Chahim fa riferimento alla parola intersessuale nella sua lingua]. Ci sono state occasioni in cui abbiamo dovuto lottare e dire amorevolmente, quando possibile: mi dispiace, ma questo non è il nostro ritmo e non possiamo tessere il collettivo così. I nostri modi di risolvere certi conflitti nella comunità sono diversi da quelli urbani. Come Lorena, non mi vedo in un luogo statico di enunciazione. Ora mi definisco una femminista comunitaria ma può essere che, come giovani femministe, ci ribattezzeremo in un altro modo. Questo è ciò che la pluralità raccoglie e svela come ci sentiamo e come camminiamo, senza delegittimare i sentimenti e i contributi che sono stati fatti in altri luoghi e a cui altre donne hanno contribuito profondamente.

Penso che i nomi e le definizioni abbiano un'etimologia linguistica, economica e politica. Oltre a ciò, riconosciamo che ci sono trappole patriarcali che ci fanno desiderare che la nostra emancipazione avvenga allo stesso tempo e modo, e con lo stesso nome di quella di corpi che non abbracceranno la nostra stessa emancipazione.

Nella nostra comunità abbiamo intenzioni politiche ereditate dalle nostre nonne, che sono emerse dalle nostre stesse storie, che ora abbiamo deciso di chiamare femminismo comunitario territoriale. Al di là di una bandiera o di uno slogan politico, da parte nostra credo che nominarci sia stata un doppio richiamo: per il mondo occidentale, con le sue emancipazioni, ma anche per la nostra comunità. Una volta un deputato di un partito indigeno mi ha detto che si vergognava del fatto che ci definiamo femministe perché è una definizione occidentale. Si vergognava molto che ci fossero donne indigene a dirlo e io ho detto di sì, che condividevo i suoi sentimenti, ma la vergogna era quella degli uomini della comunità: se non si fossero imbrigliati così tanto nel territorio, noi non avremmo dovuto definirci come femministe. La vergogna più grande è che dobbiamo farci accompagnare – nei nostri processi politici – da altri territori e da altre proposte occidentali, perché non c'è stato un accordo all'interno delle nostre comunità su come sradicare, tra le altre cose, la violenza contro le donne.

GIULIA

Come non riprodurre l'estrattivismo epistemico? Penso sia necessario metterci il corpo, metterci la faccia, mettersi di fronte all'altra per dialogare. Un altro elemento importante è rivedere la propria storia territoriale, di ciascuna di noi, guardare alla nostra propria storia prima di andare a guardare fuori, in altri territori. Che il dialogare, la ricerca di un interlocutore, sia sempre accompagnato da una ricerca interna, a partire da un dentro che non intendo solamente come personale, ma come un dentro la storia comunitaria e la storia dei nostri territori. Questa domanda riguarda l'organizzazione collettiva per fare fronte alla violenza, che è stata organizzata e proposta in modo diverso dalle nostre comunità, dai nostri diversi territori, che si uniscono in questi dialoghi. È un'organizzazione che abbiamo chiamato "difesa dei nostri territori corpo-terra", una difesa del corpo che non può essere isolata dalla difesa della terra. Sono lotte che si nutrono a vicenda, che devono essere sempre presenti per questo rapporto integrale vitale che chiamiamo con il nome di territorio. Tutte queste riflessioni mi conducono a una domanda. Il soggetto femminile è, ancora una volta, al centro di una lotta per la difesa, che è una lotta per la difesa della vita in sé; che in altre occasioni, in un altro contesto, è stata chiamata cura. La cura, la cura reciproca, la cura di noi stesse, la cura della comunità

è una forma di quella che hai chiamato difesa, recupero e guarigione del territorio corpo-terra. La cura è stata ed è una pratica politica delle donne in tutto il mondo, una pratica politica che ha anche portato alla naturalizzazione del soggetto femminile, non solo come soggetto curante, ma anche come soggetto che propone altri modi di costruire la vita. Come si relaziona la proposta di difesa e guarigione del territorio corpo-terra con la proposta e pratica politica della cura?

CHAHIM

Quando ero più giovane ho sentito molto parlare della cura di sé e della società, e della cura delle donne. Nella mia vita politica quotidiana non riusciva a convincermi, non perché sia qualcosa di lontano da quello che faccio nella mia famiglia, nella mia comunità, con le mie compagne. Piuttosto credo che per noi parlare di guarigione abbia una temporalità diversa da quella della cura e dalla cura di sé. Una temporalità che è, nella mia esperienza di vita, sostenibile, comprensiva e comunitaria, e che non entra in una prospettiva di cura della donna e della comunità. La guarigione è qualcosa di vitale e che deve necessariamente essere sostenibile.

Il mio rapporto con la cura va al di là di un'azione. Come donne l'abbiamo sempre praticata. Siamo sempre state in un rapporto di reciprocità, cioè in un rapporto dove ciò che io contribuisco come vita tesse vita al mio territorio corpo-terra, e non l'abbiamo vissuta come un peso, né come incarico comunitario o come essenzialismo culturale. Questa è una prospettiva romantica del lavoro delle donne, ancestrale, presente e originale; qui ci riferiamo piuttosto a un rapporto di reciprocità e giustizia. La nostra azione reciproca non ha una dimensione di giustizia, non entra in un rapporto di reciprocità se resta una cura vista come castigo o ammirazione romantica per la vita quotidiana delle donne, anche nella sua dimensione di fare esperienza della violenza.

Credo che la cura o la cura di sé sia anche un boom politico nelle agende femministe, ma non è sostenibile perché la realtà è che nella complessità dell'essere donna, ci sono realtà più complesse come quelle delle donne indigene che, nella loro quotidianità, affrontano mandati di cattura per la difesa del territorio, affrontano violenze sessuali da parte di compagni della stessa organizzazione o della stessa comunità, affrontano il razzismo di altri femminismi rispetto alle dimensioni delle nostre emancipazioni. Non è sostenibile nella vita

comunitaria parlare solo di cura o cura di sé. La guarigione è per me una scintilla, una temporalità più sostenibile dove si possano creare relazioni, anche di disaccordo, sul lavoro e le azioni delle donne nel quotidiano, con ciò che propongono i corpi e le realtà delle donne nella loro pluralità di esistenze.

LORENA

Personalmente riconosco che i femminismi hanno dato abbastanza forza ed energia alla pratica del prendersi cura, lo hanno reso critico, soprattutto quando hanno messo in discussione il ruolo naturalizzato delle donne che praticano la cura della vita. E questo è importante. Credo però che ci sia un'altra dimensione. In passato abbiamo puntato a sfidare amorevolmente la depoliticizzazione che è stata fatta della cura, come un fardello e incarico patriarcale. Rispetto a quell'interpretazione, noi siamo romanticizzate come donne indigene, perché abbiamo i vestiti, la lingua, e per questo ci naturalizzano come custodi della cultura. Anche questo è un ruolo assegnato.

Chi ha un rapporto di coscienza con la vita, come noi, non crede in un rapporto costante di cura per la vita, dove gli altri rilassano la loro esistenza mentre le donne combattono per il pianeta o la continuità della vita. Anche se le donne davvero creano molta di questa energia.

Per noi, nel nostro modo epistemico, spirituale e comunitario, femminista territoriale, preferiamo considerare che le donne sono in una relazione di profonda coscienza per la vita, non che ci prendiamo cura della vita, piuttosto, siamo in una concreta relazione di guarigione. Guarire i nostri corpi in relazione, ad esempio, all'acqua è il motivo per cui difendiamo l'acqua. Abbiamo difeso, storicamente, tanti luoghi del mondo, non solo della vita (umana). Siamo state quelle che si sono mobilitate per la difesa del territorio. Cuciniamo e ogni giorno andiamo al fiume, attraversiamo l'acqua e ci rendiamo conto che il letto del fiume sta scendendo, per questo che ci organizziamo come difensore del fiume. Stabiliamo rapporti di profonda coscienza per sanare il rapporto dell'esistenza (umana) con l'acqua, con la terra, con le altre donne, con gli uomini, con i corpi plurali, con la natura, ed è per questo che, come dicevo, parliamo di guarigione.

Parlare di cura di sé significa parlare di una categoria, politica, femminista, emancipatrice, ma dobbiamo anche sentire come questa categoria si contestualizza in alcuni spazi femministi. Abbiamo fatto esperienza di molti programmi di assistenza psicosociale, di cura e

di cura di sé, che sono stati portati avanti con le donne vittime della guerra controinsurrezionale in Guatemala e ci sono nonne e donne che continuano a piangere per quello che hanno sofferto, nonostante questi programmi. Si arriva al punto in cui la cura è così depoliticizzata e de-cosmogonizzata che non instaura relazioni di cosmogonia e spiritualità, per questa ragione, non è sostenibile. Quando usiamo la parola in spagnolo *sanación* (guarigione) è per non rimanere in una posizione di “curatrici di” o in una posizione depoliticizzata delle relazioni di vita. Guarigione significa anche guarire la terra. La terra è estremamente malata, è stanca, è impoverita e inquinata. Ci rendiamo conto che la cura di sé non è riuscita a incorporare un'altra delle dimensioni della sostenibilità per le donne indigene e che la profonda indignazione e il genocidio stanno ancora gridando attraverso i corpi delle donne che li hanno sofferti.

La Red de Sanadoras Ancestrales esiste per contribuire ai processi di guarigione delle donne nel mondo. Le donne devono essere in grado di sostenersi con guarigioni ancestrali. E in quelle guarigioni ancestrali incorporiamo alcuni elementi e momenti di cura di sé: faccio l'esempio dei gruppi di autodifesa femminista. In Guatemala, ad esempio, diverse donne e sorelle si sono organizzate per apprendere e insegnare l'autodifesa femminista, per noi una pratica che ha a che fare con la difesa del territorio del corpo, per la difesa dalle violenze sessiste. Le ragazze che imparano il kung-fu oggi danno l'esempio ad altre donne che prendono coscienza. Possono impararlo ovunque e chiunque può insegnarglielo, purché venga insegnato da una sorella femminista. In questa pratica c'è anche la conoscenza della cosmogonia, dal momento in cui si prende coscienza della propria corporeità, delle proprie forze, di dove risiede l'energia a seconda del giorno in cui ci troviamo. Un'energia che calcoliamo dal giorno della propria nascita nel conto del calendario Maya dei *nahuales*.

A quel punto abbiamo la possibilità di intrecciare la pluralità; non crediamo quindi che la cura di sé debba essere standardizzata. Piuttosto, crediamo che le forme plurali in alcuni luoghi sarebbero inadeguate. Non siamo convinte che la cura sia politica, come tu, Giulia, inizialmente hai detto. Poiché tanta cura di sé non è politica ma è depoliticizzata e sarà solo un palliativo.

Molte organizzazioni femministe stanno cadendo in una complessa situazione di commercializzazione della cura. Le donne indigene sono portate alla SPA a fare un massaggio o in un hotel, perché ciò a

cui prestano attenzione queste organizzazioni è che le donne indigene non hanno mai mangiato un pasto esotico in un hotel di lusso né mai dormito in una spiaggia del primo mondo. Vengono portate in quei luoghi per farle sperimentare, godere, perché fa parte, secondo loro, della cura di sé. Noi siamo contrarie a questo tipo di pratiche. Per noi la guarigione è un processo, è un percorso cosmico-politico, che porta elementi di cosmogonia e li rende politici, per muovere le radici profonde della violenza che ci abitano, tirarle fuori, fare catarsi, piangerle, vomitarle, con le nostre piante, erbe, fasi lunari, spiritualità, guide spirituali, antenati e nonne con le loro diverse saggezze curative. Per sostenerci, darci forza e spezzare ogni vittimizzazione della violenza. C'è una relazione di guarigione, di profonda consapevolezza che esiste tra le generazioni. Se nelle tue pratiche di cura hai inteso la cura e il prendersi cura in modo politico, è necessario che diventi intergenerazionale, in modo che altre donne abbiano ricordi e dicano: ho ereditato la cura politica e femminista di mia madre e di mia nonna ed è vitale e reale. Possiamo dire che abbiamo ereditato le forme ancestrali di guarigione dalle nostre madri, dalle nostre nonne o dal giorno della nostra nascita nel calendario, e ognuna ha il suo modo di guarire che lo rende politico. Questi incontri nelle nostre pluralità ci hanno permesso di tessere la rete delle guaritrici ancestrali. Ecco perché non possiamo parlare di cura e cura di sé. Per noi la guarigione è un processo personale, politico e di coscienza. E qui sta uno dei sospetti sulla cura di sé. Se la cura di sé resta con me, per me e solo con me, è complesso per noi. Crediamo nella guarigione personale, cioè negli spazi di coscienza e intimità dove si recupera la propria energia e vitalità, perché con quell'energia posso mettermi d'accordo con le altre donne. Non crediamo invece nella cura di sé se rimane come "il mio spazio, il mio momento, il mio tempo". Andiamo oltre.

CHAHIM

Per concludere, voglio ringraziare e celebrare questa unione, che è anche un atto di guarigione politica, di trasgressione. Cercarci, riconoscerci, abbracciarci, interrogarci, anche su cosa viene e cosa deve venire. Celebro l'incontro di oggi nelle complessità politiche in cui viviamo nel territorio e che aggiungono tanto dolore e tanta violenza per le donne. Incontrarsi per prepararsi a non essere violente, a disporsi, a difendersi. La vita si celebra in modi plurali, e questo è uno di quei modi di celebrare la vita. Un abbraccio profondo ai sentieri che

osi tessere, alle sfide, perché ci si sfida anche con sé stessi, con sé stesse, ricordandosi che bisogna amare sé stesse: questo è un atto politico di trasgressione e ribellione come femministe in pluralità quali siamo. Abbraccio tutte.

LORENA

Mandiamo abbracci curativi e affettuosi alle sorelle in quello che oggi è stato chiamato il territorio d'Italia, ma sicuramente ha anche nomi ancestrali. E sappiamo che sono territori che sono stati abitati da donne diverse, sagge e antenate che hanno vissuto repressioni coloniali e occidentali, con quell'amore di incontrarsi, rompere la logica coloniale dei confini, le vogliamo abbracciare. E abbracciamo anche quel bellissimo approccio di ascoltare le nostre parole e le nostre vie, i nostri cuori. Noi vogliamo salutare in quei modi, celebrare le vostre pratiche politiche, le vostre storie, quella difesa del territorio territorio che state mettendo in atto anche da lì. Crediamo che sanare i femminismi e i rapporti tra sorelle è decolonizzare i femminismi; sono i modi che abbiamo per avvicinarci in un rapporto più reciproco verso la vita. Perché viviamo in tempi così complessi, ma vale la pena avvicinarsi per continuare a diventare forti nel mondo e continuare a lasciare un ricordo di resistenza trasgressiva a ragazze, bambine, altre donne vicine e altre generazioni di resistenza. Vogliamo mandare quest'abbraccio come sorelle della Red de Sanadoras Ancestrales. È un frutto meraviglioso tessere i nostri orizzonti politici in un'altra lingua. Quindi grazie mille Giulia per il tuo contributo in questo tessuto collettivo.

BRUNELLA CASALINI, filosofa politica, è professoressa associata presso l'Università di Firenze dove insegna Teorie della giustizia e dell'intervento sociale e Teorie critiche della sfera pubblica. Il suo ultimo libro è *Il femminismo e le sfide del neoliberalismo* (2018).

ILENIA CALEO, performer, attivista e ricercatrice. Docente presso lo IUAV di Venezia e curatrice del Modulo Arti del Master Studi e Politiche di Genere di Roma Tre. Autrice del libro *Performance, materia, affetti. Una cartografia femminista* (2021).

LAURA CENTEMERI, ricercatrice in sociologia dell'ambiente al CNRS francese. Fa parte del Centre d'Étude des Mouvements Sociaux dell'École des Hautes Études en Sciences Sociales di Parigi. Il suo ultimo libro è *La permaculture ou l'art de réhabiter* (2019).

MARIANNA FERNANDES, dottoranda presso l'Institut de Géographie et Durabilité dell'Università di Losanna, Svizzera. Fa parte del coordinamento europeo della World March of Women, movimento femminista anticapitalista. Studia l'estrattivismo in America Latina e la transizione energetica attraverso prospettive femministe.

OLIVIA (OLI) FIORILLI, attivista, ricercatorə indipendente e insegnante. Si occupa di studi femministi della salute e della medicina, e di studi queer e trans. Tra le sue pubblicazioni, l'articolo *Policing the social body. Medicine and the administration of legal gender recognition in France and Italy, an historical perspective* (2019).

MADDALENA FRAGNITO, artista e attivista femminista, dottoranda presso il Centre for Postdigital Cultures della Coventry University (UK). Coautrice del libro *Cure Ribelli* (2019), collabora ai progetti Pirate Care e Institute of Radical Imagination.

MACKDA GHEBREMARIAM TESFAÛ, PhD in Scienze Sociali, è docente a contratto presso la Fondazione UniverMantova. Fa parte del direttivo di Refugees Welcome e collabora con l'associazione Razzismo Brutta Storia. Tra le sue pubblicazioni, l'articolo *The postracial Italian archive* (2021, con Giovanni Picker).

MÁRCIA LEITE, laureata in Storia all'Università di San Paolo (Brasile), è educatrice, traduttrice e interprete. Attivista dell'associazione Libellula, di DEpath e di Libere Soggettività – Non Una di Meno.

HIL MALATINO, docente di Studi di genere presso la Penn State University (USA). Autore del libro *Trans Care* (2020).

GIULIA MARCHESE, geografa femminista, collabora con l'Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) e con l'Institut für Humangeographie della Goethe Universität di Francoforte. Fa parte del collettivo GeoBrujas – Comunidad de Geógrafas.

AMAIA PERÉZ OROZCO, economista e attivista femminista. Autrice del libro *Subversión feminista de la economía: aportes para un debate sobre el conflicto capital-vida* (2014), fa parte del collettivo XXX. Feminismos, pensamiento y acción.

PIRATE CARE, è un gruppo di ricerca transnazionale e una rete attivista avviata da Valeria Graziano, Marcell Mars e Tomislav Medak. Promuove infrastrutture della cura comune e si oppone alla criminalizzazione della solidarietà. Ha curato i progetti Pirate Care Syllabus e Flatten the Curve, Grow the Care (2020).

VALERIA RIBEIRO COROSSACZ, antropologa e femminista. Insegna Antropologia di genere e Storia e teorie dell'antropologia all'Università di Modena e Reggio Emilia. Il suo ultimo libro è *Middle-Class Men in Rio de Janeiro: The Making of a Dominant Subject* (2017).

BUE RÜBNER HANSEN, ricercatore presso l'Università di Jena e scrittore. Si occupa di riproduzione sociale, composizione di classe ed ecologia politica. Ha co-curato *Nanopolitics Handbook* (2013) e fa parte del collettivo editoriale di «Viewpoint Magazine».

MIRIAM TOLA insegna Environmental Humanities presso l'Università di Losanna dove fa parte dell'Institut de Géographie et Durabilité. Ha pubblicato numerosi articoli in riviste italiane e internazionali tra cui «South Atlantic Quarterly», «Feminist Review», «Studi Culturali» e «Nouvelles Questions Féministes».

TZK'AT – RED DE SANADORAS ANCESTRALES DEL FEMINISMO COMUNITARIO TERRITORIAL, la Rete di guaritrici ancestrali del femminismo comunitario (Tzk'at in lingua Maya Quiché) è nata in Guatemala nel 2015. La rete partecipa ai processi di guarigione emotiva e spirituale di donne indigene che difendono la vita e i territori ancestrali in diverse regioni del Guatemala.

FRANÇOISE VERGÈS, saggista, curatrice indipendente e attivista decoloniale. Il suo ultimo libro è *Una teoria femminista della violenza* (2021).

MANUELA ZECHNER, ricercatrice presso l'Università di Jena e attivista femminista. Si occupa di cura, soggettività, micropolitica ed ecologia. Autrice del libro *Commoning Care & Collective Power. Childcare Commons and the Micropolitics of Municipalism in Barcelona* (2021).

INDICE

- 5 Ringraziamenti
- 7 Nella zona nevralgica del conflitto: note su femminismi e cura
Maddalena Fragnito e Miriam Tola
- 29 Rileggere criticamente *Love's Labor* di Eva Feder Kittay
Brunella Casalini
- 43 Sostenibilità della vita e cura: note politico-concettuali
Amaia Pérez Orozco
- 59 *Cuide de quem te cuida*
La cura nell'organizzazione politica delle lavoratrici
domestiche brasiliane al tempo del COVID-19
Valeria Ribeiro Corossacz
- 75 La cura come logica di relazione e pratica del valore concreto
Una prospettiva di politica ontologica
Laura Centemeri
- 89 La cura di sé è cura dell'altro:
il femminismo nero tra self-care e guarigione
Mackda Ghebremariam Tesfaiù
- 101 Perdersi nella foresta
Françoise Vergès
(in dialogo con Maddalena Fragnito,
Miriam Tola e Marianna Fernandes)

- 117 Teoria della cura trans
Hil Malatino
- 129 Salute trans*: pratiche di cura contro la Cura
Olivia (Oli) Fiorilli e Márcia Leite
- 143 Per istituzioni trans corporee
Note su queer commoning, lavoro improduttivo
e politiche dell'interdipendenza
Ilenia Caleo
- 159 Quando il prendersi cura ha bisogno della pirateria:
sull'uso della disobbedienza contro
i regimi di proprietà imperiali
Pirate Care
(Valeria Graziano, con Tomislav Medak e Marcell Mars)
- 177 Network senza cura?
Social media, cura e riproduzione nella rete della vita
Bue Rübner Hansen e Manuela Zechner
- 193 Oltre la cura: difesa e recupero del territorio corpo-terra
La proposta di *sanación* della *Red de Sanadoras Ancestrales*
del *feminismo comunitario territorial*
Giulia Marchese e Tz'k'at – Red de Sanadoras Ancestrales
- 207 Biografie

l^alangue

Studio grafico e impaginazione
www.lalangue.it



Finito di stampare per conto di Orthotes
da DBook
nel mese di dicembre 2021