

METHEXIS

- 2025/1 -

# Methexis

## *Comitato Scientifico*

Brunella Casalini (Direttore, Università di Firenze)  
Maria Chiara Pievatolo (Direttore, Università di Pisa)  
Nico De Federicis (Università di Pisa)  
Francesca Di Donato (Università San Raffaele Roma)  
Roberto Gatti (Università di Perugia)  
Roberto Giannetti (Università di Pisa)  
Michele Nicoletti (Università di Trento)  
Claudio Palazzolo (Università di Pisa)  
Gianluigi Palombella (Università di Parma)  
Daniela Tafani (Università di Pisa)  
Salvatore Veca (Università di Pavia)  
Danilo Zolo (Università di Firenze)

BRUNELLA CASALINI

# WASTE LAND

Dall'incuria dell'*homo faber*  
alla cura dell'*homo reflectus*



IF PRESS

Il presente volume è stato sottoposto a processo di *double blind peer-review*.

La sua pubblicazione è stata finanziata con fondi FAR del Dipartimento di Scienze Politiche e Sociali dell'Università degli Studi di Firenze.

Copyright © 2025 by IF Press srl  
IF Press srl - Roma, Italia  
office@if-press.com - www.if-press.com  
ISBN 978-88-6788-399-8  
DOI: 10.3308/IFP.12

# INDICE

A mo' di prologo .....	7
Introduzione .....	19
Nota dell'autrice .....	30
1. Cura e responsabilità .....	31
1.1. Ontologia relazionale e "pratiche di responsabilità" ..	32
1.2. Ecologia dell'ignoranza. ....	37
1.3. Ingiustizie strutturali e responsabilità .....	44
2. La questione degli scarti in Hannah Arendt .....	53
2.1. Lavoro e opera .....	56
2.2. Ristabilire l'equilibrio: il ruolo dell'azione. ....	66
2.3. Per una politica della cura delle cose .....	72
3. Il <i>Wasteocene</i> .....	75
3.1. Gli scarti delle attività militari. ....	77
3.2. I residui delle attività estrattive .....	80
3.3. Il commercio e il traffico di rifiuti. ....	84
3.4. Il bestiario dei rifiuti .....	86
4. Privilegio, incuria e ignoranza .....	89
4.1. La costruzione di confini .....	94
4.1. L'ignoranza della catena di approvvigionamento e delle infrastrutture di trasporto .....	98
4.2. L'Altra/o e l'Altrove del Capitalocene .....	103
4.3. Dall'economia all'ecologia dell'attenzione. ....	108

5. La durata delle cose e i “paesaggi temporali” . . . . .	117
5.1. Il “cene” dell’Antropocene . . . . .	118
5.2. Il tempo-paesaggio e le sue molteplici temporalità . . .	121
5.3. Saper leggere i segni delle altre temporalità. . . . .	125
Conclusioni: dall’ <i>homo faber</i> all’ <i>homo reflectus</i> . . . . .	129
Bibliografia . . . . .	137
Ringraziamenti . . . . .	157

## A MO' DI PROLOGO

È importante sapere quali argomenti usiamo per pensare altri argomenti; è importante capire quali storie raccontiamo per raccontare storie; è importante capire quali nodi annodano nodi, quali pensieri pensano pensieri, quali descrizioni descrivono descrizioni, quali legami intrecciano legami. È importante sapere quali storie creano mondi, quali mondi creano storie.<sup>1</sup>

It's all a question of the story. We are in trouble just now because we do not have a good story. We are in between stories. The old story, the account of how the world came to be and how we fit into it, is no longer effective. Yet we have not yet learned the new story. .... [the old story has become] a dysfunctional cosmology. ... it is no longer the story of the Earth. Nor is it the integral story of the human community. It is a sectarian story.<sup>2</sup>

In *The Carrier Bag Theory of Fiction* (1986), Ursula Le Guin ci consegna un racconto che apre verso un mondo diverso da quello che ha consentito fin qui di immaginare l'evoluzione umana secondo la metafora della freccia del tempo. Non inizia con l'invenzione della lancia e non elegge a protagonista ed eroe della storia l'uomo cacciatore, che per sopravvivere uccide. La storia alternativa tracciata da Le Guin – la storia che è stata dimenticata dai manuali di storia, sebbene sia corsa pa-

---

<sup>1</sup> D. Haraway, *Chthulucene. Sopravvivere su un pianeta infetto*, tr. it di C. Durastanti e C. Ciccioni, Nero edizioni, Roma 2019, pp. 57-58.

<sup>2</sup> T. Berry, *The Dream of the Earth*, Sierra Club Books, San Francisco, 1988, pp. 123-126 cit. in A. Escobar, C. Tornel e A. Lunden, "On Design, Development and the Axes of Pluriversal Politics: An Interview with Arturo Escobar", *Nordia, Geographical Publications*, 1-2, 2022, pp. 103-122; in particolare, p. 104.

rallela a quella dell'uomo cacciatore e probabilmente l'abbia preceduta – è ricostruita sulle orme del lavoro antropologico di Elizabeth Fisher in *Women's Creation* (1979). Essa prende le mosse ancora una volta dall'invenzione di un “dispositivo culturale”: non si tratta, però, della lancia, ma di una cesta; un contenitore dove riporre quanto raccolto tra i doni che la natura mette a disposizione dell'umanità per costruire mondi sostenibili.

Ad una specie umana che per evolvere distrugge, inventa congegni distruttivi e aggressivi, che decide quali vite possono essere sacrificate e quali vite hanno valore, che vuole dominare e controllare la natura<sup>3</sup>, si contrappone un'umanità che costruisce strumenti concepiti come “relational, collective device”<sup>4</sup>, contenitori in cui custodire ciò che ha raccolto, attingendo ai doni della natura, e conservare ciò che si potrà poi condividere.

Non solo la cesta, non solo il ventre materno, ma anche la casa – come osserva Le Guin<sup>5</sup> –, e, potremmo aggiungere, persino la città, ha questo ruolo di contenere (anche nel senso dell'*holding* di Winnicott<sup>6</sup>) ciò che è fondamentale per con-

---

<sup>3</sup> Sotto questo profilo la forma di razionalità che è sottesa alla narrazione della freccia continua nell'evoluzione umana attraverso l'agrilogistica, che più direttamente viene oggi collegata all'avvento dell'Antropocene (v. T. Morton, *Ecologia oscura. Logica della coesistenza futura*, tr. it. di V. Santarcangelo, Prefazione di V. Pellegrino, LUISS, Roma 2022). Nell'agrilogistica si afferma in modo ancor più evidente l'attitudine a imporre alla natura l'ordine umano, eliminando tutto ciò che può impedirne o ostacolarne la realizzazione. Si veda su questo anche J. C. Scott, *Le origini della civiltà: Una controstoria*, tr. it. di M. Ferrara, Einaudi, Torino 2018.

<sup>4</sup> S. Reid, “Taking Code at Sea”, in N. A. McHugh, A. Doucet, a cura di, *Thinking Ecologically, Thinking Responsibly: The Legacies of Lorraine Code*, State University of New York Press, Albany 2021, p. 373.

<sup>5</sup> U. Le Guin, “La teoria narrativa della sacca”, in A. A. Ferrante, *Cosa può un compost. Fare con le ecologie femministe e queer*, Luca Sossella Editore, Bologna 2022, pp. 113-126; in particolare, p. 119.

<sup>6</sup> Cfr. B. Honig, *Public Things. Democracy in Disrepair*, Fordham University Press, New York 2017.

servare la memoria, per ricordare quanto ha valore. Lo stesso racconto, spiega Le Guin, è una “sacca”: contiene parole, porta con sé immagini che continuano a parlarci e ci trasmettono un’idea di mondo:

Un libro contiene parole. Le parole contengono cose. Portano significati. Un racconto è un fagotto di rimedi, che tiene le cose in una relazione speciale, potente, l’una con l’altra e con noi<sup>7</sup>.

Le storie, i racconti, sono importanti per immaginare futuri diversi – come ricorda anche Arturo Escobar<sup>8</sup>, citando la frase di Thomas Berry ripresa all’inizio di questo lavoro. La teoria narrativa della sacca di Le Guin ci consente di ripensare la nostra appartenenza all’umanità dando priorità a valori altri rispetto alla storia tossica dell’uomo cacciatore. Si rivela da questo punto di vista particolarmente potente nell’attuale momento di crisi che stiamo attraversando. La modernità capitalista ha proseguito, infatti, ad una velocità senza precedenti sulla strada devastante intrapresa dal primitivo maschio “omicida”. Con le parole di Le Guin, ha continuato a vedere la tecnologia e la scienza come “un’arma di dominazione”, con la “modalità lineare, progressiva, la freccia-(assassina)-del tempo del tecno-eroico”<sup>9</sup>.

Il tecno-eroico trascina l’umanità su una strada di dissipazione delle limitate risorse messe a disposizione della vita da un pianeta finito. La tecnica viene slegata dalle necessità della vita e piegata al fine di un dominio che deve continuamente essere riaffermato, ignorandone i costi per la natura. Nella modernità la narrativa dell’antico eroe-cacciatore è stata riformulata dal

---

<sup>7</sup> U. Le Guin, “La teoria narrativa della sacca”, cit., p. 121.

<sup>8</sup> A. Escobar, C. Tornel e A. Lunden, “On Design, Development and the Axes of Pluriversal Politics: An Interview with Arturo Escobar”, cit., p. 104.

<sup>9</sup> U. Le Guin, “La teoria narrativa della sacca”, cit., p. 123.

razionalismo economico che ha collocato nel ruolo dei nuovi eroi dell'economia globale le grandi multinazionali<sup>10</sup>.

La teoria della cesta è una potente contro-narrativa rispetto alla visione neoliberale oggi prevalente: non si limita solo a denunciarne i danni, ci aiuta a sfidare il modo di pensare capitalocentrico e la sua intrinseca razionalità, senza rinunciare al ricorso alla tecnica. Ci ricorda della necessità di cose, non solo di “cose pubbliche” – come sostiene Honig –, che “legano i cittadini nei complicati circuiti affettivi della vita democratica”<sup>11</sup>, che costruiscono un ambiente ospitale, che sorreggono, sostengono e motivano la cittadinanza democratica nella sua azione<sup>12</sup>. Cose che devono essere a loro volta conservate e curate, che talvolta significa anche pensate e ripensate nei loro usi<sup>13</sup>, per poter essere sicuri che siano in grado di svolgere la loro funzione di sostegno della vita.

Se l'intento di Le Guin è offrire una contro-narrativa rispetto al razionalismo economico capitalista, in linea con la teoria della cesta<sup>14</sup>, nel suo *Les glaneurs et la glaneuse* (2000), anche la regista francese Agnès Varda va alla ricerca di un mondo altro, che non è un Altrove utopico e lontano, ma un mondo che già qui e ora si dà nelle pieghe, ai margini, della realtà sociale. Con una piccola telecamera digitale portatile, Varda ricostruisce,

---

<sup>10</sup> Cfr. V. Plumwood, *Environmental Culture. The Ecological Crisis of Reason*, Routledge, London 2001, p. 22.

<sup>11</sup> B. Honig, *Public Things*, cit., p. 7, tr. mia.

<sup>12</sup> V. anche: H. Schaefer, “Vocabularies of (Dis)repair: Bonnie Honig’s “Public Things” and Mierle Laderman Ukeles’s “Maintenance Art””, *Theory & Event*, 25, 3, 2022, pp. 565-594.

<sup>13</sup> Penso, per esempio, alla riflessione contemporanea sulla reinvenzione degli usi delle biblioteche pubbliche, dopo l'avvento della rete e di risorse digitalizzate. Cfr. su questo: A. Agnoli, *La casa di tutti. Città e biblioteche*, Laterza, Bari 2023.

<sup>14</sup> Cfr. R. Erdede, “Agnès Varda and Ursula Le Guin: The Narrator’s Carrier Bag”, in C. Kennedy-Karput e F. Çiçekoğlu, a cura di, *The Sustainable Legacy of Agnès Varda*. Bloomsbury Academic, London, New York, Oxford, New Delhi, Sydney 2023, pp. 69-80.

ripercorre e documenta in questo film-documentario la storia degli scarti di una società consumistica fondata sullo spreco di risorse. In questo modo ridà loro vita, mentre al contempo dà voce a quella parte della popolazione che spesso sopravvive grazie al recupero e, non di rado, al riuso degli scarti<sup>15</sup>.

Rievocando il rito collettivo celebrato ogni anno dalle spigolatrici alla fine della stagione del raccolto, Varda sottolinea come il recupero di scarti sia diventato nel tempo un'attività solitaria, stigmatizzata e invisibilizzata, di cui è protagonista il contemporaneo *dumpster diving*. Il rito collettivo della raccolta univa alla fatica del lavoro la gioia della condivisione e il momento della festa. Quell'esperienza era legata in passato a indelebili memorie individuali e comunitarie, spesso immortalate da artisti più o meno importanti e conosciuti, nelle loro poesie o nei loro quadri – a cominciare da *La glaneuse* (1877) di Jules Breton, uno dei tanti dipinti richiamati nel film documentario di Varda. Oggi la gioia collettiva di quell'esperienza sembra sostituita da una volontà di resistenza, che non è solo dettata dalla logica della sopravvivenza, anche quando quest'ultima rappresenta una molla fondamentale<sup>16</sup>.

La freccia del tempo, con il suo impeto verso una costante accelerazione, innovazione, competizione e crescita, sembra procedere necessariamente insieme ad un impeto distruttivo che lascia dietro di sé un vuoto, un'assenza di memorie collettive da onorare e condividere. La visione del tempo rappresentata dalla metafora della freccia sembra sposarsi perfetta-

<sup>15</sup> R. Cruickshank, "The Work of Art in the Age of Global Consumption: Agnès Varda's *Les Glaneurs et la glaneuse*", *L'Esprit Créateur*, 47, 3, 2007 (*Contact!: The Art of Touch / L'Art du toucher*), pp. 119-132.

<sup>16</sup> Penso, per esempio, ad Alain, laureato in biologia, un tempo assistente alla didattica, ora insegnante volontario presso un centro di accoglienza che ospita immigrati, molti dei quali analfabeti, provenienti prevalentemente dal Mali e dal Senegal. Alain si ciba ogni giorno degli scarti del mercato di frutta e verdura e del pane sfornato all'alba del giorno precedente che i forni sono costretti a gettare via all'alba del giorno successivo, se rimasto invenduto.

mente con il mantra adottato da Mark Zuckerberg nel 2009: “Move fast and break things. Unless you are breaking some stuff you are not moving fast enough”<sup>17</sup>. Una frase che non solo non nasconde, ma mette nel conto che l’innovazione, quando procede con la velocità di una forza inarrestabile e necessaria, possa comportare costi enormi, effetti collaterali dannosi e persino distruttivi, che possono però sempre venire giustificati alla luce del suo venire proposta come valore universale e panacea<sup>18</sup>.

A questa visione del tempo lineare, a cui Le Guin contrappone la temporalità lenta della raccolta, Varda oppone anche quella della vecchiaia<sup>19</sup>, e persino quella del tempo sospeso di un vecchio orologio senza lancette. Un oggetto, quest’ultimo, che Varda recupera dalla massa amorfa e indifferenziata

---

<sup>17</sup> Cit. in L. Vinsel, A. L., Russell, *The Innovation Delusion. How Our Obsession with the New Has Disrupted the Work That Matters Most*, Currency, New York 2020, p. 6. Secondo Vinsel e Russell, dagli anni Settanta del secolo scorso, la parola innovazione sembra aver preso il posto della parola progresso: al cambiamento tecnologico, e all’ideologia dell’innovazione, l’apparato industriale affida il raggiungimento dei beni sociali fondamentali (cfr. *ivi*, p. 27).

<sup>18</sup> J. Denbow, *Reproductive Labor and Innovation: Against the Tech Fix in an Era of Hype*, Duke University Press, Durham, London 2024.

<sup>19</sup> Sulla rappresentazione della vecchiaia nei film di Varda, cfr. L. Lusuardi. “Mémoire et recyclage dans Visages Villages d’Agnès Varda: Autoportrait de la vieillesse d’une réalisatrice et de son dispositif cinématographique”. *Traits-d’Union, la revue des jeunes chercheurs de Paris*, 3, 12, 2022, *Âgisme: construction et déconstruction des représentations liées à l’âge dans la littérature, les arts et les médias*, pp.1-18. *Les Glaneurs et la glaneuse* osserva giustamente Lusuardi, contiene una denuncia di come “la nostra cultura - come fa con le mele leggermente ammaccate e le patate deformi - censuri e metta in disparte le donne non conformi a determinati standard estetici. Mostrando una Varda rugosa e anziana ma ancora curiosa e capace, implicitamente il film ci invita a guardare di nuovo a ciò che tendiamo a rifiutare, per riconsiderarne il valore” (*ivi*, p. 6, tr. mia). Una riflessione sulla vecchiaia che Varda sviluppa ulteriormente nel film-documentario *Visages, Villages* (2017), realizzato all’età di quasi novant’anni insieme al fotografo JR.

di scarti privati di anima e singolarità, ogni giorno gettati nei cassonetti, e a cui restituisce una vita, una singolarità, un significato simbolico ed estetico, mettendolo in bella vista su una mensola nella propria abitazione, riportandolo all'interno di un circuito di relazioni significative.

I lavori di Le Guin e Varda esprimono l'urgenza di uno sguardo diverso, di un'estetica alternativa, di un diverso modo di pensare capace di mettere al centro la cura. Lo fanno trasformando in arte le attività più umili, più invisibili e invisibilizzate e le soggettività più marginalizzate. La stessa necessità si manifesta nell'opera di un'altra importante artista femminista contemporanea: Mierle Laderman Ukeles. Autrice del *Manifesto for Maintenance Art. Proposal for an Exhibition "CARE"*, scritto nel 1969 e pubblicato su *Art Forum* solo nel 1971<sup>20</sup>, quest'artista concettuale è oggi conosciuta per le sue numerose performance collocate nello spazio domestico e urbano che affrontano il tema del lavoro di cura, di pulizia e di raccolta dei rifiuti.

L'arte della manutenzione di Ukeles nasce dalla frustrazione sperimentata dall'artista in seguito alla nascita della sua prima figlia. Insieme alla gioia di una maternità desiderata, si

---

<sup>20</sup> Ukeles, Laderman Mierle, *Manifesto! Maintenance Art. Exhibition: "CARE"*, 1969: <https://pompeii.com/commitment/mierle-laderman-ukeles-manifesto-for-maintenance-art-1969-proposal-for-an-exhibition-care/#01> (ultima consultazione: 20 novembre 2024). Su Ukeles e la sua arte della manutenzione, v.: C. Ibos, "Mierle Laderman Ukeles et l'art comme laboratoire du *care*. 'Lundi matin, après la révolution qui s'occupera des poubelles?'" *Cahiers du Genre*, 1, 66, 2019, pp. 157-179; T. Perl Freilich, "Blazing Epiphany: Maintenance Art Manifesto 1969! An Intere view with Mierle Laderman Ukeles", *Cultural Politics*, 16,1, 2020, pp. 14-23; L. Baraitser, *Enduring Times*, Bloomsbury, New York 2017, pp. 54-62; J. Denis, D. Pontille. 2022. *Le soin des choses: Politiques de la maintenance*, La Découverte, Paris 2022, pp. 31-33 e S. Graf, "Mierle Laderman Ukeles' Maintenance Art in 4 Works", *The Collector*, 12 aprile 2023: <https://www.thecollector.com/mierle-laderman-ukeles-maintenance-art/> (ultima consultazione: 20 novembre 2024).

trova a vivere un'esperienza di isolamento e marginalizzazione. All'improvviso, Ukeles sente che, agli occhi del mondo, l'artista è scomparsa ed è rimasta soltanto la madre. È in quel momento che ha una sorta di 'epifania' che l'aiuta a superare lo sdoppiamento tra il suo essere madre e il suo essere artista: in virtù della sua identità di artista, infatti, Ukeles rivendica l'autorità di stabilire ciò che è arte. Sceglie quindi non solo di rendere visibile nello spazio pubblico la cura, ma di farne una vera opera d'arte. Decide così di portare sulla scena artistica tutte le figure che lavorano quotidianamente per mantenere puliti i corpi, le case e le città, cambiando pannolini, raccogliendo lo sporco e l'immondizia dalle strade. Nelle sue opere arriverà a raccontare le giornate di queste lavoratrici e di questi lavoratori, a raccogliere le loro testimonianze, a stringere loro le mani, facendo filmare e fotografare ogni incontro.

Nella prima parte del *Manifesto for Maintenance*, intitolata *Ideas*, richiamandosi in modo implicito al Freud di *Oltre il principio del piacere* (1920), Ukeles contrappone l'istinto di vita all'istinto di morte. All'istinto di morte associa il maschile, l'individualismo, la logica della separazione e del cambiamento; all'istinto di vita il femminile, l'unificazione, l'eterno ritorno, la manutenzione e la sopravvivenza della specie. A partire dalla distinzione tra questi due principi, Ukeles arriva a delineare la contrapposizione tra due sistemi: uno centrato sull'idea di sviluppo, l'altro su quella di manutenzione. Il primo è stato celebrato e onorato dall'arte e dalla cultura, il secondo dimenticato e trascurato, sebbene sia proprio sulle ripetitive, noiose, faticose, quotidiane pratiche di manutenzione che ha sempre potuto contare lo sviluppo umano: sono queste pratiche, infatti, ad aver consentito la preservazione delle innovazioni raggiunte nel corso del tempo, ad aver tenuto lontana la polvere dalle singole creazioni. Si legge nel Manifesto: "The sourball of every revolution: after the revolution, who's going to pick up

the garbage on Monday morning?”<sup>21</sup>. La radicalità che l'arte deve celebrare, per Ukeles, quindi, è la radicalità della manutenzione e della cura, di un lavoro che non si svolge solo nello spazio domestico, ma che investe anche la città e l'ambiente, come mostra soprattutto l'attività degli operatori ecologici su cui focalizzerà più tardi la propria attenzione.

Dal 1977, Ukeles opera presso il dipartimento di igiene della città di New York. Grazie a questa attività, come artista residente non remunerata, ha incontrato nel corso degli anni diversi tipi di lavoratori della cura, tra cui operatori sanitari, addetti alle pulizie e spazzini, lavoratori, spesso precari e malpagati, non di rado vittime di pregiudizi e di stigmatizzazione, a causa del loro aver a che fare con lo sporco e con i rifiuti.

Le sue performance hanno contribuito a rendere visibili e a dare riconoscimento – anche nel senso del tributare la dovuta riconoscenza a – queste attività di cura e tentato di liberarle dallo stigma e dal pregiudizio. Si pensi, sotto questo profilo, in particolare, al progetto di lunga durata *Touch Sanitation*, che l'ha vista impegnata per sette anni, dal 1977 al 1984, in una serie di mostre e performance dedicate alla rappresentazione e problematizzazione del rapporto tra i lavoratori del Dipartimento di igiene della città di New York e la comunità che trae vantaggio dal loro lavoro<sup>22</sup>, e, da ultimo, anche alle opere

---

<sup>21</sup> M. Laderman Ukeles, *Manifesto for Maintenance*, cit.

<sup>22</sup> Nell'ambito del progetto *Touch Sanitation* (1977–84), Ukeles ha svolto una performance, intitolata *Handshake Ritual*, durata ben 11 mesi, durante i quali ha incontrato 8500 impiegati dell'igiene dei 59 distretti della città di New York. Attraverso una lunga serie di foto vengono raccontati gli incontri dell'artista con i lavoratori, a ognuno dei quali stringe la mano in segno di gratitudine per il lavoro svolto per tenere in vita la città. Durante ognuno di questi incontri Ukeles ha raccolto storie e testimonianze del lavoro di manutenzione necessario per far funzionare una metropoli di grandi dimensioni come New York, delle condizioni lavorative e salariali di questi lavoratori oggi, grazie alla pandemia, ritenuti “essenziali”. Ukeles ha seguito gli operatori ecologici della città di New York nel loro quartier generale, durante la raccolta dei rifiuti e la pulizia delle strade, fino alla di-

che l'artista ha dedicato ai lavoratori essenziali durante la pandemia<sup>23</sup>. Tutte queste attività artistiche possono considerarsi pionieristiche nell'ambito delle "pratiche sociali"<sup>24</sup>, ovvero delle pratiche artistiche con funzione di rigenerazione, cura sociale e ambientale, atte a prefigurare un mondo altro. Esempio, da questo punto di vista, è anche il suo impegno nell'ambito del progetto a lungo termine di rigenerazione della discarica di Fresh Kills in Staten Island, New York.

L'intento politico dei lavori di Le Guin, Varda e Ukeles e la loro prefigurazione di un mondo altro è ciò che li separa da un film come *Perfect Days* (2023) di Wim Wenders. Sono molti gli aspetti per cui si potrebbe avere la tentazione di avvicinarli: anche quest'ultima opera condivide l'intento di riportare la nostra attenzione sul rimosso, sullo sporco, sui rifiuti e su attività essenziali, come quelle delle pulizie, considerate *demeaning, dirty and dangerous*, attività la cui pericolosità è spesso riconducibile alle sostanze tossiche contenute nei prodotti chimici utilizzati o nel contatto con fluidi che potrebbero essere infetti. Analogo è anche il proposito di sottolineare il carattere terapeutico e, contemporaneamente, formativo del tempo lento e sospeso delle attività di cura e manutenzione, il loro richiedere un tempo che – come sottolinea Lisa Baraitser, a proposito del lavoro di Ukeles – “non è il tempo dell'evento, né il tempo del progresso e dello sviluppo”, né il tempo del futuro, ma il tempo

---

scarica. Su questo lavoro di Ukeles, v., in particolare, L. Baraitser, *Enduring Time*, cit., pp. 58-62.

<sup>23</sup> In qualità di *artist-in-residence* volontaria, non remunerata, presso il Dipartimento di igiene di New York, Ukeles ha prodotto nel settembre del 2020 un'installazione luminosa dedicata ai lavoratori essenziali che non si sono fermati neppure durante i mesi del lockdown. Si tratta di un progetto artistico digitale che recita: *Dear Service Worker, "Thank you for keeping NYC alive!" For —> forever...*

<sup>24</sup> S. Jackson, *Social Works: Performing Art, Supporting Publics*, Routledge, New York, London 2011.

urgente dell'ora, del quotidiano ripetersi della soddisfazione di bisogni essenziali cui non si può sfuggire<sup>25</sup>.

Il terreno sul quale si muove *Perfect Days*, tuttavia, è quello della narrazione intimista, ispirata dalla filosofia del *komorebi* – parola giapponese utilizzata per descrivere i raggi del sole che riescono a penetrare tra le chiome degli alberi, che metaforicamente rimanda alla transitorietà della vita e alla luce che dovremmo essere capaci di scorgere anche nei momenti bui<sup>26</sup>. Addetto alle pulizie dei bagni pubblici di Tokyo, inserito in un'organizzazione del lavoro e in un ordine sociale che non mette in discussione, Hirayama fa del suo lavoro e di ogni suo gesto quotidiano un rito di armonia e spiritualità, una vera e propria arte, che trova nella ripetizione meticolosamente uguale e consapevole la sua più profonda dimensione estetica.

Il protagonista del film di Wenders trasmette, con la sua conquistata tranquillità interiore, l'importanza dell'umiltà che si apprende quando si riesce a ristabilire un sano contatto con ciò che nella vita è essenziale e irrinunciabile, quando la nostra mente è pienamente concentrata sulle attività, anche quotidiane, ripetitive, semplici e modeste, specialmente se queste pratiche ci costringono a fare i conti con la nostra natura animale e corporea – e sicuramente nulla ce lo ricorda più della pulizia di una toilette. *Perfect Days* propone, tuttavia, un messaggio che si muove sul terreno spirituale ed esistenziale, più che immediatamente politico, un messaggio importante, ma che ha il limite di non sollecitare l'immaginazione nella ricerca di soluzioni collettive, e di rimanere in fondo profondamente individualista.

Come possiamo immaginare un mondo in cui Hirayama non appaia una figura eroica nella sua solitudine e per il ca-

<sup>25</sup> L. Baraitser, *Enduring Times*, cit., p. 68.

<sup>26</sup> V.: M. Vercelli, "Perfect Days di Wim Wenders. La resistenza delle piccole cose", *Hypercritic*, 18 febbraio 2024: <https://hypercritic.org/it/collection/wim-wenders-perfect-days-2023-recensione-analisi> (ultima consultazione: 20 novembre 2024).

rattere quasi estremo delle sue scelte rispetto al mondo che lo circonda? Come possiamo immaginare un mondo in cui la serenità si possa conquistare non con un minimalismo che getta fuori dalla propria casa e dal proprio spazio interiore ogni elemento disturbante e caotico, ma che faccia i conti con la necessità di “staying with the trouble”, di “stare con il disordine” – come direbbe Haraway? Le Guin, Varda e Ukeles, forse per il loro background politico femminista, sotto questo profilo mi pare siano migliori e più utili narratrici di altri mondi possibili.

In un contesto culturale quale quello italiano in cui è stato a lungo dominante il femminismo della differenza culturale e in cui va prendendo piede il c.d. femminismo *gender-critical*, vale la pena precisare che la teoria politica della cura cui qui faccio appello non aderisce ad una visione differenzialista. Come nella teoria della cesta di Le Guin, infatti, quello che interessa mettere in luce è la possibilità di recuperare una forma di razionalità attenta alla relazione e alla interdipendenza tra umano e non umano, una razionalità che più facilmente troviamo in autrici, autori e autor\*, che sono abituati a parlare dai margini della società – come ricorda Joan Tronto, nella sua critica all’etica della cura della prima Carol Gilligan<sup>27</sup>.

---

<sup>27</sup> J. Tronto, *Confini morali*, a cura di A. Facchi, tr. it. di N. Riva, Diabasis, Reggio Emilia 2014, cap. 3. Negli anni successivi alla pubblicazione di *A Different Voice*, rispondendo a questo tipo di critiche, Carol Gilligan ha precisato la sua posizione. Come scrive oggi in *In a Human Voice*: “la voce dell’etica della cura è una voce umana e darle un genere ‘femminile’ è un problema. [...] Ascoltare la ‘voce diversa’ come voce umana ha significato eliminare una serie di ostacoli che impedivano di vedere che il binarismo di genere – la costruzione delle capacità umane come ‘maschili’ o ‘femminili’ – non è solo una distorsione della realtà, ma una pietra miliare del patriarcato” (C. Gilligan, *In a Human Voice*, Polity Press, Cambridge (UK) 2023, p. 6, tr. mia).

## INTRODUZIONE

In *No Is Not Enough: Resisting Trump's Shock Politics and Winning the World We Need* (2017)<sup>28</sup> Naomi Klein ha sostenuto che l'alternativa al neoliberalismo è destinata a rimanere debole e inefficace se si limita a dire “no”. Avversare le politiche neoliberali, senza articolare una visione alternativa, un diverso immaginario, è una mossa debole. Bisogna avere il coraggio di affermare un immaginario che riconosca la centralità della cura e, con essa, quella della vita quotidiana e ordinaria<sup>29</sup>.

In questo lavoro di prefigurazione e di immaginazione, che può significare anche – come nella narrazione della cesta di Le Guin – rileggere diversamente il passato, in questa lotta contro quello che Castoriadis definisce l’“immaginario istituito”<sup>30</sup>, e le idee distruttive che da esso abbiamo ereditato, anche la letteratura e le arti offrono un contributo essenziale. Il loro apporto – come ha messo in luce una filosofa come Lorraine Code, che ha spesso fatto ricorso alla letteratura –, può aiutarci ad elaborare un “immaginario istituyente” – un immaginario che ci aiuta ad “interrogare la struttura sociale e a destabilizzare le sue pretese di naturalezza e totalità [...]”<sup>31</sup>.

---

<sup>28</sup> N. Klein, *Shock Politics: L'incubo Trump e il futuro della democrazia*, tr. it. G. Carloti, di Feltrinelli, Milano 2019.

<sup>29</sup> Sul lavoro che nelle teorie femministe contemporanee è stato fatto per immaginare visioni alternative, incentrate sulla centralità della cura e della riproduzione sociale, mi sono soffermata in un precedente lavoro a cui mi permetto di rimandare qui: B. Casalini, “The Nurturing Language of Care Ethics and of Other Related Feminist Approaches: Opposing Contemporary Neoliberal Politics”, in P. Urban e L. Ward, a cura di, *Care Ethics, Democratic Citizenship and the State*, Palgrave, MacMillan, Cham 2020, pp. 117-136.

<sup>30</sup> C. Castoriadis, *L'istituzione immaginaria della società*, a cura di E. Profumi, Mimesis, Milano-Udine 2022.

<sup>31</sup> L. Code, *Ecological Thinking. The Politics of Epistemic Location*, Oxford University Press, Oxford, New York 2006, p. 33, tr. mia.

È questo il motivo per cui ho voluto prendere qui le mosse da Le Guin, Varda e Ukeles. Tre artiste contemporanee che si muovono all'unisono nel contrapporre tra loro due diverse forme di razionalità, due visioni del mondo che parlano due lessici distinti. L'una parla di individualismo eroico, di dominio, controllo, innovazione, produzione, velocità, tempo lineare e progressivo, morte; l'altra di conservazione, manutenzione, cura, riparazione, lentezza, tempo circolare, interdipendenza, pratiche sociali e collettive nelle quali soltanto acquista senso l'azione individuale e la vita.

Le Guin, Varda e Ukeles hanno la capacità di trasmettere nelle loro opere il bello presente nell'imperfezione, in ciò che dal tempo e dalla fatica della vita è stato logorato, e la ricchezza che ogni giorno viene costruita al di fuori delle catene globali del valore. Una ricchezza che affonda le sue radici nelle pratiche di cura, pratiche, ordinarie e quotidiane, che non coinvolgono solo le relazioni tra persone, ma anche tra le persone, l'ambiente, gli esseri viventi e il mondo delle cose che le circondano<sup>32</sup>, cose che spesso sono una parte costitutiva di quelle stesse pratiche. Una ricchezza che sfida l'imperativo della produzione illimitata, dell'innovazione continua e il dogma della crescita, e porta in primo piano la vita con i suoi bisogni, i suoi tempi, l'esigenza della manutenzione, del rammendo, della riparazione. Una ricchezza che ci costringe a fermare la nostra attenzione non sul valore della produzione di una singola tazza, ma su quello che deriva dal poterla riutilizzare quotidianamente molteplici volte, qualora lavata, conservata, pulita e mantenuta in buono stato<sup>33</sup>.

---

<sup>32</sup> M. Puig della Bellacasa, *Matters of Care: Speculative Ethics in More than Human Worlds*, University of Minnesota, Minneapolis 2017.

<sup>33</sup> Cfr. D. Graeber, "The Rising of Bullshit Jobs. An Interview by S. Weissman", *Jacobin*, 30 giugno 2018: <https://jacobinmag.com/2018/06/bullshit-jobs-david-graeber-work-service> (ultima consultazione: 20 novembre 2024).

Il messaggio che Le Guin, Varda e Ukeles ci consegnano è chiaro: solo attraverso una diversa narrazione è possibile recuperare lo sguardo controcorrente atto a rendere visibili le attività minuziose e quotidiane che costituiscono la rete che sostiene la vita e a dare loro valore, così come capace di dare visibilità e udibilità alle persone che svolgono queste attività, che di frequente sono lasciate ai margini della società e a cui, in quanto soggettività genderizzate e razzializzate, non viene data voce.

In questo testo mi interrogo sulle forme che ha assunto nella modernità l'invisibilizzazione delle attività essenziali per la riproduzione della vita e sulle modalità attraverso le quali è resa possibile la deresponsabilizzazione dei privilegiati rispetto ad esse. Considero attività che hanno a che fare con la riproduzione della vita, come suggerisce Zoe Sofia, non solo quelle che sono le tradizionali attività di assistenza e cura, ma anche ogni tecnologia, come è particolarmente evidente nel caso di “artefatti quali scarti radioattivi e veleni tossici che intervengono direttamente nella chimica organica e nell'embriologia”<sup>34</sup>. Lo faccio mettendo in dialogo teoria politica della cura, epistemologia dell'ignoranza e *discard e waste studies* – come già fatto in un mio precedente più breve lavoro da cui questo ha preso le mosse<sup>35</sup> –, prendendo in considerazione un caso specifico, sin-

---

<sup>34</sup> Z. Sofia, “Feti sterminatori”, in A. Balzano, E. Bosisio, I. Santoemma, a cura di, *Conchiglie, pinguini, staminali*, DeriveApprodi, Roma 2022, p. 65. Sofia ci invita a non dimenticare mai “il carattere ambiguo della tecnologia moderna”, e come “per ogni strumento desiderabile, legittimo e presumibilmente utile, genera anche un cumulo di rifiuti inutili, tossici e terreni inabitabili dei quali nessuno si assume la responsabilità” (ivi, pp. 65-66). Shanna Swan ha lavorato sugli effetti di sostanze chimiche quali i ftalati, usati nella plastica e anche in numerosi cosmetici, sulla salute riproduttiva di uomini e donne, riducendo in modo notevole la fertilità umana. Si veda, S. SWAN, *Countdown. Come il nostro stile di vita minaccia la fertilità, la riproduzione e il futuro dell'umanità*, Roma, Fazi, 2022.

<sup>35</sup> B. Casalini, “Carelessness and Ignorance: The Epistemic Vices of the Privileged Analyzed through their Waste”, in J. Braga, a cura di, *Ethics*

tomatico di come l'incuria possa considerarsi elemento essenziale al funzionamento stesso del sistema capitalista: il caso degli scarti. Un caso che mostra anche le ambivalenze della cura. Far pulizia, gettare via ciò che consideriamo sporco, vecchio o non più utile, presuppone un giudizio che comporta l'attribuzione di valore o disvalore. Al di fuori di un contesto democratico di uguaglianza radicale, di condivisione dell'onere della cura e di riflessione sul significato delle relazioni di interdipendenza con ciò che è umano e non umano in cui siamo immersi, questo gesto di attribuzione o negazione di valore può tradursi nel lasciare incurantemente che altri e altri mondi, considerati come di minore valore e quindi sacrificabili, assumano l'onere della gestione dei nostri scarti. Per questo la cura deve essere democratica, e una teoria politica critica della cura non può che essere una teoria politica radicale, attenta ad abbattere le gerarchie sociali<sup>36</sup>.

---

*of Care: Theoretical and Practical Perspectives*, Springer, Series Advancing Global Bioethics, 2024, pp. 129-147. Sulla fecondità di un dialogo tra teoria politica della cura ed epistemologia dell'ignoranza e teoria dell'ingiustizia epistemica – teoria che all'epistemologia dell'ignoranza può essere strettamente legata – insistono anche molti dei contributi contenuti in un recente volume, che ho potuto leggere quando questo mio lavoro era ormai in fase di chiusura: S. Bourgault, M. FitzGerald, F. Robinson, a cura di, *Decentering Epistemologies and Challenging Privilege: Critical Care Ethics Perspectives*, Rutgers University Press, New Brunswick, Camden, and Newark, New Jersey London and Oxford 2024.

<sup>36</sup> Cfr. F. Robinson, "Resisting Hierarchies through Relationality in the Ethics of Care", *International Journal of Care and Caring*, 4,1, 2020 pp. 11-23. Sulle potenzialità trasformativa e critiche di alcune versioni dell'etica della cura, a cominciare da quella di Joan Tronto, che vanno ben oltre una visione occidentocentrica e incentrata esclusivamente sulla questione del genere, si veda almeno: J. C. Tronto, "Caring Democracy: How Should Concepts Travel?", in P. Urban e L. Ward, *Care Ethics, Democratic Citizenship and the State*, cit, pp.181-198; M. FitzGerald, *Care and the Pluriverse: Rethinking Global Ethics*, Bristol University Press, Bristol 2022 e S. Bourgault, M. FitzGerald, F. Robinson, a cura di, *Decentering Epistemologies and Challenging Privilege: Critical Care Ethics Perspectives*, cit.

Come sottolinea Joan Tronto nel suo importante lavoro sull'etica politica della cura, c'è una sorta di circolarità viziosa tra la svalutazione delle attività di cura e la svalutazione di coloro – le donne, i gruppi sociali svantaggiati – su cui ricade l'aspettativa sociale di prestare cura, di occuparsi dei corpi malati, delle persone con disabilità, dello sporco e dei rifiuti che produciamo senza sosta, quotidianamente<sup>37</sup>.

La cura è spesso costituita socialmente in modo da attribuire il lavoro di cura ai membri più svantaggiati della società. È difficile stabilire se i più svantaggiati siano tali perché si occupano della cura ed essa è svalutata o perché, per svalutare le persone, esse vengono costrette a svolgere lavoro di cura<sup>38</sup>.

Questa circolarità viziosa nella svalutazione del lavoro di cura e di chi o di ciò che si considera bisognoso di cura si comprende solo a partire dal nesso che l'epistemologia sociale femminista contemporanea ha messo in luce tra dimensione ontologica, estetica, epistemologica ed etico-politica: l'ontologia individualista, l'estetica della purezza, l'epistemologia della distanza, un'etica e una politica che poggiano sull'individuo sovrano congiurano nel disegnare in negativo la dipendenza, l'impuro, lo sporco, l'assenza parziale o totale di controllo e la dimensione del bisogno<sup>39</sup>.

Nel primo capitolo il tema della cura e della responsabilità verrà analizzato attraverso il riferimento all'opera di Margaret Walker, *Moral Understandings*<sup>40</sup>, che pone l'accento sulla distribuzione delle responsabilità all'interno delle nostre comunità morali. Questa distribuzione si manifesta nella creazione di sensibilità, di aspettative sociali, sentimenti ed emozioni ed

<sup>37</sup> J. Tronto, *Confini morali. Un argomento politico per l'etica della cura*, a c. di C. Faralli, tr. it. di N. Riva, Diabasis, Reggio Emilia 2014.

<sup>38</sup> Ivi, p. 127.

<sup>39</sup> A. Shotwell, *Against Purity: Living Ethically in Compromised Times*, University of Minnesota Press, Minneapolis 2016.

<sup>40</sup> M. Walker Urban, *Moral Understandings. A Feminist Study in Ethics*, Oxford University Press, Oxford 2007.

è influenzata dalla distribuzione del potere sociale, il che fa sì che non tutti i soggetti morali godano della stessa autorevolezza. Il tema della distribuzione della responsabilità viene ulteriormente esplorato, nello stesso capitolo, attraverso la riflessione dell'epistemologia dell'ignoranza. L'ignoranza viene, infatti, utilizzata spesso come strumento per deviare l'attenzione dalle responsabilità di chi ha potere, e quindi reali e maggiori responsabilità, e per manipolare l'opinione pubblica.

Il mondo dei rifiuti non ha sempre avuto il suo attuale volto. Per un largo tratto della storia umana fino all'Ottocento, gran parte del materiale e degli oggetti da cui erano costituiti gli scarti urbani, per esempio, era compostabile o veniva riutilizzata, e intorno alla città e ai suoi rifiuti ruotavano interi settori dell'economia<sup>41</sup>. Il capitalismo contemporaneo non ha solo cambiato la natura dei nostri scarti in termini sia qualitativi che quantitativi, esso ha anche operato distogliendo la nostra attenzione da questa realtà, lasciandola nell'ombra, abbandonando gli scarti delle attività umane in un Altrove sacrificale.

Nel secondo capitolo mi soffermo sul contributo che il pensiero di Hannah Arendt può offrire a questa mia riflessione su rifiuti e incuria. In *The Human Condition* (1957), Arendt ha elaborato una delle prime analisi filosofiche sulla problematica degli scarti e del loro rapporto con il sistema economico capitalista inaugurato dalla modernità. Andando in una direzione contraria rispetto a quella che spesso viene proposta nell'ambito delle teorie politiche della cura, sostengo qui che Arendt e la teoria politica della cura possono dialogare se solo leggiamo più attentamente il significato che la filosofa attribuisce al rapporto tra lavoro, opera e azione. Possiamo vedere, infatti, nell'azione di concerto, nell'esercizio in comune del potere, il momento che Tronto definisce *caring with*, inteso come la ne-

---

<sup>41</sup> Sull'invenzione moderna dei rifiuti, si veda: B. Monsaingeon, *Homo detritus. Critica della società dei rifiuti*, Giunti, Firenze 2019, cap. I.

cessità di un confronto e una scelta democratica sulle questioni cruciali che riguardano le infrastrutture materiali che sostengono tutte le nostre attività (compreso il lavoro come soddisfazione dei bisogni) e garantiscono le condizioni politiche per un'uguaglianza radicale.

Nel terzo capitolo illustrerò le dimensioni che assume oggi il problema degli scarti, mostrando esempi che sono per lo più ben poco familiari, che raramente consideriamo quando pensiamo ai rifiuti. La loro gestione e la loro costante riproduzione costituisce un problema di tale portata che – come vedremo – alcuni oggi arrivano a definire l'Antropocene come un Wastocene.

Nel quarto capitolo si tornerà a esaminare il rapporto tra incuria, ignoranza e quella che Tronto definisce “irresponsabilità dei privilegiati”, ovvero il fatto che “chi è relativamente privilegiato ha in virtù di quel privilegio la possibilità di ignorare semplicemente certe forme di disagio che non deve affrontare”<sup>42</sup>. Qui ci si concentrerà su alcuni dei principali

---

<sup>42</sup> J. Tronto, *Confini morali. Un argomento politico per l'etica della cura*, cit., pp. 134-135, ho modificato qui la traduzione italiana. Nella traduzione italiana “privileged irresponsibility” – l'espressione presente nell'originale – è restituita con “irresponsabilità privilegiata”. Preferisco qui non tradurre letteralmente e utilizzare “irresponsabilità dei privilegiati”. Il tema viene ripreso e sviluppato da Tronto anche in *Caring Democracy* attraverso l'idea dei “pass” (il *protection pass*, il *production pass*, il *caring for my own pass*, l'appello alla *personal responsibility* e la *charity*), appellandosi ai quali gli uomini cercano di sottrarsi alle attività di cura (cfr. J. Tronto, *Caring Democracy, Markets, Equality, and Justice*, New York University Press, New York 2013, in particolare, cap. 3). Sul concetto di “privileged irresponsibility”, v. anche: M. Zembylas, V. Bozalek, T. Shefer, “Tronto's Notion of Privileged Irresponsibility and the Reconceptualisation of Care: Implications for Critical Pedagogies of Emotion in Higher Education”, *Gender and Education*, 26, 3, 2014, pp. 200-214; B. Pease, “From Privileged Irresponsibility to Shared Responsibility for Social Justice. The Contribution of Joan Tronto and Iris Marion Young to Critical Pedagogies of Privilege”, in C. Morley – P. Ablett – C. Noble – S. Cowden, a cura di, *The Routledge Handbook of Critical Pedagogies for Social Work*, Routledge, New York

meccanismi di esonero, deresponsabilizzazione e distrazione che hanno a lungo favorito e ancora favoriscono la rimozione del tema degli scarti e il suo allontanamento dalla nostra capacità di agire sul piano politico.

Sono molti i modi in cui coloro che occupano posizioni di dominio giustificano il loro non farsi carico delle attività di cura necessarie a sostenere quotidianamente la rete della vita, nonostante il fatto che su di loro, in virtù della loro condizione di privilegio, dovrebbe ricadere una maggiore responsabilità. È importante, però, anche chiedersi chi sono i “privilegiati” e in che modo sono responsabili dell’incuria. Qual è la reale distribuzione della responsabilità in un contesto, quale quello attuale, in cui il capitalismo non può considerarsi soltanto un’economia, ma andrebbe piuttosto guardato come un “sistema sociale istituzionalizzato”<sup>43</sup> o, addirittura, come un “ecologia mondo”<sup>44</sup>? Ci si chiederà anche che ruolo rivestono i diversi attori nell’attivare alcuni dei principali meccanismi di esonero e distrazione dalla responsabilità – meccanismi che consistono nell’uso di retoriche, nella creazione di credenze distorte, di ignoranza strumentale, di barriere spaziali e temporali che impediscono l’accesso alla conoscenza necessaria per inquadrare la natura profonda del problema. Questo problema riguarda la stessa definizione di scarto, le sue diverse tipologie possibili e l’identificazione della specifica natura che questa realtà ha assunto.

---

2020, pp. 165-174 e V. Bozalek, M. Zembylas, *Responsibility, Privileged Irresponsibility and Response-ability*, Palgrave Critical University, Springer International Publishing, Cham 2023.

<sup>43</sup> Si veda su questo: N. Fraser, *Capitalismo cannibale*, Laterza, Bari 2023.

<sup>44</sup> Di “ecologia-mondo” parla Jason W. Moore. Si veda: J. W. Moore, *Antropocene o capitalocene? Scenari di ecologia-mondo nella crisi planetaria*, a cura di A. Barbero ed E. Leonardi, ombre corte, Verona 2017; Id., *Ecologia-mondo e crisi del capitalismo. La fine della natura a buon mercato*, a cura di G. Avallone, ombre corte, Verona 2023; Id., *Oltre la giustizia climatica. Verso un’ecologia della rivoluzione*, ombre corte, Verona 2024.

Il quinto capitolo riprende la questione dei meccanismi che distorcono le nostre capacità di attenzione e comprensione della complessità delle sfide che pone l'Antropocene, concepito come Wasteocene. In questo contesto si dedica un'analisi specifica alla temporalità degli scarti, che ci permette di tornare sul tema della durata delle cose prodotte dall'*homo faber* – un argomento che, secondo Hannah Arendt, dovrebbe spingerci a esprimere un giudizio politico sulle nostre scelte e attività produttive e sulle loro conseguenze. Oggi, questa riflessione non dovrebbe limitarsi solo agli oggetti, ma estendersi anche ai materiali con cui sono prodotti e alle loro “biografie”<sup>45</sup> – come sottolineano i fondamentali lavori della filosofa della scienza Bernadette Bensaude-Vincent.

Guardare alla complessità della contemporanea produzione di scarti, rimossa dalla nostra ponderata considerazione grazie alla sua collocazione in un Altrove che spesso coincide con lo spazio coloniale e alla mancanza di attenzione alla dimensione temporale degli scarti, significa affrontare il lato meno noto, e ancora sufficientemente ben nascosto, del sistema capitalista. Questo sistema si avvale di strategie di accumulazione che non poggiano solo sullo sfruttamento del lavoro libero, ma che esternalizzano i costi delle attività estrattive, produttive e di distribuzione su scala globale, costi che riguardano anche il funzionamento di infrastrutture logistiche invisibilizzate, e

---

<sup>45</sup> B. Bensaude-Vincent, a cura di, *Between Nature and Society: Biographies of Materials*, World Scientific Publishing, New Jersey, Longon, Singapore 2022. Bensaude-Vincent spiega che il termine “biografia” va qui inteso in senso metaforico. Non si tratta di personificare i materiali, ma di riconoscere che hanno un ciclo di vita, non sono immutabili né stabili – questione essenziale per lo sviluppo di una coscienza ambientalista. L'approccio biografico è giustificato anche dal contrasto tra il loro lungo periodo di esistenza in natura e il più breve periodo in cui si sono mescolati alla storia umana. Esso consente di conciliare realtà e storia. Cfr. B. Bensaude-Vincent, *Introduction*, in *ivi*, §3.

che spesso ricadono sulla salute e sulle vite di milioni di persone, spinte verso economie grigie e informali.

Queste strategie possono portare all'estremo la precarizzazione di una parte della popolazione globale, trasformando i territori in vere e proprie discariche, attraverso l'esternalizzazione delle industrie maggiormente inquinanti e, non di rado, anche con l'esportazione dei rifiuti dei paesi del Nord del mondo verso i paesi del Sud globale e le regioni abitate dai popoli indigeni<sup>46</sup>. I gruppi sociali più svantaggiati si trovano così ad occupare un ruolo essenziale non solo nella cura degli anziani fragili, dei minori, delle persone con gravissime disabilità e dei lavori di pulizia nel ricco Occidente – come più spesso si ricorda in una letteratura ormai sterminata su cura e riproduzione sociale<sup>47</sup> –, ma sono chiamati anche a farsi carico degli scarti del sistema produttivo e di consumo, soprattutto quando questi scarti non possono essere reintegrati nel sistema produttivo industriale, ovvero quando sono difficili o eccessivamente costosi da riciclare. Come sostiene Justin Chun-Him Lau, caratterizzare le attività che sono connesse con la gestione dei rifiuti come cura ci consente di riconoscere sia la loro dimensione materiale sia la loro dimensione etica – ed io aggiungo quella politica – “poiché tali pratiche non solo ripristinano le qualità materiali, ma comportano anche domande sul perché e per chi questi materiali sono importanti”<sup>48</sup>.

Guardare alla realtà dei rifiuti e fare i conti con le ragioni della nostra incuria verso di essa, significa assumere la respon-

---

<sup>46</sup> M. Liboiron, *Pollution is Colonialism*, Duke University Press, Durham 2021.

<sup>47</sup> Si veda, per esempio: F. Vergès, “Capitalocene, Waste, Race, and Gender”, *e-flux journal*, 1-13, 2019; R. Prattes, “I don't clean up after myself: epistemic ignorance, responsibility and the politics of the outsourcing of domestic cleaning”, *Feminist Theory*, 21, 1, 2020, pp. 25-45.

<sup>48</sup> J. C.-H. Lau, “Towards a Care Perspective on Waste: A New Direction in Discard Studies”, *Environment and Planning C: Politics and Space*, 41, 8, 2023, pp. 1592-1608; in particolare, p. 1598.

sabilità del fatto che la riproduzione della parte più ricca della popolazione mondiale è oggi garantita dalla distruzione, anche mediante la “violenza lenta”<sup>49</sup> dei processi di inquinamento, delle condizioni ambientali, biosferiche e atmosferiche, che sostengono la vita e la sua riproduzione in particolare nei paesi più poveri del mondo. Questo avviene grazie a una infrastruttura sociale globale che, mentre abilita “la riproduzione ricca, bianca, coloniale, eteronormativa, del fare bambini”, tacitamente disabilita quella delle altre popolazioni<sup>50</sup>, rendendo invisibili i processi strutturali che portano alla loro graduale disabilitazione. In altri termini, ciò si dà in quanto uno dei tratti, forse, più difficili da interpretare dell’Antropocene è anche il suo essere un Agnotocene, un sistema-mondo che si avvale di processi di “produzione di zone di ignoranza” e di “strategie messe in atto per rendere invisibili i danni del ‘progresso’”<sup>51</sup>,

---

<sup>49</sup> R. Nixon, *Slow Violence and The Environmentalism of the Poor*, Harvard University Press, Cambridge, Mass. 2013 (I 2011). Il concetto di “violenza lenta” è stato elaborato da Nixon estendendo la riflessione che Johan Galtung aveva elaborato in un articolo dal titolo “Cultural violence” (pubblicato in *Journal of Peace Research*, 6,3, 1969, pp. 291-305). In quell’articolo Galtung considera le dimensioni molteplici che la violenza può assumere, anche in un contesto non bellico, per effetto di una violenza strutturale che deriva da una iniqua distribuzione delle risorse e della possibilità di accedervi. Nixon aggiunge al quadro elaborato da Galtung il ruolo della dimensione temporale: la difficoltà di cogliere gli effetti della violenza strutturale è legata infatti al loro prodursi non immediatamente, ma nel tempo. In tempi più recenti si è cercato di far emergere l’importanza non solo delle categorie temporali, ma anche di quelle spaziali per comprendere gli effetti distruttivi della c.d. “violenza lenta” sull’ambiente e sulla vita (cfr. S. O’Lear, a cura di, *A Research Agenda for Geographies of Slow Violence. Making Social and Environmental Injustice Visible*, Edward Elgar, Cheltenham, UK, 2021).

<sup>50</sup> M. Murphy, “Contro la popolazione, verso l’altervita”, in A. Clarke e D. Haraway, a cura di, *Making Kin. Fare parentele, non popolazioni*, tr. it. e cura di A. Balzano, A. A. Ferrante, F. Timeto, DeriveApprodi, Roma 2022, pp. 119-142; in particolare, pp. 119-142.

<sup>51</sup> C. Bonneuil e J-B. Fressoz, *La terra, la storia e noi. L’evento Antropocene*, tr. it. di A. Accattoli e A. Grechi, Treccani, Chivasso (TO) 2019, cap.

per cui la sua storia è anche “la storia della produzione scientifica e politica di un’incoscienza modernizzatrice”<sup>52</sup>.

### *Nota dell’autrice*

Questo lavoro ha alle spalle una riflessione e un percorso di ricerca che ha dato luogo a varie relazioni presentate a convegni dal 2016 a oggi, poi confluite in alcuni articoli; in particolare: “The Nurturing Language of Care Ethics and of Other Related Feminist Approaches: Opposing Contemporary Neoliberal Politics”, in P. Urban e L. Ward, a cura di, *Care Ethics, Democratic Citizenship and the State*, Palgrave, MacMillan, Cham 2020, pp. 117-136; “Care and Injustice”, *International Journal of Care and Caring*, 4, 1, 2020, pp. 59-73; “Responsabilità e ingiustizie strutturali. Una prospettiva teorico-politica femminista”, *Politica e società*, 2021, pp. 51-66; “Le fasi della cura e la necessaria ‘ecologia dell’attenzione’”, *La società degli individui*, 2022, pp. 59-70; “Privilegi, svantaggi strutturali e vulnerabilità: tra ingiustizie discorsive e ingiustizie epistemiche”, *AG- About Gender*, 11, 2022, pp. 208-228; “Carelessness and ignorance: the epistemic vices of the privileged analyzed through their waste”, in Joaquim Braga, a cura di. *Ethics of Care: Theoretical and Practical Perspectives*, Springer, Series Advancing Global Bioethics, Cham 2025, pp. 129-147. Solo il quarto capitolo, frutto del lavoro svolto negli a.a. 2022/2023 e 2023/2024 all’interno di un workshop del corso di laurea triennale in Scienze Politiche presso l’Università di Firenze, è comparso in una forma non troppo diversa dall’attuale in un precedente lavoro: “Wasteocene. Regimi di percettibilità, incuria e governo degli scarti”, in G. Pennacchioni e A. Volpi, a cura di, *Filosofia e critica dell’antropocene*, Mimesis, Milano 2025, pp. 113-128.

---

IX: “L’agnotocene. Esternalizzare la natura, economicizzare il mondo”.

<sup>52</sup> Ivi, p. 247.

## CURA E RESPONSABILITÀ

L'immaginario individualista, della produzione, della crescita, del tempo lineare, dell'innovazione, è potuto prevalere sull'immaginario della conservazione, della cura e della manutenzione perché è stato capace di trasformarsi nel paio di occhiali con cui, nella modernità occidentale, abbiamo fin qui guardato la realtà. Questo immaginario ha informato le nostre sensazioni ed emozioni, il nostro modo di costruire e pensare lo spazio, di vivere il tempo, di concepire la conoscenza, di pensare le relazioni e il nostro modo di stare nel mondo. Per questo, come suggerisce Joan Tronto in *Confini morali*, per dare centralità alla cura, per rimettere le nostre attività e la nostra conoscenza al servizio della vita, per permettere alla voce di coloro cui è stato tradizionalmente assegnato l'onere del lavoro di cura di essere ascoltata, è necessario creare nuovi *framework*, spostare e in alcuni casi persino abbattere i confini che non ci hanno consentito fin qui di vedere il carattere distruttivo, per le nostre stesse condizioni di vita, della spinta continua alla crescita economica.

La prima operazione che le teorie femministe contemporanee, e tra esse la teoria politica critica della cura, compiono per aiutarci ad acquisire un diverso sguardo sul mondo consiste nell'abbandono della finzione del soggetto sovrano. Il soggetto non è più in controllo, non conosce il mondo a partire da una posizione di distacco spassionato dall'oggetto e di immunità da ogni forma di contagio. La teoria politica della cura che qui ci interessa si muove a partire dalla critica dei molteplici meccanismi messi in atto per difendere quella finzione. Questa mossa ha una serie di importanti implicazioni sul piano teorico. La prima riguarda il nostro modo di pensare la conoscenza, l'ignoranza, la responsabilità e il nostro stare nel mondo, che

cessano di apparire come ambiti tra loro chiaramente separati e incomunicanti. Una seconda importante novità – come già dicevo – è legata al far emergere la voce, e quindi il punto di vista, di soggetti esclusi e marginalizzati, quei soggetti su cui tradizionalmente sono ricadute le aspettative sociali legate agli obblighi della cura.

### 1.1. Ontologia relazionale e “pratiche di responsabilità”

L’adozione di una prospettiva ontologica relazionale, che pone l’accento sul nostro essere da sempre all’interno di relazioni di interdipendenza<sup>53</sup>, che sono condizionate dalle strutture di potere della società, mette in discussione l’irrilevanza, dal punto di vista morale, politico ed epistemologico, della posizionalità e soggettività del soggetto stesso. Quest’ultima posizione è stata riassunta in ambito epistemologico dalla formula “S sa che p”. Una formula che, nella filosofia moderna, secondo Lorraine Code<sup>54</sup>, è stata declinata come valida chiunque sia “S” e comunque sia situato, per far sì che l’universalità, la neutralità e l’imparzialità del soggetto garantisca quella della conoscenza acquisita dal soggetto stesso.

La stessa sparizione della soggettività del soggetto avviene nell’etica moderna che rispecchia quello che Margaret Walker definisce “modello teorico-giuridico”<sup>55</sup>. Questo modello infatti

---

<sup>53</sup> Sull’importanza della relazione nell’etica della cura, si veda: C. Botti, *Vulnerabili. Cura e convivenza dopo la pandemia*, Castelveccchi, Roma 2022.

<sup>54</sup> L. Code, “Taking Subjectivity into Account”, in Ead., *Rhetorical Spaces: Essays on Gendered Locations*, Routledge, New York 1995, pp. 23–57. Sull’importanza del contesto sociale nella produzione della conoscenza dalla prospettiva dell’epistemologia sociale femminista di Lorraine Code, v.: C. Villanueva Gardner, “Ignorance and Responsibility. ‘Knowledge Dide n’t Agree with Slavery’, Learning to Read Frances E. W. Harper, 1872”, in N. A. McHugh e A. Doucet, a cura di, *Thinking Ecologically, Thinking Responsibly: The Legacies of Lorraine Code*, cit., pp. 21-43.

<sup>55</sup> M. Walker Urban, *Moral Understandings*, cit., p. 7.

funziona sulla base di un codice di principi universali e astratti che conduce sempre il soggetto morale alla decisione corretta purché si attenga ad una sua applicazione rigorosa, calcolando il peso relativo dei valori in gioco, mettendoli sui due piatti d'una bilancia.

L'etica contemporanea è dominata da un tipo di teoria morale – scrive Margaret Walker – caratterizzata da un insieme *codificabile* (e di solito *compatto*) di *regole* morali (o di procedure per la selezione delle regole) che possono essere applicate da *qualsiasi* agente a una situazione per arrivare ad un determinato giudizio in grado di guidare l'azione. [...] L'immagine di regole generali applicate a casi particolari proietta sul giudizio morale una logica stilizzata e riduttiva, che spinge la considerazione morale verso l'astrazione. I dettagli superflui devono essere eliminati in modo che i casi possano essere classificati nei tipi generali che figurano nelle regole che unificano il campo morale<sup>56</sup>.

In alternativa al “modello giuridico-teorico”, Walker propone una visione della moralità rappresentativa delle tendenze che si sono affermate all'interno delle etiche femministe, a cominciare dall'etica della cura: il “modello espressivo collaborativo”. Con le parole di Margaret Walker, in questo secondo modello “la moralità è un mezzo socialmente incarnato per la comprensione reciproca e per la negoziazione tra le persone delle responsabilità per le cose degne di cura e attenzione umana”<sup>57</sup>. La moralità consiste, quindi, in “pratiche di responsabilità”, per mezzo delle quali arriviamo a forme, sempre rivedibili, di comprensione reciproca e di negoziazione su chi fa cosa per chi, su chi siamo e quali sono le cose a cui diamo valore e a cui riteniamo sia necessario prestare cura<sup>58</sup>.

L'attenzione alla dimensione delle pratiche è un ulteriore aspetto rilevante della distinzione tra questo approccio etico ed

---

<sup>56</sup> Ivi, p. 59, tr. mia.

<sup>57</sup> Ivi, p. 9, tr. mia.

<sup>58</sup> Ivi, p. 18.

epistemico e quello classico. Esso privilegia, infatti, piuttosto che il contenuto proposizionale della conoscenza, o *knowing that*, il *knowing how*, il sapere fare, un sapere incorporato, incarnato.

Nel modello teorico-giuridico la necessità di applicare principi generali e astratti a casi particolari richiede, nella formulazione del giudizio morale, un processo di astrazione volto a eliminare tutti quelli che possono essere considerati dettagli superflui<sup>59</sup>. Il modello espressivo collaborativo si nutre, invece, – come nel caso esemplare dell’etica della cura – di pratiche, di dettagli, di storie, di narrazioni che consentono di calarsi in profondità nella situazione. Ciò è necessario anche per acquisire consapevolezza delle strutture sociali che sottostanno alla formazione e legittimazione delle pratiche sociali di responsabilità. Le stratificazioni sociali, di status e di potere, che caratterizzano le nostre società fanno sì che le risposte ai problemi che gli individui si trovano ad affrontare presentino, a seconda del gruppo sociale al quale la persona appartiene, costi e rischi molto diversi.

Tutti noi dipendiamo – scrive Margaret Walker – da linguaggi e schemi di valutazione – ciò che definisco “medium morale” – con cui esprimiamo giudizi morali e spieghiamo a noi stessi la vita morale. La distribuzione del potere sociale e dell’autorità, tuttavia, fa sì che gli usi e le interpretazioni di queste risorse da parte di alcuni siano più efficaci rispetto ad altri. Nel considerare le rappresentazioni che questo mezzo consente, dovremmo chiederci: queste rappresentazioni quale concreta comunità di responsabilità morale intendono rappresentare e chi effettivamente rappresentano? Quali strategie comunicative supportano e chi è (in concreto, dal punto di vista sociale) nella posizione di utilizzarle?<sup>60</sup>

Al contrario di altri approcci morali che pure guardano alla moralità in termini relazionali, il modello espressivo-collabo-

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

<sup>60</sup> Ivi, p. 62, tr. mia.

rativo prende le distanze da una visione idealizzata e simmetrica dei rapporti morali. Esso riconosce l'impatto che fattori quali relazioni oppressive e ingiustizie strutturali possono giocare nelle pratiche morali. Da questo punto di vista, come altre teorie sociali e politiche femministe, Walker non si limita a evidenziare l'importanza delle relazioni e dell'interdipendenza. Richiama l'attenzione sul fatto che il contesto sociale concreto nel quale si verificano gli scambi morali è caratterizzato da un differenziale di potere e quindi da quella che, con le parole di Butler<sup>61</sup>, possiamo definire una distribuzione differenziale della vulnerabilità. Il potenziale critico della prospettiva teorica di Walker rispetto alle teorie morali tradizionali risiede nella consapevolezza che la distribuzione sociale dell'autorità segue quella del potere.

La mappa delle responsabilità socialmente distribuite e riconosciute – e ciò è particolarmente evidente nel caso delle responsabilità di cura – parla della geografia del potere esistente all'interno di una determinata comunità<sup>62</sup>. L'aver rappresentato e il continuare a rappresentare culturalmente la cura come una naturale vocazione femminile ha condotto alla naturalizzazione delle responsabilità di riproduzione sociale delle donne e ha contribuito a segregare le donne non solo nella sfera privata, ma anche nel segmento del mercato del lavoro costituito dalle attività di assistenza e cura alla persona. Ha inoltre distolto l'attenzione dai costi e dagli svantaggi sociali che derivano da questa iniqua distribuzione del lavoro di cura. La distribuzione delle responsabilità, la divisione di diverse forme di responsabilità tra diversi gruppi sociali, è avvenuta non di rado sulla base delle

---

<sup>61</sup> J. Butler, *Vite Precarie: I poteri del lutto e della violenza*, a c. di O. Guaraldo, Postmedia Books, Milano 2013.

<sup>62</sup> Sull'importanza di vedere la distribuzione della cura come un ambito di conflitto e di relazioni asimmetriche, si veda. M. Fragnito e M. Tola, "Nella zona nevralgica del conflitto: note su femminismi e cura", in Ead., a cura di, *Ecologie della cura. Prospettive transfemministe*, Orthotes, Napoli-Salerno 2023, pp. 7-28.

caratteristiche corporee che li caratterizzano – a cominciare da genere, razza, sesso, orientamento sessuale, età e abilità. Si è così distinta la responsabilità nell’ambito della cura e della riproduzione sociale dalla responsabilità nell’ambito produttivo. Queste dinamiche hanno disegnato la geografia del paesaggio morale di una determinata comunità, situando gli attori sociali al suo interno e determinando il loro rispettivo potere, e con esso la loro effettiva possibilità di disporre delle risorse ermeneutiche per articolare un proprio punto di vista, avere voce, venire ascoltati ed essere ritenuti testimoni credibili.

Come osserva Walker:

[...] delineare e delegare responsabilità è in sé una grande e fondamentale parte di qualsiasi cosa definiamo come un sistema, una pratica o una soluzione *sociale*. Lo schema della distribuzione delle responsabilità è in sé una determinante non solo di particolari responsabilità, ma anche di particolari vulnerabilità<sup>63</sup>.

L’obiettivo della teoria femminista della cura è, allora, da un lato, l’analisi delle forme di mutua comprensione che sostengono un determinato ordine sociale e, dall’altro, la riflessione critica sulle caratteristiche di specifiche forme di vita. Condizioni sociali oppressive sono caratterizzate da profonde ingiustizie strutturali, perpetrate da alcuni gruppi nei confronti di altri gruppi sociali. Queste ingiustizie disegnano un’ecologia del potere e del privilegio che impedisce la conoscenza e riproduce le condizioni per il sussistere dell’ignoranza e dell’irresponsabilità dei privilegiati<sup>64</sup>. Lorraine Code parla di una vera

<sup>63</sup> M. Walker, *Moral Understandings*, cit., p. 96, tr. mia.

<sup>64</sup> Su questo punto, si veda: R. Bernasconi, “On Needing Not to Know and Forgetting What One Never Knew: The Epistemology of Ignorance in Fanon’s Critique of Sartre”, in S. Sullivan e N. Tuana, a cura di, *Race and Epistemologies of Ignorance*, State University of New York Press, Albany 2007, pp. 2231-240; V. Dalmiya, *Caring to Know: Comparative Care Ethics, Feminist Epistemology, and the Mahābhārata*, Oxford University Press, Oxford 2016; B. Casalini, “Care and Injustice”, *International Journal of*

e propria “ecologia dell’ignoranza”<sup>65</sup>, ovvero – come si può ricavare a partire dalla sua definizione di “ecologia”<sup>66</sup> – di uno studio degli habitat fisici e sociali che ostacolano la buona vita; e “quindi dell’ethos e dell’habitus che si esprimono nelle conoscenze e nelle azioni, nei costumi, nelle strutture sociali e nei principi creativi e regolativi con cui le persone [...] falliscono nel raggiungere questo fine realizzabile in molti modi”<sup>67</sup>. Una concezione interessante perché sposta lo sguardo dai soggetti, e da una spiegazione individualista, ai contesti e alle relazioni. In altri termini, non fa riferimento solo ai vizi e alle virtù del soggetto conoscente e del soggetto etico – che non possono qui più venire distinti –, ma all’interazione, sempre dinamica e in evoluzione, tra il soggetto e l’ambiente che lo circonda, al fatto che l’ambiente può essere ostile a una corretta comprensione della realtà, e può quindi sfruttare i vizi e le vulnerabilità del soggetto conoscente.

## 1.2. Ecologia dell’ignoranza

Come suggerisce Lorraine Code, le idee sorgono sempre in precisi contesti o habitat: il pensiero va inteso ecologicamente<sup>68</sup>, sempre come il risultato di una interconnessione sociale e na-

---

*Care and Caring*, 4, 1, 2020, pp. 59–73; S. Bourgault, M. FitzGerald, F. Robinson, a cura di, *Decentering Epistemologies and Challenging Privilege: Critical Care Ethics Perspectives*, cit.

<sup>65</sup> L. Code, “The Power of Ignorance”, in S. Sullivan e N. Tuana, a cura di, *Race and Epistemologies of Ignorance*, cit., pp. 213–229; in particolare, p. 214.

<sup>66</sup> A proposito dell’ecologia, Lorraine Code scrive: “Broadly speaking, it is a study of habitats both physical and social where people endeavor to live well together; of ways of knowing that foster or thwart such living; and thus the ethos and habitus enacted in the knowledge and actions, customs, social structures, and creative-regulative principles by which people strive or fail to achieve this multiply realizable end” (ivi, p. 25).

<sup>67</sup> L. Code, *Ecological Thinking. The Politics of Epistemic Location*, Oxford University Press, Oxford, New York 2006, p. 25.

<sup>68</sup> Cfr. ivi.

turale, mai come qualcosa che si dà in uno spazio neutro, privo di relazioni di potere che possono essere relazioni contestate. Le forze strutturali agiscono dando forma alle opzioni disponibili a livello individuale, attraverso condizionamenti psicologici e percettivi, il dominio culturale e la stereotipizzazione, e/o condizionamenti materiali, quali la violenza sistemica, la deprivazione e lo sfruttamento economico, la mancanza di potere e l'esclusione sociale. In contesti di questo tipo l'attribuzione di responsabilità può essere sistematicamente distorta. Nel rinunciare alla visione ideale della morale, l'etica espressivo-colaborativa della cura non rinuncia a una visione normativa, ma sottolinea come essa sia legata al superamento delle forme di oppressione ed esclusione sociale che oggi distorcono i meccanismi di distribuzione della responsabilità e non riconoscono il giusto valore alle attività che rispondono ai bisogni della riproduzione sociale.

I gruppi dominanti hanno alle spalle una lunga storia di disattenzione, e quindi di de-responsabilizzazione, verso tali forme di oppressione, di fronte alle quali, qualora chiamati in causa – come vedremo meglio più avanti –, reagiscono con atteggiamenti di difesa, negazione o risentimento<sup>69</sup>. Il privilegio crea specifici ostacoli epistemici e affettivi all'ascolto di chi denuncia una situazione di oppressione. Come ha mostrato Charles Mills<sup>70</sup>, il privilegio dei bianchi è stato storicamente sorretto dall'ignoranza bianca (“white ignorance”), ovvero da un immaginario sociale, epistemico e morale fondato sull'auto-inganno, su una “cecità strutturata” o, secondo Medina<sup>71</sup>, piuttosto su

---

<sup>69</sup> Si veda su questo, R. Di Angelo, *Fragilità bianca. Perché è così difficile per i bianchi parlare di razzismo*, tr. it E. Cantoni, Chiarelettere, Firenze 2020.

<sup>70</sup> C. Mills, *White Ignorance*, in S. Sullivan e N. Tuana, a c. di, *Race and Epistemologies of Ignorance*, cit., pp. 11-38.

<sup>71</sup> Per Medina, dovremmo utilizzare la metafora dell'intorpidimento (*numbness*), piuttosto che quella della “cecità”, perché meglio restituisce le caratteristiche di un'ignoranza che non può spiegarsi sulla base di un di-

una “insensibilità” o un “intorpidimento” (*numbness*). Ciò ha consentito, e ancora oggi in molti casi consente, ai bianchi di poter fare a meno di sapere e al tempo stesso di aver interesse a non sapere dell’esistenza del razzismo e delle sue conseguenze sulla vita dei neri. Per Medina questa ignoranza costituisce non un bias cognitivo, ma un vero e proprio vizio epistemico.

Come il “contratto sociale”, per Mills, è stato un contratto tacito, di natura politica, epistemologica e morale, per “interpretare erroneamente il mondo” (*misinterpret the world*) e dare luogo a un “contratto razziale”<sup>72</sup> che ha subordinato i non bianchi e aiutato i bianchi a percepire come legittimo lo status quo che ne assicurava il dominio<sup>73</sup>, lo stesso è accadu-

---

fetto percettivo, di cui si può essere consapevoli (il cieco sa di non vedere), ma sembra poggiare piuttosto su meccanismi più ampi di evitamento, di natura affettiva. La metafora della cecità finisce per nascondere una caratteristica cruciale della “insensibilità razziale”, ovvero il suo nascondersi al soggetto stesso, il suo essere negata dal soggetto, che soffre di una forma di meta-ignoranza, non sa, non riconosce la propria incapacità di affrontare il proprio razzismo. Nella definizione di Medina, l’insensibilità razziale è “il tipo di disfunzione epistemica che implica non solo lacune e distorsioni epistemiche (l’assenza di credenze vere o la presenza di credenze false), ma anche l’incapacità di colmare queste lacune o correggere queste distorsioni, ovvero l’incapacità di imparare” (J. Medina, *Ignorance and Racial Insensitivity*, in R. Peels e M. Blaauw, a cura di, *The Epistemic Dimensions of Ignorance*, Cambridge University Press, Cambridge (UK), New York 2018 (I 2016), pp. 178-201; in particolare, p. 182). Si veda anche: J. Medina, *The Epistemology of Resistance. Gender and Racial Oppression, Epistemic Injustice, and Resistant Imaginations*, Oxford University press, Oxford 2013.

<sup>72</sup> C. W. Mills, *The Racial Contract*, Cornell University Press, Ithaca, NY 1997, p. 18.

<sup>73</sup> A proposito del funzionamento del contratto razziale, Mills spiega: “[...] sulle questioni relative alla razza, il contratto razziale impone ai suoi firmatari un’epistemologia invertita, un’epistemologia dell’ignoranza, un particolare pattern di disfunzioni cognitive locali e globali (psicologicamente e socialmente funzionali), che producono l’esito ironico per cui i bianchi saranno in genere incapaci di comprendere il mondo che loro stessi hanno creato” (*ibidem*, corsivo nel testo, tr. mia).

to nel “contratto sessuale”<sup>74</sup>: anche in questo caso il privilegio maschile si basa sulla negazione, rimozione e invisibilizzazione della realtà femminile<sup>75</sup>. Il contratto razziale e quello sessuale, del resto, non sono gli unici contratti che sono stati immaginati come sottostanti la finzione del contratto sociale<sup>76</sup>. Nella letteratura si parla, infatti, anche di un “contratto abilista”<sup>77</sup> e di un “contratto eterosessuale”<sup>78</sup>, per esprimere un analogo accordo volto a escludere le persone con disabilità nel primo caso, e le c.d. minoranze sessuali nel secondo. Diverso è il “contratto naturale” evocato da Michel Serres. Quest’ultimo, infatti, dovrebbe aprire alla possibilità di un nuovo rapporto con la natura incentrato sulla simbiosi e la reciprocità piuttosto che sul dominio<sup>79</sup>. Serres, tuttavia, riconosce che con l’originario contratto sociale “[l]a natura si riduce alla natura umana che si riduce o alla storia o alla ragione. Il mondo è scomparso”<sup>80</sup>.

<sup>74</sup> C. Pateman, *Il contratto sessuale. I fondamenti nascosti della società moderna*, tr. it. di C. Biasini, Moretti & Vitali, Bergamo 2015.

<sup>75</sup> Nella stesura del suo *The Racial Contract*, Mills trae esplicitamente ispirazione dall’idea di “contratto sessuale” di Carole Pateman (v.: C. Pateman, *Il contratto sessuale. I fondamenti nascosti della società moderna*, tr. it. di C. Biasini, Moretti & Vitali, Bergamo 2015). Per il dialogo tra i due, si veda: C. Pateman e C. Mills, *Contract and Domination*, Polity Press, Cambridge 2013.

<sup>76</sup> Sulla critica al contrattualismo moderno, e in particolare al contrattualismo hobbesiano, nelle teorie politiche femministe contemporanee, a cominciare da quella di Judith Butler, mi permetto di rimandare a: F. Zappino e B. Casalini, “Fungorum More. Il fatto e il valore dell’interdipendenza”, *Pandemos*, 1, 2023, pp. 1-30.

<sup>77</sup> L.G. Pinheiro, “The Ableist Contract: Intellectual Disability and the Limits of Justice in Kant’s Political Thought”, in B. Arneil e N.J. Hirschman, a cura di, *Disability and Political Theory*, Cambridge University Press, Cambridge 2016; C. Simplican, *The Capacity Contract: Intellectual Disability and the Question of Citizenship*, University of Minnesota Press, Minneapolis 2015.

<sup>78</sup> M. Wittig, “Sul contratto sociale”, in Ead., *Il pensiero eterosessuale*, a cura di F. Zappino, ombre corte, Verona 2019, pp. 54-67.

<sup>79</sup> M. Serres, *Il contratto naturale*, tr. it. di A. Serra, Feltrinelli, Milano 2019, p. 54.

<sup>80</sup> Ivi, p. 50.

Attraverso il contratto sessuale e quello eterosessuale, in particolare, ad essere invisibilizzato è stato il ruolo che le donne hanno storicamente rivestito nell'ambito della riproduzione sociale, ovvero nell'ambito di tutte quelle attività che hanno a che fare non solo con la riproduzione della specie (il mettere al mondo bambini), ma anche con la cura dei minori, degli anziani fragili, con la risposta ai bisogni fisici ed affettivi minuti e quotidiani dei nostri corpi e delle nostre menti, con la creazione di reti di legami e solidarietà, con la pulizia dello sporco e la gestione dei rifiuti. Attività che richiedono un tempo sospeso, in tensione con il tempo scandito dall'orologio che la modernità ci ha imposto con i suoi ritmi accelerati. Ritmi che di per sé costringono ad un'attenzione selettiva alla realtà e quindi a forme di ignoranza e "irresponsabilità dei privilegiati"<sup>81</sup>. Non si deve sottovalutare, infatti, che – come ricordano le fasi della cura descritte da Joan Tronto – l'attenzione è il primo fondamentale momento necessario per mettere in atto qualsiasi pratica di cura<sup>82</sup>. Come sosteneva William James, la mente deve prendere possesso di un oggetto, tra i molti oggetti che potrebbero occuparla contemporaneamente, perché emerga quella concentrazione e consapevolezza che soltanto può consentirle di affrontare quella singola cosa in modo fattivo<sup>83</sup>. Le capacità attenzionali di cui disponiamo, tuttavia, sono limitate e sono oggi terreno conteso più che mai dal mercato, dalle grandi

<sup>81</sup> J. Tronto, *Confini morali*, cit., pp. 134-135.

<sup>82</sup> Ivi. Si veda anche: M. Garrau, *Care et attention*, PUF, Paris 2014, S. Sevenhuijsen, "Care and Attention", *South African Journal of Higher Education*, 32, 6, 2018, pp. 19-30, S. Bourgault, "L'ascolto attento e la cura in epoca neoliberista: una visione weiliana per tempi frettolosi", in B. Casalini, a cura di, *Il peso del corpo e la bilancia della giustizia*, Methexis, IF, Roma 2017, pp. 9-32 e S. Bourgault, "Epistemic Injustice, Face-to-Face Encounters, and Caring Institutions", in S. Bourgault, M. FitzGerald, F. Robinson, a cura di, *Decentering Epistemologies and Challenging Privilege: Critical Care Ethics Perspectives* cit., cap. 2.

<sup>83</sup> W. James, *Principles of Psychology*, vol. 1, Henry Holt and CoJames, Boston, MA, 1890, p. 403.

imprese multinazionali, anche attraverso i social media<sup>84</sup>. Nel prosieguo del lavoro intendo analizzare le tecnologie politiche di distrazione<sup>85</sup> che ci portano a tracciare i confini tra ciò che è degno di cura e attenzione e ciò che non lo è. Tecnologie di distrazione che contribuiscono a far sì che sia ancora lontana nei fatti la realtà di un *mondo comune*. Come suggerisce Butler – è oggi più appropriato parlare, piuttosto, “dell’esistenza di mondi sovrapposti, dal momento che le principali risorse del mondo non sono affatto distribuite equamente, e vi sono coloro che, di questo mondo, condividono solo una piccola parte, quasi irrisoria”<sup>86</sup>.

Lo studio sarà focalizzato sulla questione della gestione dei rifiuti e su come la costruzione dei confini immaginari tra ciò che è ritenuto degno di valore e cura e ciò che viene considerato uno scarto sia legata ad una tecnica di potere che opera – in termini foucaultiani – creando la realtà, facendo in modo che certe cose appaiano naturali, buone e vere<sup>87</sup>, degne di interesse e attenzione, o trascurate e invisibilizzate, conosciute o ignorate.

L’epistemologia dell’ignoranza ci aiuta a comprendere meglio questa modalità di costruzione della realtà gettando luce sul modo in cui si produce la non-conoscenza o l’ignoranza<sup>88</sup>.

---

<sup>84</sup> S. Siegel, *Saliency Principles for Democracy*. In S. Archer, a cura di, *Saliency: A Philosophical Inquiry*, Routledge, London 2022, pp. 235–266. Sulle implicazioni di questa possibile minaccia all’attenzione da parte dell’attuale economia dell’attenzione, si veda: Y. Citton, *Pour une écologie de l’attention*, cit., p. 112–114.

<sup>85</sup> C. Alexander, P. O’Hare, “Waste and Its Disguises: Technologies of (Un)Knowing”, *Ethnos*, 88, 3, 2023, pp. 419–443.

<sup>86</sup> J. Butler, *Che mondo è mai questo?*, tr. di F. Zappino, Laterza, Bari 2023, p. 4.

<sup>87</sup> M. Liboiron, J. Lepwasky, *Discard Studies. Wasting, Systems, and Power*, cit., p. 7.

<sup>88</sup> R. N. Proctor, L. Schiebinger, a cura di, *Agnology: The Making and Unmaking of Ignorance*, Stanford University Press, Stanford, Calif. 2008; S. Sullivan, N. Tuana, a cura di, *Race and Epistemologies of Ignorance*. New York: State University of New York Press, New York 2007; J. Medina, *The*

All'epistemologia dell'ignoranza interessa far emergere i meccanismi – dalla negligenza involontaria a quella deliberata, al segreto, all'omissione, a molteplici altre forme di selettività – attraverso i quali si produce un'ignoranza che non può essere intesa come mera assenza di conoscenza, ma è “molto spesso il risultato di lotte sociali, culturali e politiche”<sup>89</sup>. In questo senso, i gruppi dominanti, nel momento in cui erigono i loro saperi situati a verità, necessariamente producono degli spazi di ignoranza, che non possono essere ridotti a mera mancanza di conoscenza, ma risultano connessi alle forme di oppressione che esercitano su alcuni gruppi sociali. È questo il motivo del legame privilegiato dell'epistemologia dell'ignoranza con l'epistemologia sociale femminista e dell'importanza di un dialogo con l'etica politica della cura. L'ignoranza, infatti, funziona in questo caso nella forma del silenziamento e del disconoscimento dei saperi dei gruppi oppressi, in particolare dei saperi connessi con i loro corpi – esemplare è sotto questo profilo la storia della rimozione da parte della medicina moderna di tutta una serie di saperi sul corpo, la sessualità femminile<sup>90</sup> e persino l'uso di piante abortive da parte delle popolazioni indigene in America all'epoca della colonizzazione<sup>91</sup>.

Per meglio arrivare al ruolo che la costruzione dell'ignoranza gioca nella percezione degli scarti prodotti dalle attività umane nella moderna società capitalista, e le forme di deresponsabilizzazione che attraverso di essa vengono create, più avanti tornerò ancora sulla nozione di privilegio e sui vizi epi-

---

*Epistemology of Resistance. Gender and Racial Oppression, Epistemic Injustice, and Resistant Imaginations*, cit.

<sup>89</sup> S. Boudia, E. Henry, “Introduction”, in S. Boudia, E. Henry, a cura di, *Politiques de l'ignorance*, PUF, Paris 2022, p. 6.

<sup>90</sup> N. Tuana, “The Speculum of Ignorance: The Women's Health Movement and Epistemologies of Ignorance”, *Hypatia*, 21, 3, 2006, *Feminist Epistemologies of Ignorance*, pp. 1-19.

<sup>91</sup> L. Schiebinger, “Agnology and Exotic Abortifacients: The Cultural Production of Ignorance in the Eighteenth-Century Atlantic World”, *Proceeding of the American Philosophical Society*, 149, 3, 2005, pp. 316-343.

stemici propri di chi detiene vantaggi sociali sistemici. Questo infatti ci consente di comprendere la difficoltà di mettere in atto processi conoscitivi all'altezza delle sfide che dovremo affrontare. Una difficoltà che ha origine, prima di tutto, dal fatto che non c'è, in realtà, nelle condizioni attuali, un "noi" umanità al quale attribuire in toto la responsabilità di quanto sta accadendo – come sottolineano quanti preferiscono definire la nostra epoca "Capitalocene" piuttosto che "Antropocene"<sup>92</sup>. Il termine "Antropocene", facendo riferimento ad un generico *Anthropos*, si presenta come neutrale e universalizzante e rischia di invisibilizzare, privilegiando una narrativa eurocentrica, il rapporto tra capitalismo, colonialismo e razzismo<sup>93</sup>.

### 1.3. Ingiustizie strutturali e responsabilità

Il silenziamento, l'invisibilizzazione e il mancato ascolto di quanti più direttamente sono affetti dalle conseguenze negative del Capitalocene ai margini delle società ricche e nei paesi più poveri del mondo, così come la normalizzazione della sofferenza prodotta dalla "violenza lenta", ovvero della violenza insita nell'operare routinario delle strutture sociali inique su cui poggiano le nostre società, garantiscono di poter mantenere i privilegiati nell'illusione che tutto possa continuare secondo i dettami di una crescita infinita, che scarica i suoi costi prevalentemente sulle forme di vita ritenute sacrificabili e sulle generazioni future<sup>94</sup>.

Tutto ciò ha un'influenza negativa sulla capacità da parte dei "privilegiati" di comprendere e conoscere la realtà, di apprendere da quanto sta accadendo, anche quando si è di fronte

---

<sup>92</sup> J. Moore, *Antropocene o capitalocene?*, cit.

<sup>93</sup> Cfr. M. Armiero, *L'era degli scarti. Cronache dal Wasteocene, la discarica globale*, cit., cap. I.

<sup>94</sup> Su questi temi, v.: C. Botrugno, M. Mocellin e L. Re, a cura di, *Bioethics and Racism. Practices, Negotiations and Struggles*, De Gruyter, Berlin, Boston 2023.

ad una catastrofe imminente. Da questa mancata comprensione deriva a sua volta una inibizione della capacità di risposta, o *response-ability*<sup>95</sup> (termine cui fanno ricorso i contemporanei studi sulla scienza femministi – autrici quali Haraway<sup>96</sup>, Barad<sup>97</sup> e Despret<sup>98</sup>) per evocare dal punto di vista immaginativo un’etica e una politica relazionale, capace di rispondere all’Altra/o, ma anche di ascolto e accoglienza della risposta che la propria azione produce nell’Altra/o, attenta a facilitare e coltivare questo atteggiamento in se stessi e negli altri. Un’attitudine che dovrebbe informare il nostro rapporto pratico non solo con il mondo umano, ma anche con quello non umano<sup>99</sup>.

Per rafforzare pratiche all’altezza di quella concreta capacità di facilitare il reciproco risponderci<sup>100</sup>, necessario per riparare e mantenere il mondo così che tutti possano vivere nel modo migliore possibile, i privilegiati dovrebbero arrivare a coltivare – come sostiene la teoria critica della cura<sup>101</sup> – non solo uno sguardo orizzontale, attento alla dimensione della relazione, della rete di interconnessioni e interdipendenze cui le loro azioni danno luogo, ma anche la consapevolezza della loro vulnerabilità. Una vulnerabilità intesa, prima di tutto, nel

---

<sup>95</sup> V. Bozalek, M. Zembylas, *Responsibility, Privileged Irresponsibility and Response-ability*, cit, cap. IV.

<sup>96</sup> D. Haraway, *Chthulucene. Sopravvivere su un pianeta infetto*, cit.

<sup>97</sup> K. Barad, *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*, Duke University Press 2007.

<sup>98</sup> V. Despret, *What would Animals Say if we Asked the Right Questions?*, University of Minnesota Press, 2016.

<sup>99</sup> M. Liboiron, *Pollution is Colonialism*, cit., p. 17.

<sup>100</sup> Bozalek e Zembylas ricordano che la necessità della risposta dell’Altra/o e il ripetersi del risponderci reciprocamente sono evocate anche nelle fasi della cura di Joan Tronto: in un primo caso, attraverso il concetto di *responsiveness* come quarto momento della relazione di cura, in cui si guarda al modo in l’Altra/o accoglie la cura che gli è stata offerta, e, in un secondo caso, attraverso il concetto di *caring with*, introdotto da Tronto in *Caring Democracy, Markets, Equality, and Justice*, cit. Vedi: V. Bozalek, M. Zembylas, *Responsibility, Privileged Irresponsibility and Response-ability*, cit.

<sup>101</sup> M. FitzGerald, *Care and the Pluriverse: Rethinking Global Ethics*, cit..

senso della vulnerabilità epistemica, della possibilità di poter non riuscire a cogliere per intero la portata delle loro azioni e delle conseguenze che ne derivano e di aver quindi bisogno di ascoltare la voce di coloro che soffrono delle conseguenze indirette delle loro scelte.

Il problema della corretta conoscenza dei problemi sollevati dal Capitalocene, d'altra parte, è reso ancor più grave dal fatto che c'è un interesse dei privilegiati ad adagiarsi sui propri privilegi e a non metterli in discussione. Chi sono i "privilegiati"? Di chi è l'irresponsabilità? Se parliamo di "irresponsabilità dei privilegiati", dobbiamo precisare a "chi" facciamo riferimento. I privilegiati siamo "noi", intesi qui come gli abitanti sufficientemente benestanti dei paesi più ricchi del mondo industrializzato. Privilegiati, però, sono ancor di più coloro che detengono oggi le redini del potere economico e politico – non solo in Occidente –, i quali agiscono spesso attraverso una forma specifica di ignoranza, quella che nell'ambito dell'agnostologia<sup>102</sup> è stata definita "ignoranza strategica" o "strumentale". Come ha argomentato Linsey McGoey, sono soprattutto gli attori che hanno maggiore potere ad avere interesse a "mobilitare, fabbricare e sfruttare l'ignoranza" al fine di sfuggire alle loro responsabilità e di ottenere sostegno alle proprie attività, specialmente se esse contano su strutture sociali profondamente ingiuste<sup>103</sup>.

Sotto questo profilo abbiamo bisogno di ripensare il concetto stesso di ingiustizia strutturale così come elaborato, poco prima della sua prematura scomparsa, da Iris Marion Young. Di fronte a fenomeni come la povertà nel mondo, lo sfrutta-

---

<sup>102</sup> R. N. Proctor, L. Schiebinger, a cura di, *Agnostology: The Making and Unmaking of Ignorance*, cit. Sulla creazione intenzionale dell'ignoranza da parte delle grandi corporations per proteggere i loro interessi, si v. anche: E. M. Conway e N. Oreskes, *Mercanti di dubbi. Come un manipolo di scienziati ha nascosto la verità, dal fumo al riscaldamento globale*, tr. it. di L. Ciattaglia e D. Tavazzi, Edizioni ambiente, Roma 2019.

<sup>103</sup> L. McGoey, *The Unknowners. How Strategic Ignorance Rules the World*, Zed Books, London 2019, p. 5.

mento lavorativo nei paesi del Sud globale, ma si potrebbe aggiungere, per rimanere sul tema di questo lavoro, anche il commercio globale dei rifiuti verso alcuni dei paesi più poveri del mondo, Young riteneva fosse necessario ragionare nei termini di un *social-connection-model of responsibility*<sup>104</sup>, in aggiunta al modello della responsabilità come colpa. La responsabilità come colpa è riconducibile alla ricerca del colpevole di un reato commesso intenzionalmente. L'alternativa disegnata da Young è un modello di responsabilità politica condivisa per le ingiustizie di carattere strutturale nelle quali possiamo essere variamente coinvolti a causa delle nostre scelte, ingiustizie che oggi sempre di più non si fermano di fronte ai confini degli stati. Questo secondo modello di responsabilità guarda al futuro e presuppone un'azione politica collettiva. Si tratta di un modello che valorizza la dimensione della responsabilità politica diffusa da parte dei cittadini della società civile globale.

Come osserva Maeve McKeown, il *social-connection model of responsibility*, che Iris Marion Young ha abbozzato, rimane un modello incompleto soprattutto per la sua incapacità di rendere conto del fatto che non tutte le forme di ingiustizia strutturale possono essere descritte “come conseguenza dell'azione di molti individui e istituzioni che perseguono i loro obiettivi e interessi particolari, all'interno di regole istituzionali e norme accettate”<sup>105</sup>. In questa visione la responsabilità deriva dalla partecipazione in uno schema di cooperazione di cui non è possibile individuare un preciso responsabile che possa essere

---

<sup>104</sup> I. M. Young, “Responsibility and Global Justice: A Social-Connection Model”, *Social Philosophy and Policy*, 23, 1, 2006, pp. 102-130. Sul concetto di ingiustizia strutturale v. anche: I. M. Young, “Political Responsibility and Structural Injustice”, The Lindley Lectures, University of Kansas, 2003; I. M. Young, “Responsibility and Global Labor Justice”, *The Journal of Political Philosophy*, 2004, 12, 4, pp. 365-388; I. M. Young, *Responsibility for Justice*, Oxford, Oxford University Press, 2011, cap.10.

<sup>105</sup> I. M. Young, *Responsibility and Global Justice: A Social-Connection Model*, cit., p. 715.

biasimato sul piano morale<sup>106</sup>. Se questo modello non esclude che nel contesto di gravi ingiustizie strutturali possano anche darsi colpe morali specifiche di singoli attori chiaramente individuabili, non considera in modo chiaro che una parte delle ingiustizie globali contemporanee di carattere strutturale sono il frutto di scelte deliberate di attori potenti o si presentano come ingiustizie strutturali derivanti dal mancato intervento di attori che avrebbero le conoscenze e le capacità per agire, ma falliscono nel loro compito<sup>107</sup>. Tenere conto di queste diverse facce dell'ingiustizia strutturale globale è indispensabile per distribuire diversamente la responsabilità, responsabilità che in alcuni casi non è solo politica e che deve tener conto del diverso potere degli agenti coinvolti. I tratti coloniali che assume il fenomeno dei rifiuti attraverso il loro commercio e la loro esportazione in paesi del Sud globale possono ricondursi a ingiustizie strutturali di cui è spesso possibile individuare un responsabile e non di rado sono legate alla mancata attivazione di politiche atte a contenere la produzione di scarti e a una loro corretta gestione.

Per fare un esempio, se indaghiamo sull'origine della diffusione del packaging monouso che attualmente finisce ogni giorno nelle discariche di tutto il mondo, troviamo che a livello globale cinque sono i principali responsabili. “I primi cinque marchi a livello globale sono stati Coca-Cola (11%), PepsiCo (5%), Nestlé (3%), Danone (3%) e Altria (2%), che rappresentano il 24% del totale dei marchi [individuati nei rifiuti], mentre 56 aziende ne rappresentano più del 50%”<sup>108</sup>. Secondo

---

<sup>106</sup> Cfr. *ivi*, p. 716.

<sup>107</sup> M. McKeown, *With Power Comes Responsibility. The Politics of Structural Injustice*, Bloomsbury Academic, London, New York, Oxford, New Delhi, Sydney 2024.

<sup>108</sup> W. Cowger, K.A. Willis, S. Bullock, K. Conlon, J. Emmanuel, L.M. Erdle, M. Eriksen, T.A. Farrelly, B.D. Hardesty, K. Kerge, N. Li, Y. Li, A. Lieberman, N. Tangri, M. Thiel, P. Villarrubia-Gómez, T.R. Walker, M. Wang, “Cowger W, Willis KA, Bullock S, Conlon K, Emmanuel J, Erdle LM, Eriksen M, Farrelly TA, Hardesty BD, Kerge K, Li N, Li Y, Lieberman A, Tangri

i dati del 2022 di Break Free Plastic: potevano ricondursi a Coca-Cola 85,035 oggetti in plastica, quali bottiglie, sacchetti, ecc., raccolti in 78 paesi; a PepsiCo 50,558 in 66 paesi e a Nestlé 27,008 in 64 paesi<sup>109</sup>. L'eliminazione graduale dei prodotti di plastica monouso da parte dei maggiori inquinatori ridurrebbe notevolmente l'inquinamento globale da plastica. Questo è fattibile, basti pensare a un passato non troppo lontano in cui molte delle bibite oggi vendute in bottiglie di plastica venivano commercializzate in bottiglie di vetro riutilizzabile, raccolto e usato di nuovo. Il sistema funzionava grazie a una rete di distributori locali responsabili della raccolta del vetro e a un sistema di cauzione, che costituiva un incentivo perché il consumatore restituisse il vuoto.

Secondo quanto documentato dallo storico Bart Elmore<sup>110</sup>, prima di decidere di passare alla plastica, la Coca Cola sapeva, grazie a uno dei primi studi sul ciclo di vita dei contenitori utilizzati condotto alla fine degli anni Sessanta, che la migliore soluzione per l'ambiente avrebbe continuato ad essere la bottiglia in vetro, che consente dieci riusi consecutivi nella produzione<sup>111</sup>. Agli inizi degli anni Settanta, negli Stati Uniti era stato varato un progetto di legge, appoggiato da 22 parlamentari, che aveva l'obiettivo di vietare i contenitori a perdere. Erano quelli gli anni in cui il movimento ambientalista muoveva i suoi primi passi negli Stati Uniti: nel 1970 fu celebrata la prima

---

N, Thiel M, Villarrubia-Gómez P, Walker TR, Wang M., "Global producer responsibility for plastic pollution", *Science Advance*, 10, 17, 2024, pp. 1-7.

<sup>109</sup> Cit. in J. Vandenberg, "Plastic Politics of Delay: How Political Corporate Social Responsibility Discourses Produce and Reinforce Inequality in Plastic Waste Governance", *Global Environmental Politics*, 24, 2, 2024, pp. 122-145; in particolare, p. 127.

<sup>110</sup> B. Elmore, *Citizen Coke: The Making of Coca-Cola Capitalism*, W. W. Norton & Company, New York, London 2017.

<sup>111</sup> Cfr. "Coke Knew Their Plastic Would Trash the Planet ... and Did It Anyway", *The Story Stuff Project*, 4 ottobre 2023: <https://www.youtube.com/watch?v=4XP-BBGMcNs&t=549s> (ultima consultazione: 20 novembre 2024).

Giornata della Terra<sup>112</sup>. Con la campagna pubblicitaria intitolata *The Crying Indian*, lanciata durante la Giornata della Terra del 1971, da Make America Beautiful Again, un'associazione nella quale figuravano le principali aziende responsabili della diffusione di *single use packaging*, le industrie alimentari americane produttrici di soft drinks, cibo processato e fast food attuarono una manovra diversiva. Nella versione originale dello spot, infatti, un nativo americano (in realtà un attore bianco, di origini italiane, a cui era stata affidata la parte del nativo in molti film western hollywoodiani) rema con la sua canoa lungo un fiume, entra nel porto di una città, accompagnato da una cortina di smog, oltre che dal suono sempre più pressante di tamburi, accosta la sua barca su una riva cosparsa di rifiuti e si avvicina ad un'autostrada, venendo raggiunto da un sacchetto di rifiuti lanciato dal passeggero di una delle tante macchine in un traffico convulso. Mentre scendono lacrime sul volto del nativo, una voce recita:

Alcuni hanno un profondo rispetto per la bellezza naturale che una volta era propria di questo Paese, altri no. La gente ha iniziato a inquinare. La gente può porre fine all'inquinamento<sup>113</sup>.

Con questa efficace campagna pubblicitaria, apparentemente sponsorizzata da un'associazione ambientalista, la responsabilità dell'inquinamento venne scaricata sui consuma-

---

<sup>112</sup> Per un'importante ricostruzione delle contraddizioni e dei limiti del primo ambientalismo negli Stati Uniti d'America, si veda: T. Robertson, *The Malthusian Moment. Global Population Growth and the Birth of American Environmentalism*, Rutgers University Press, New Brunswick, New Jersey, London 2012.

<sup>113</sup> *The Crying Indian*, Full Commercial, Make America Great Again: <https://www.youtube.com/watch?v=j7OHG7tHrNM> (ultima consultazione: 20 novembre 2024). Vedi anche: G. Strand, "The Crying Indian. How an Environmental Icon Helped Sell Cans – and Sell out Environmentalism", *Orion*, novembre/dicembre 2008: <https://orionmagazine.org/article/the-crying-indian/> (ultima consultazione: 20 novembre 2024).

tori, mentre le industrie coinvolte iniziarono una potente e concertata azione di lobbying che riuscì a convincere la politica che la strada più conveniente da perseguire fosse l'investimento sulla raccolta e il riciclo<sup>114</sup>.

Oggi, consapevoli del danno reputazionale che l'accusa di essere tra i principali responsabili dell'inquinamento da plastica produce loro, tutte le multinazionali sopra citate sono impegnate in programmi che ne favoriscano il riciclo.

A giugno 2024 Coca-Cola Foundation – che ha promosso la World Without Waste (WWW) initiative – ha annunciato una sovvenzione di 10 milioni di dollari all'Unione Internazionale per la Conservazione della Natura (IUCN) per combattere i rifiuti di plastica in sette isole africane: Mauritius, Capo Verde, Comore, Madagascar, São Tomé e Príncipe, Seychelles e Zanzibar. In un articolo, dedicato ad illustrare l'iniziativa, si legge:

L'obiettivo è migliorare i mezzi di sussistenza di circa 9.600 persone nel settore dei rifiuti informali, ridurre i rifiuti di plastica raccogliendone circa 14.000 tonnellate e riciclandone circa 5.600 tonnellate<sup>115</sup>.

A fronte di una capacità attuale di riciclo della plastica che si aggira intorno al 10% – e di cui molti sono gli elementi problematici che andrebbero tenuti in considerazione – l'operazione della fondazione Coca Cola è palese *greenwashing* volto a perpetuare il più possibile una situazione che continua a frut-

---

<sup>114</sup> Ivi.

<sup>115</sup> “Coca-Cola Foundation Helps Plastic Waste Reduction in Seven African Islands”, 13 giugno 2024: <https://www.packaging-gateway.com/news/coca-cola-plastic-waste-africa/> (ultima consultazione: 20 novembre 2024). Su questo si veda anche: J. Vandenberg, “Plastic Politics of Delay”, *cit.*. Insieme alle multinazionali coinvolte nell'uso di packaging in plastica, anche le compagnie petrolifere che vedono nel mercato della plastica il loro secondo mercato, dopo quello dell'energia, sono impegnate nella campagna per la promozione della soluzione del riciclo. Su questo si veda: A. Mah, *Plastic Unlimited: How Corporations Are Fueling the Ecological Crisis and What We Can Do About It*, Polity Press, London 2022.

tare enormi profitti, a scapito dell'ambiente e della salute della popolazione (che fine faranno le 8.400 tonnellate di plastica che non saranno riciclate?).

La soluzione proposta cerca di dirigere l'attenzione e la cura dell'opinione pubblica e dei governi in una precisa direzione: essa, infatti, si limita a intervenire sugli effetti prodotti dagli scarti derivanti dal consumo, non interviene sulla possibilità di ridurre o evitare l'uso di contenitori in plastica usa e getta. Inoltre, fa pesare sul consumatore e sulla cattiva gestione da parte delle amministrazioni locali e nazionali (soprattutto nel caso dei paesi del Sud globale) la corretta raccolta e gestione degli scarti, presentandoli come una risorsa in cui si può investire in una logica di mercato, con la possibilità di partnership tra pubblico e privato, creando opportunità di lavoro per le popolazioni locali grazie a nuove e più avanzate tecnologie. Il tutto cercando di far apparire superfluo l'intervento regolatore della politica, che è chiamata a partecipare tutt'al più come partner di iniziative promosse e in parte consistente anche finanziate dalla stessa multinazionale, che si propone come agente in grado di mettere a disposizione dei propri partner competenze tecnologiche specifiche<sup>116</sup>.

---

<sup>116</sup> “Coca-Cola si impegna attivamente in programmi di riciclaggio e gestione dei rifiuti in tutto il mondo, collaborando con diversi partner, tra cui governi nazionali (ad esempio, Sudafrica e Kenya), ONG (ad esempio, WWF e Ocean Conservancy), fondi di investimento (ad esempio, Circulate Capital) e aziende tecnologiche (ad esempio, Ocean Cleanup e Ioniqa Technologies). I dirigenti di Coca-Cola hanno fatto parte di comitati direttivi per la stesura di piani d'azione nazionali sui rifiuti di plastica in paesi come il Ghana e l'Indonesia. L'azienda ha anche contribuito in modo determinante alla creazione di sistemi per il riciclaggio su larga scala, spesso in collaborazione con altri operatori del settore quali Nestlé, Unilever e Danone, in particolare nel Sud del mondo. Questo coinvolgimento ha talvolta plasmato i quadri normativi statali a favore di approcci volontari e autoregolamentati, sostenuti da Coca-Cola e dai suoi partner industriali” (J. Vandenberg, “Plastic Politics of Delay”, cit., p. 128, tr. mia).

## LA QUESTIONE DEGLI SCARTI IN HANNAH ARENDT

Nelle condizioni moderne, non la distruzione ma la conservazione appare come una rovina perché la durata degli oggetti conservati è il maggiore impedimento al processo di ricambio, la cui costante accelerazione è la sola costante che rimanga valida quando tale processo abbia luogo<sup>117</sup>.

In questo capitolo propongo di guardare alla filosofia di Hannah Arendt quale ulteriore possibile modello di teoria politica utile per pensare l'incuria. In particolare, prendo in esame qui la riflessione arendtiana su un tema che ha ricevuto fino a tempi recenti scarsa attenzione, ovvero quello degli scarti<sup>118</sup>.

La critica si è divisa negli ultimi anni sulla possibilità di far dialogare l'etica della cura e il pensiero di Arendt<sup>119</sup>. Alcune autrici hanno trovato appigli importanti per costruire un ponte tra le due prospettive teoriche attraverso il riferimento al concetto di *amor mundi*, alla riflessione arendtiana sul giudizio, sulla responsabilità e sull'abbandono della concezione del soggetto sovrano<sup>120</sup>. Non mancano, tuttavia, interpretazioni che sottoli-

<sup>117</sup> H. Arendt, *Vita activa*, cit., p. 186.

<sup>118</sup> Il tema ha richiamato l'attenzione anche di altri studiosi: T. Fell, "Hannah Arendt and Rubbish: The Objects the Belong Nowhere in The Human Condition", *Arendt Studies*, 12 July 2023 e J. Reno, "What is Waste", *Worldwide Waste. Journal of Interdisciplinary Studies*, 1, 1, 2018, pp. 1-10.

<sup>119</sup> La possibilità di un dialogo è stata ripresa in considerazione in una sezione speciale della rivista *Arendt Studies*, si veda l'introduzione: A.-E. Hyvonen, "Introduction, Special Section: Hannah Arendt and the Question of Care", *Arendt Studies*, 7, 2023, pp. 15-26.

<sup>120</sup> Si veda, per esempio: E. Meyers, *Wordly Ethics: Democratic Politics and Care for the World*, Harcourt Brace, London 1992; E. Pulcini, *La cura del mondo. Paura e responsabilità in età globale*, Bollati Boringhieri, Torino 2009.

neano piuttosto la loro inconciliabilità. A rendere incompatibili la prospettiva dell'etica della cura con quella arendtiana sarebbe in particolare il valore secondario che la filosofa tedesca si ritiene attribuisca al lavoro (*labor*), rispetto all'opera, all'azione e al pensiero, in quanto attività svolta dall'*animal laborans* al fine di soddisfare i bisogni essenziali del corpo, bisogni che vengono relegati nella sfera privata, e considerati espressione della necessità<sup>121</sup>. In *Confini morali*, per esempio, articolando la prospettiva di un'etica politica della cura, Joan Tronto osserva che Arendt "sarebbe fortemente sospettosa nei confronti dell'approccio" da lei adottato, a causa dei suoi timori verso una possibile "contaminazione della politica da parte del 'sociale'"<sup>122</sup>. Nell'interpretazione più diffusa dell'opera arendtiana, infatti, dovrebbe essere tracciata una chiara distinzione tra politica e sociale e la politica non dovrebbe occuparsi dei problemi che hanno a che fare con la giustizia sociale.

Alla luce di queste critiche mi propongo qui un duplice obiettivo. Intendo mostrare come sia possibile arrivare ad una lettura diversa rispetto ad un'interpretazione, quale quella appena sopra ricordata, che è rimasta per lo più indiscussa nel panorama delle esegesi arendtiane, almeno fino a tempi abbastanza recenti<sup>123</sup>. Al tempo stesso, mi interessa mettere in luce

---

<sup>121</sup> Si veda, per esempio, S. Bourgault, "Le féminisme du Care et la Pensée Politique d'Hannah Arendt: Une Improbable Amitié", *Éthique et Voix des Femmes*, 28, 1, 2015, pp. 11-27. Barbara Hilkert Andolsen osserva che Hannah Arendt è una tra i pochi filosofi a considerare il lavoro domestico come lavoro e sottolinea che "probabilmente non è un caso che sia una donna filosofa", ma scrive subito dopo: "L'analisi di Arendt, tuttavia, rispecchia quella di Aristotele per cui il lavoro (*labour*) è in fondo alla gerarchia delle attività umane" (B. Hilkert Andolsen, *Work*, in A. M. Jaggar e I. Marion Young, *A Companion to Feminist Philosophy*, Blackwell Publishing, Malden, Ma, USA 2000 (I 1998), pp. 448-455; in particolare p. 448).

<sup>122</sup> Cfr. J. Tronto, *Confini morali*, cit., n. 10, p. 27.

<sup>123</sup> In tempi recenti la letteratura arendtiana ha dato una diversa torsione alla posizione di Arendt sulla questione sociale, mettendo in luce come, più che puntare alla sua esclusione, la filosofa tedesca mirasse ad

il fatto che *The Human Condition* è uno dei primi luoghi in cui la filosofia politica si confronta in modo consapevole ed esplicito con la questione degli scarti, e più in generale con il ruolo delle cose. Arendt analizza, infatti, le trasformazioni che la modernità capitalista ha provocato tanto nell'ambito del sistema della produzione e del consumo quanto in quello della creazione di rifiuti.

*The Human Condition* viene pubblicata nel 1958. È negli anni Cinquanta che il marketing inizia a impegnarsi nella legittimazione di un nuovo stile di vita consumistico all'insegna dell'usa e getta. Questa innovazione, che avrebbe, tra le altre cose, aperto le porte al fenomeno delle catene di *fast food*, a cominciare dal McDonald's<sup>124</sup>, viene presentata all'epoca come una rivoluzione che avrebbe contribuito a liberare il tempo dedicato dalle casalinghe ai lavori domestici<sup>125</sup>. L'opera di Arendt non manca di cogliere la trasformazione antropologica prodotta dalla società dei consumi e la minaccia che essa rappresenta per la possibilità stessa di mantenere un equilibrio tra mondo umano e sfera terrestre. In altre parole, nella lettura che intendo proporre qui la questione della cura del mondo, e della sua sostenibilità nelle condizioni di vita messe a disposizione dalla terra, non può essere scissa da quella della cura politica dei nostri scarti e dagli effetti che essi sono in grado di produr-

---

una sua più corretta e accettabile politicizzazione. Si veda, per esempio: S. Klein, "Fit to enter the world?: Hannah Arendt on Politics, Economics, and the Welfare State", *American Political Science Review*, 108, 4, 2014, pp. 856-869 e A. Gündoğdu, *Rightlessness in an Age of Rights. Hannah Arendt and the Contemporary Struggles of Migrants*, Oxford University Press, New York 2015.

<sup>124</sup> Questo aspetto è ben descritto nel film *The Founder* (2016), dedicato alla storia di questa famosa catena di fast-food, diretto da John Lee Hancock e scritto da Robert Siegel.

<sup>125</sup> La copertina del Magazine "Life" del 1955, dal titolo *Throw-away Life*, illustra in modo efficace la filosofia promossa dal nuovo stile di vita introdotto dalla plastica usa e getta attraverso il sottotitolo: "Disposable items cut down household chores".

re data la loro specifica natura. Un contributo importante che emerge dalla lettura arendtiana è, infatti, costituito – come ha sottolineato lo studioso di *Waste Studies* Joshua Reno<sup>126</sup> – dalla possibilità di chiarire cosa intendiamo per *waste* e quale tipo di scarto debba in particolare costituire oggetto di una necessaria preoccupazione politica. Una ulteriore importante intuizione arendtiana, tuttavia, è costituita dalla sottolineatura di quella che, secondo lei, è la capacità dell'ideologia capitalista di presentare gli esiti del mercato come connessi ad un processo naturale e ineluttabile, quindi sottratto alla responsabilità e alla scelta rispetto agli effetti pervasivi che esso può produrre non solo relativamente al destino del mondo umano, ma anche a quello della terra.

### 2.1. Lavoro e opera

In *The Human Condition* vengono analizzate tre forme di attività umana: il lavoro, l'opera e l'azione. L'obiettivo di Arendt è individuare i tratti distintivi di ognuna di esse, tratti che, alla luce della sua analisi, ne rendono necessaria la compresenza e il reciproco equilibrio. Un equilibrio messo pericolosamente a rischio dall'avvento dell'economia moderna, incentrata sull'accumulazione della ricchezza, sulla crescita e sulla società dei consumi, sulla sua capacità di invadere lo spazio pubblico e quello privato. Prima di affrontare tale questione e di misurarci con il ruolo dell'azione, tuttavia, è bene soffermarsi sulla linea che separa lavoro e opera.

Proposta dal pensiero classico e continuata in Marx, la confusione tra queste due attività, secondo Arendt, ha portato la teoria politica a trascurare lo status particolare delle cose mondane derivate dalla fabbricazione: da un lato, la cura che esse richiedono per poter garantire quello che dovrebbe costituirne uno dei caratteri precipui, ovvero la capacità di durare,

---

<sup>126</sup> J. Reno, "What is Waste", cit.

e, dall'altro, la necessità di uno spazio pubblico di discussione che ne determini e riconosca il valore – uno spazio che non può essere solo quello del mercato che è in grado di far emergere solo il valore di scambio.

A differenza dell'opera, il lavoro non ha bisogno di uno spazio di apparenza per la determinazione del suo valore. Esso infatti è necessario alla riproduzione della vita in sé, senza la quale nessuna fabbricazione e nessuna azione sarebbe né possibile né immaginabile. Da questo punto di vista, dunque, esso si impone come una necessità a partire dalla soddisfazione della quale soltanto – come vedremo – è possibile costruire spazi di libertà.

Nell'analisi arendtiana, la separazione tra lavoro e opera non viene tracciata sulla base delle qualità proprie della persona che pratica queste attività. Scrive, infatti, Arendt:

La distinzione tra un pane, la cui “speranza di vita” nel mondo a stento supera un giorno, e un tavolo, che può facilmente sopravvivere a generazioni di uomini, è certamente molto più evidente e decisiva della differenza tra un fornaio e un falegname<sup>127</sup>.

Credo sia interessante osservare in proposito come la filosofa tedesca metta in discussione un distinguo tra opera e lavoro tracciabile sulla base della differenza tra attività specialistiche e non specialistiche o ancora tra attività intellettuali e manuali. A proposito della specializzazione, Arendt afferma: “Ogni attività richiede una certa quota di abilità, l'attività di pulire e di cuocere non meno di quella di scrivere un libro o di costruire una casa”<sup>128</sup>. Per quanto riguarda la contrapposizione tra attività manuali e intellettuali arriva persino a dire che nulla più del pensiero si avvicina al lavoro, perché pensare è pur sempre l'attività di una parte del corpo: “la testa”. Se, poi, aggiunge, gettando dubbi anche sulla distinzione tra la-

<sup>127</sup> H. Arendt, *Vita activa*, cit., pp. 66-67.

<sup>128</sup> Ivi, p. 64.

voro produttivo e improduttivo, la produttività si misura sulla capacità di produrre un oggetto esterno durevole, il pensiero è anche meno produttivo del lavoro in quanto non produce nulla di “tangibile”:

Per la sua natura, il pensiero non si materializza mai in oggetti. Qualora il lavoratore intellettuale desideri manifestare i suoi pensieri, deve usare le mani e acquisire abilità manuali proprio come ogni altro lavoratore<sup>129</sup>.

Il tratto distintivo del lavoro è dato dal suo essere deputato al soddisfacimento di bisogni essenziali, alla riproduzione della vita in sé, e, quindi, legato alla nostra esistenza corporea e terrestre. Sebbene Arendt non si soffermi sulla questione, possiamo dire – sulle orme di Joshua Reno – che esso dà luogo a un tipo specifico di scarto: a rifiuti compostabili in seguito alla loro degradazione (nel caso degli scarti del consumo di cibo animale o vegetale, ecc.) o alla loro metabolizzazione (nella forma di urina, escrementi, muco, anidride carbonica prodotta dalla respirazione, ecc.). In ogni caso, nella forma di *compost* questi scarti ritornano nel ciclo naturale della vita organica e si trasformano senza alterare l’equilibrio vitale della terra<sup>130</sup>. Sotto questo profilo i rifiuti umani possono non differire dagli scarti prodotti dal rimanente mondo animale<sup>131</sup>. Arendt specifica:

---

<sup>129</sup> *Ibidem*.

<sup>130</sup> J. Reno, “What is Waste”, cit.

<sup>131</sup> Nel momento in cui l’essere umano si inserisce all’interno di un contesto ad alta densità urbana e il suo stile di vita è legato ad una realtà industriale che introduce e mette in circolo, per esempio mediante il ricorso a farmaci e droghe, sostanze chimiche che attraverso i rifiuti escrementizi e le urine si disperdono nelle acque e nell’ambiente, anche l’impatto di questi scarti ecologici – come li definisce Reno – può essere negativo. Si veda, per esempio: A. H. A. Khan, R. Barros, “Pharmaceuticals in Water: Risks to Aquatic Life and Remediation Strategies”, *Hydrobiology*, 2023, 2, 2, pp. 395-409 e L. Rosati, I. Caputo, L. Lionetti, M. Karoline Fontes, C. Dias Seabra Pereira e A. Capaldo, “Side Effects of Human Drug Use: An Overview of the Consequences of Eels’ Exposure to Cocaine”, *Fishes*, 2023, 8, 3, p. 166.

Le cose tangibili meno durevoli sono quelle richieste dal processo vitale stesso. [...] Dopo una breve sosta nel mondo, ritornano nel processo naturale che le ha prodotte sia mediante l'assorbimento nel processo vitale della vita animale sia perché deperiscono [...] <sup>132</sup>.

Le circostanze terrestri della vita umana, con i vincoli che impongono, non possono mai essere dimenticate. Arendt insiste su questo punto fin dal Prologo di *The Human Condition*, laddove guarda con preoccupazione alla tentazione dell'uomo moderno di fuga dalla Terra <sup>133</sup>, prima di tutto attraverso la conquista dello spazio – del 1957 era stato il lancio dello Sputnik. Nell'antichità si è cercato di rimuovere dalla vita umana la dimensione della necessità relegando nella sfera privata il lavoro necessario alla soddisfazione dei bisogni umani fondamentali e affidandolo ad una classe di servi e di schiavi, mantenuti in condizioni di totale assenza di libertà dalla violenza. Sotto questo profilo, Arendt non mostra alcuna nostalgia per la Grecia antica <sup>134</sup>. Il problema, per lei, è semmai dato dal fatto che l'emancipazione delle donne e della classe lavoratrice, avvenuta nella modernità – e sulla quale esprime parole inequivocabilmente positive <sup>135</sup> –, ha avuto il limite di non “dare

<sup>132</sup> H. Arendt, *Vita activa*, cit., pp. 68-69.

<sup>133</sup> Una tentazione di fuga dalla terra che spinge oggi, di fronte alla prospettiva di un esaurimento delle risorse del Pianeta Terra, a coltivare l'idea dell'esportazione su Marte del nostro sistema produttivo e riproduttivo attraverso la terraformazione. Per una visione critica di questa prospettiva di “governo interstellare bioingneristico” in una prospettiva femminista, v. A. Balzano, *Eva virale. La vita oltre i confini di genere, specie e nazione*, Meltemi, Milano 2024, pp. 11-14.

<sup>134</sup> L'aver attribuito ad Arendt una posizione nostalgica verso l'antica polis greca è all'origine di molte interpretazioni erranee del testo arendtiano. Nel capitolo V di *Vita activa*, dedicato all'azione, Arendt prende in considerazione quella che chiama “La soluzione dei greci” per metterne in luce i limiti. Si veda su questa questione, R. T. Tsao, “Athens: Rereading the Human Condition”, *Political theory*, 2002, 30, 1, pp. 97-123.

<sup>135</sup> Si veda anche H. Arendt, *Tra passato e futuro*, Garzanti, Milano 1991, p. 245, dove scrive che “Il processo di emancipazione [...] era stato

luogo all'eguaglianza di questa attività [ovvero, quella dell'*animal laborans*] con le altre della vita activa, ma al suo quasi indiscusso predominio", attraverso l'affermazione della società dei consumi<sup>136</sup>. Questa circostanza ha trasformato "l'intera economia" in "un'economia dello spreco, in cui le cose devono essere divorate ed eliminate con la stessa velocità con cui sono state prodotte, ammesso che il processo stesso non giunga a una fine improvvisa e catastrofica"<sup>137</sup>.

Il primo effetto derivante dall'avvento della società dei consumi di massa è il venir meno della qualità della durata propria degli oggetti costruiti attraverso l'attività progettuale della fabbricazione – ricordiamo che la durata è uno dei modi in cui si manifesta la libertà dell'opera dalla necessità. Una tazza in ceramica o – per riprendere l'esempio su cui a più riprese Arendt ritorna – "un tavolo" possono essere usati un'infinità di volte. L'esistenza di un tavolo può superare quella dell'artigiano che l'ha realizzato, della persona che per prima l'ha usato e può estendersi anche oltre, in un futuro indefinito, per più generazioni. L'opera crea cose che, in virtù del loro essere durevoli, riescono a conferire il carattere della permanenza alla vita umana sulla terra, a creare il mondo, un mondo che si sorregge sulla base di un più o meno complesso sistema infrastrutturale.

---

un'autentica liberazione per i lavoratori e le donne (in quanto costoro, oltre ad essere lavoratori e donne, erano "persone", titolari dunque del diritto a uno spazio pubblico, implicante il diritto a vedere ed essere visti, a parlare e ad essere ascoltati in quello specifico ambito) [...]". Questo giudizio, del resto, è concorde con la valutazione positiva che Arendt esprime a proposito della lotta politica e rivoluzionaria del movimento operaio in *The Human Condition*, dove contrappone la sua azione a quella del movimento sindacale (v. H. Arendt, *Vita activa*, cit., pp. 156-161). Una contrapposizione che mette in luce come il secondo si allontani dall'idea arendtiana di politica in quanto centrato su rivendicazioni strumentali, legate a interessi particolaristici, mentre il primo ha a lungo lottato per una politicizzazione delle ingiustizie sociali capace di arrivare ad una trasformazione generale della società.

<sup>136</sup> H. Arendt, *Vita activa*, cit., p. 90.

<sup>137</sup> Ivi, p. 95.

Visti come parte del mondo, i prodotti dell'operare – e non i prodotti del lavoro – garantiscono la permanenza e la durevolezza senza le quali un mondo non sarebbe possibile<sup>138</sup>.

La distinzione tra *labor* e *work* non ha, tuttavia, come principale obiettivo la svalutazione o sottovalutazione del lavoro<sup>139</sup> – come spesso viene affermato soprattutto in relazione al possibile dialogo tra il pensiero arendtiano e la riflessione sull'etica della cura o della riproduzione sociale. A ulteriore riprova di ciò si può, infatti, osservare che il lavoro viene a più riprese evocato come attività essenziale. Arendt lo descrive come una “lotta faticosa”, che comporta “il compimento monotono di faccende ripetute quotidianamente”, ma indispensabili ai fini dell'allontanamento delle minacce alla durevolezza del mondo rappresentate dai processi di deperimento e sviluppo naturali:

Nelle vecchie leggende e nei miti [questa lotta] ha sempre assunto la grandezza di lotte eroiche contro avversità soverchianti, come nelle storie di Ercole, in cui una delle dodici eroiche “fatiche” è pulire le stalle di Augia. [...]. Tuttavia, la lotta quotidiana in cui il corpo umano è impegnato a tenere pulito il mondo e impedire la sua decadenza sopporta poco il paragone con gesta eroiche; la pazienza che richiede per riparare di nuovo ogni giorno il guasto di ieri non è coraggio, e ciò che rende penoso lo sforzo non è un pericolo ma la sua inflessibile ripetizione. Le “fatiche” di Ercole hanno in comune con tutte le grandi gesta il fatto di essere uniche; ma sfortunatamente è solo la mitologica stalla di Augia che rimarrà pulita una volta compiuto lo sforzo e finita l'impresa.<sup>140</sup>

---

<sup>138</sup> Ivi, p. 67.

<sup>139</sup> Su questo punto, che si allontana dalle interpretazioni più diffuse di Arendt, vedi anche K. Whiteside, “Hannah Arendt and Ecological Politics”, cit., p. 353 e A. Gündoğdu, *Rightlessness in an Age of Rights. Hannah Arendt and the Contemporary Struggles of Migrants*, cit., pp. 129-139.

<sup>140</sup> H. Arendt, *Vita activa*, cit., pp. 71-72.

Il lavoro non è un'attività di cui l'essere umano può pensare di liberarsi: per quanto sia la più umile delle attività svolte dall'uomo e quella che ne fa un *animal laborans*, è una parte non solo costitutiva, ma anche positiva della vita. La sua eliminazione, infatti, priverebbe la vita biologica umana dei suoi stessi piaceri naturali e dell'equilibrio psichico che deriva dalla connessione con la nostra dimensione terrena: “[...] la perfetta eliminazione della pena e dello sforzo del lavoro non solo spoglierebbe la vita biologica dei suoi piaceri più naturali, ma priverebbe la vita specificamente umana della sua stessa vivacità e vitalità”<sup>141</sup>. “Per i mortali, – scrive Arendt – la “facile vita degli dei” sarebbe una vita senza vitalità”<sup>142</sup>. Delegando il lavoro agli schiavi, gli antichi si sono condannati a vivere una “vita vicaria”, a “vedere e sentire attraverso i loro schiavi”<sup>143</sup>.

Attraverso la tecnica, la creazione di strumenti, di opere artistiche e architettoniche che diano stabilità al mondo, l'essere umano non dovrebbe mirare ad eliminare la sofferenza e la fatica del lavoro, ma a renderla sopportabile e meno gravosa, a darle un significato. Questo è particolarmente vero per quello che viene oggi definito come lavoro di cura. Arendt pensa che il ricorso alla tecnologia, a robot, non potrebbe mai arrivare a sostituire il lavoro di assistenza umano:

[...] i servizi di un domestico – leggiamo in *The Human Condition* – non possono mai essere pienamente sostituiti da un centinaio di aggeggi in cucina e da qualche robot in cantina [...] il processo della vita è un'attività senza fine, e il solo “strumento” eguale a esso dovrebbe essere un *perpetuum mobile*, cioè l'*instrumentum vocale* che è vivo e “attivo” come l'organismo vivente che serve<sup>144</sup>.

---

<sup>141</sup> Ivi, p. 140.

<sup>142</sup> *Ibidem*.

<sup>143</sup> Ivi, p. 85.

<sup>144</sup> Ivi, pp. 86-88. Arendt ricorda che gli antichi chiamavano lo schiavo “*instrumentum vocale*”, ivi, p. 85.

Posta fine alla violenza e all'ingiustizia della schiavitù antica, l'unica soluzione possibile per porre rimedio alla gravosità del lavoro di cura sembra essere il ricorso alla "divisione del lavoro"; quindi, potremmo dire, alla redistribuzione dell'onere derivante dalle necessità della vita, una redistribuzione che dia ad ogni persona la possibilità di trovare risposta ai propri quotidiani bisogni fondamentali rispondenti ai ritmi vitali (mangiare, dormire, vestirsi, ecc.) e necessari per l'equilibrio fisico e psichico della persona<sup>145</sup>. La divisione del lavoro – scrive Arendt – può avvenire solo nel "quadro dell'organizzazione politica"<sup>146</sup>. Cosa esattamente questo significhi Arendt non lo specifica. Sembra evidente, tuttavia, che la divisione del lavoro non possa contare né su una presunta vocazione alla cura delle donne o dei lavoratori appartenenti alle classi più umili, né possa essere affidata al mercato: se risponde al principio dell'organizzazione politica, richiede una decisione politica.

Venendo alla questione degli scarti della fabbricazione, un tratto distintivo e importante dell'opera, su cui Arendt si sofferma – è il suo sottrarre "materia alla natura senza restituirgliela, come avviene nel rapido corso del metabolismo naturale del corpo vivente"<sup>147</sup>. L'opera, sotto questo profilo, è capace di produrre quella che, con un lessico che non è arendtiano, potremmo definire una "frattura metabolica"<sup>148</sup> che può arrivare a mettere a rischio le condizioni di riproduzione della vita sulla terra. Alla base dell'opera c'è, infatti, secondo Arendt, un ele-

---

<sup>145</sup> Gündoğdu sostiene che la nozione arendtiana di "lavoro" potrebbe essere usata come strumento critico per rendere visibili alcune delle forme in cui viene esercitata la violenza nelle società contemporanee; per esempio, nei confronti dei rifugiati che vivono nei campi, dove ogni normale ritmo di vita quotidiana è seriamente alterato. Cfr. A. Gündoğdu, *Rightlessness in an Age of Rights*, cit., p. 141.

<sup>146</sup> Ivi. p. 87.

<sup>147</sup> Ivi, p. 71.

<sup>148</sup> Sul concetto di "frattura metabolica", attribuito a Marx, si veda: A. Cocuzza e G. Sottile, a cura di, *Frattura metabolica e Antropocene. Saggi sulla distruzione capitalistica della natura*, Smasher, 2023.

mento di violenza: la creazione di un tavolo necessita il taglio di alberi e l'assoggettamento della materia lignea al progetto del falegname. La logica utilitaristica sottesa alla creazione di strumenti e oggetti d'uso – cui si sottraggono solo le opere d'arte – non è capace di per sé di porre limiti a questa violenza nei confronti della natura, le cui risorse vengono considerate pienamente disponibili ad essere dominate e asservite alla progettualità umana.

Lo scarto del lavoro per la produzione di utensili è legato tanto alla fase della produzione che a quella del consumo. Il taglialegna può arrivare a lasciare dietro di sé un bosco ferito, o ridimensionato drasticamente nelle sue dimensioni e danneggiato come ecosistema vitale; il falegname produce segatura e resti di legno in eccesso; la commercializzazione del legno e del tavolo produce ulteriori scarti, legati al trasporto, all'imballaggio, ecc. Nel momento del consumo, l'oggetto può arrivare a perdere la sua utilità effettiva o la sua utilità percepita: quando la tazza si rompe cessa la sua funzione di contenitore di liquidi e viene dismessa; può venire scartata, però, anche quando l'acquisto di tazze nuove alla moda rende quella tazza vecchia meno utile, se non addirittura la fa percepire come ormai superflua.

Ad Arendt sta a cuore far riflettere il lettore sul mutamento che la creazione di scarti derivanti dalla fabbricazione subisce nel momento in cui l'avvento della società della produzione e dei consumi di massa trasforma la società in una società di lavoratori e consumatori, quando la fabbricazione non è più destinata a produrre oggetti durevoli, ma oggetti che devono essere consumati il più velocemente possibile, che sono soggetti all'obsolescenza programmata, alle leggi della moda e alla filosofia dell'usa e getta.

A stravolgere l'equilibrio tra lavoro e opera nella modernità è l'idea della crescita economica come processo naturale "che procede automaticamente in accordo con la vita stessa

e fuori dalla portata delle decisioni della volontà o degli scopi a cui l'uomo attribuisce significato” – prerogativa che, per Arendt, tra tutte le attività umane, è propria solo del lavoro<sup>149</sup>. La concettualizzazione del processo economico in termini di processo naturale è carica di implicazioni negative: distruzione delle condizioni di stabilità del mondo, crescente violenza nei confronti dell'ambiente naturale – come mostra, per Arendt, in particolare, l'invenzione dell'atomica –, esaurimento delle sue risorse e, non ultimo, perdita di senso, per effetto della rinuncia all'esercizio della volontà e della decisione politica<sup>150</sup>.

## 2.2. Ristabilire l'equilibrio: il ruolo dell'azione

Nel capitolo di *The Human Condition* dedicato all'azione, Arendt si sofferma sul rapporto tra le tre diverse attività che caratterizzano la *vita activa*, sull'equilibrio che deve sussistere tra le condizioni di vita che legano l'umanità alla terra, e a tutti gli altri organismi viventi, e le condizioni di vita artificiali che costituiscono il mondo. Scrive:

Abbiamo visto che l'*animal laborans* poteva essere redento dalla sua situazione critica di imprigionamento nel ciclo sempre ricorrente del processo vitale, dall'essere per sempre soggetto alla necessità del lavoro e del consumo, solo attraverso la mobilitazione di un'altra facoltà umana, la capacità di fare, fabbricare e produrre dell'*homo faber*, che come produttore non solo allevia la fatica e le pene del lavoro ma edifica anche un mondo durevole. La redenzione della vita, che si mantiene mediante il lavoro, è la conquista della realtà mondana, che a sua volta è mantenuta mediante la fabbricazione. Abbiamo visto inoltre che l'*homo faber* poteva essere

<sup>149</sup> H. Arendt, *Vita activa*, cit., p. 75.

<sup>150</sup> Sull'importanza della riflessione arendtiana in una prospettiva ecologico-politica, si veda tra gli altri: H. Whiteside, “Hannah Arendt and Ecological Politics”, *Environmental Ethics*, 16, 4, 1994, pp. 339-358 e A.-E. Hyvönen, “Labor as Action: The Human Condition in the Anthropocene”, *Research in Phenomenology*, 50, 2, 2020, pp. 240-260.

redento dalla sua mancanza di significati (la “svalutazione di tutti i valori” e l’impossibilità di trovare criteri validi in un mondo determinato dalla categoria dei mezzi e dei fini) solo attraverso le facoltà connesse dell’azione e del discorso, che producono storie significative con la stessa naturalezza con cui la fabbricazione produce oggetti d’uso.<sup>151</sup>

L’azione, il momento della creazione di significato, è cruciale per ristabilire l’equilibrio tra le diverse sfere dell’attività umana, perché essa corrisponde al momento in cui si riconosce tutto ciò che non rientra nella dimensione della necessità – alla quale si deve obbligatoriamente trovare risposta perché la vita stessa possa riprodursi –, che è oggetto di decisione e di scelta, e che quindi deve essere investito dalla decisione politica, perché potrebbe essere sempre svolto diversamente.

L’imperativo della crescita economica, l’accumulazione indefinita della ricchezza e del profitto, l’avvento di una società dello spreco e dell’obsolescenza programmata non hanno nulla di ineluttabile, non rispondono a processi naturali. Di essi, quindi, gli uomini devono assumersi la responsabilità politica. Come suggerisce fin dal Prologo di *The Human Condition* non possono essere economisti, scienziati o tecnici a risolvere le contraddizioni create dalle forze distruttive che la modernità ha messo in moto. Arendt vede incarnate queste forze distruttive, in particolare, dalle armi atomiche, ma anche – come abbiamo visto – dall’economia dello spreco, dalla moltiplicazione infinita della quantità di rifiuti quale inevitabile risvolto della produzione di merci destinate non a durare nel tempo il più a lungo possibile, ma all’obsolescenza.

Come ricordavo all’inizio, l’opera di Arendt viene pubblicata nel decennio in cui comincia ad affermarsi lo stile della c.d. “throw-away life”. Uno stile di vita che poggia sul consumo di oggetti prodotti grazie all’uso commerciale della plastica, esploso dopo la seconda Guerra mondiale. Questo nuovo

---

<sup>151</sup> H. Arendt, *Vita activa*, cit., pp. 253-254.

materiale, a differenza del legno del tavolo o della sedia, citati in *The Human Condition*, una volta esaurita la sua utilità, non è facilmente degradabile se non in tempi che possono aggirarsi intorno al migliaio di anni. La plastica, inoltre, può contenere sostanze, i c.d. *forever chemicals*, che non esistono in natura e sono in grado di contaminare ogni forma di vita. Tali caratteristiche mutano radicalmente la questione dei rifiuti.

La plastica è uno dei materiali che più sollecita la riflessione sul potere degli oggetti e della materia: la plastica ha proprietà, quali la leggerezza, la malleabilità, la convenienza, che hanno favorito la sua adozione per la produzione di merci usa e getta, dai sacchetti, ai piatti, ai bicchieri, ecc. Bernadette Bensaude-Vincent – sul cui lavoro torneremo più avanti – parla in proposito di un “potere normativo” della plastica che trasforma l'utilizzatore di oggetti in consumatore di merci usa e getta, stimolando quindi comportamenti consumistici e dissipativi, che orientano anche ad una specifica esperienza del tempo vissuto, tutta incentrata sul momento presente, su un presente sconnesso da qualsiasi collegamento con il passato e con il futuro<sup>152</sup>.

Arendt non riesce ancora a cogliere le implicazioni derivanti dalla scoperta di questo materiale rivoluzionario, dalle molteplici positive qualità, ma dagli altrettanto incredibili possibili effetti negativi, soprattutto se applicato ad un consumo di massa nel packaging a livello globale – come è avvenuto nei decenni successivi alla pubblicazione di *The Human Condition*. Alla luce delle sue categorie proprio la plastica, tuttavia, incarna il paradosso in cui incorre un'economia fondata sulla rimozione della consapevolezza delle diverse caratteristiche del lavoro e dell'opera, delle qualità specifiche delle cose che da

---

<sup>152</sup> B. Bensaude-Vincent, “Of Times and Things. Technology and Durability”, in S. Loeve, X. Guchet, B. Bensaude-Vincent, a c. di, *French Philosophy of Technology. Classical Readings and Contemporary Approaches*, Springer, 2018, pp.279-298.

quest'ultima attività derivano e del fatto che la fabbricazione è un'attività umana che deve essere sottratta alla mera logica utilitaristica proprio per la natura degli oggetti che da essa derivano<sup>153</sup>.

La plastica, un materiale all'apparenza democratico, perché i suoi costi, anche in questo caso almeno all'apparenza, irrisori ne favoriscono il consumo da parte di tutti, può essere trattata come un oggetto prodotto dal lavoro, invece che dall'opera, – come osserva Talia Fell – solo a prezzo di una pericolosa rimozione. La rimozione su cui l'uso di plastica si regge, o meglio si è retto fino ad oggi, è legata a tutto ciò che riguarda l'origine di questo materiale, i suoi processi produttivi, così come la sua destinazione una volta “consumata”, gli equilibri geopolitici su cui la sua produzione si regge, il ruolo della chimica nell'economia industriale contemporanea<sup>154</sup>. Questa rimozione nasconde anche una triste ironia: la narrazione della plastica come un materiale effimero, di cui ci si può disfare velocemente, che si può rapidamente gettare via dopo l'uso, deve infatti fare i conti con i tempi lunghi che ne caratterizzano la vita. I combustibili fossili da cui la plastica è per lo più prodotta infatti sono il risultato della degradazione spontanea di materiale organico sedimentato nelle rocce 3,4 milioni di anni fa. I rifiuti in plastica, d'altra parte, sono capaci di rimanere nell'ambiente anche migliaia di anni nella forma di microplastiche. Come scrive Bernadette Bensaude-Vincent:

Qui sta l'ironia dell'Età della plastica. Il culto dell'impermanenza e del cambiamento che l'ha contraddistinta poggia su una deliberata cecità sulla condizione materiale degli oggetti di plastica. Questi oggetti attraenti, apparentemente liberi dai vincoli della materialità, della gravitazione e della durata, sono destinati a durare. La loro esistenza effimera è

---

<sup>153</sup> Coglie bene questi aspetti l'interessante articolo di T. Fell, “Hannah Arendt and Rubbish: The Objets that Belong Nowhere in The Human Condition”, cit.

<sup>154</sup> Ivi.

solo la punta di un iceberg di memoria. È lo strato superiore di molti strati di plancton sepolti nei fondali marini o nelle rocce per milioni di anni ed è solo una piccola frazione dei complessi processi biochimici e metabolici che costituiscono il ciclo del carbonio. La breve esistenza degli artefatti di plastica come merci non è altro che un istante astratto dalla lunga durata dei processi materiali sulla Terra<sup>155</sup>.

L'introduzione di merci usa e getta e di *packaging* in plastica e la natura inedita, in quantità e qualità, degli scarti che essi producono evidenziano un limite del paragone che la Arendt propone tra società dei consumi di massa e trionfo dell'*animal laborans*<sup>156</sup>. Se Arendt lamenta il fatto che ogni attività appare ora orientata alla vita e alla riproduzione della vita, che si lavora per guadagnare e si guadagna per vivere, dimenticando le altre più importanti attività umane, il problema posto da scarti quali la plastica è che esso mostra in modo radicale la scissione e il conflitto tra processi volti all'accumulazione del capitale e del profitto e processi finalizzati alla riproduzione della vita. Lo spreco prodotto dalla spinta a una produzione e a un consumo illimitato, sollecitato dalla stimolazione di "appetiti [...] sempre più raffinati"<sup>157</sup>, non confinati a bisogni necessari, produce rifiuti che rompono l'equilibrio con le capacità metaboliche del sistema ecologico e mettono in pericolo la stessa riproduzione della vita in maniera persino più radicale di quanto Arendt immaginasse. Non di rado questo avviene persino quando si tratta di rifiuti organici – si pensi agli scarti escrementizi prodotti dagli allevamenti industriali di suini o altri animali, come già ricordato sopra, anche soltanto ai rifiuti organici umani.

---

<sup>155</sup> B. Bensaude-Vincent, "Of Times and Things. Technology and Durability", cit.

<sup>156</sup> Su questo punto, si veda: T. Fell, Hannah Arendt and Rubbish, cit. e K. H. Whiteside, "Hannah Arendt and Ecological Politics", *Environmental Ethics*, 16, 4, 1994, p. 351.

<sup>157</sup> H. Arendt, *Vita activa*, cit., p. 152.

La cecità del comportamento del consumatore ordinario – su cui ritornerò in seguito –, che impedisce l'esercizio del giudizio e del pensiero critico, è avallata da un sistema, o, forse meglio dovremmo dire, da un'ideologia costruita sulla rimozione di qualsiasi forma di interrogazione delle modalità di funzionamento delle infrastrutture che sostengono l'economia, la produzione, i consumi e la gestione degli scarti. Un'interrogazione su questi aspetti, infatti, viene per lo più oggi sollevata solo quando si è di fronte a situazioni di emergenza o a disastri: solo in quei momenti sembra squarciarsi il velo dell'ideologia che sostiene la violenza implicita nelle istituzioni del mercato capitalista<sup>158</sup>.

L'azione è la strada per rispondere a queste crisi nell'equilibrio tra le condizioni terrestri della vita umana e le circostanze date dalla creazione di un mondo volto a dare stabilità e durata alle attività umane. La risposta sul piano individuale è inevitabilmente insufficiente rispetto alle trasformazioni prodotte dall'economia incentrata sul consumo industriale di massa. Per provarne i motivi basta pensare a come queste forme di consumo si insinuano nelle pratiche quotidiane più ordinarie e necessarie – dall'alimentazione all'igiene personale, ecc. –, che sono parte integrante della nostra vita di relazione. Più la loro penetrazione è profonda e diffusa più difficile, complesso e costoso diventa per le singole persone mettere in atto comportamenti volti a resistervi<sup>159</sup>. Si prenda in considerazione il consumo di cibi processati, spesso vero e proprio *trashfo-*

---

<sup>158</sup> Sull'importanza dell'ideologia nel sostenere le dinamiche di espansione del sistema capitalista e la violenza dello stato coloniale, si veda il secondo volume di H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, Einaudi, Torino 2009. Sul rapporto tra ideologia e perdita di mondo si vedano le conclusioni di questa stessa opera.

<sup>159</sup> Per un'argomentazione molto efficace sui limiti di politiche che contano sugli sforzi e la responsabilizzazione del consumatore a partire dal ruolo delle pratiche, cfr. N. Gregson, *Waste of the World. Consumption, Economies, and the Making of the Global Waste Problem*, Bristol University Press, Bristol 2023.

*od* a basso costo, prodotto da un'industria alimentare orientata alla crescita e al profitto e messo in commercio grazie a un packaging che prevede un ampio ricorso a carta e plastica. La comparsa sul mercato di queste risorse alimentari precotte e pronte all'uso ha offerto una risposta importante alla parte della popolazione più povera e disagiata. Di fatto ciò ha reso oggi pressoché impraticabile a livello individuale modificare comportamenti alimentari che sono sostenuti e prodotti dal sistema economico e dall'assenza di scelte politiche che possano lasciare spazio a concrete alternative<sup>160</sup>. Come sosterrò ancora nel prosieguo del lavoro, qualsiasi discorso volto alla responsabilizzazione individuale si scontra con questi limiti e, al tempo stesso, risulta funzionale a nascondere una distribuzione della responsabilità che è decisamente spostata su alcuni attori economici e sulle modalità di funzionamento dell'attuale sistema economico, piuttosto che sull'individuo e su un generico *Anthropos*.

Se l'azione, ovvero l'intervento politico e la deliberazione collettiva è necessariamente l'unica soluzione possibile, l'avvento della società dello spreco e del consumo di massa rappresenta, tuttavia, un pericolo anche sotto questo profilo: l'azione e il discorso infatti hanno bisogno dello spazio pubblico, di uno spazio pubblico la cui architettura sostenga le persone così che non implodano in una massa amorfa; ha bisogno di un tra, di un *in-between*, che è come il tavolo di una seduta spiritica che separa le persone evitando che si cadano addosso. Un tavolo diventato oggetto di consumo, che – come scrive Arendt – viene “consumato rapidamente quanto un vestito e un vestito quanto del cibo” –, che ha perso la qualità di durare, non offre più un'infrastruttura in grado di sostenere l'azione e il discorso politico di una pluralità di esseri umani, mettendo in pericolo la possibilità stessa di ricorrere alle risorse di senso che sole possono essere offerte dall'azione.

---

<sup>160</sup> Su questo si veda anche: T. Fell, “Hannah Arendt and Rubbish”, cit.

### 2.3. Per una politica della cura delle cose

Bonnie Honig ha riconosciuto l'importante spazio che le cose hanno nella riflessione arendtiana<sup>161</sup>. Richiamandosi a Winnicott, Honig ricorda il peso che gli oggetti hanno nel costringere l'essere umano ad abbandonare la "fantasia infantile dell'onnipotenza", a fare i conti con i limiti di una visione passiva della materia. La resistenza dell'oggetto alle fantasie distruttive del fanciullo contribuisce allo sviluppo della sua capacità di accettare l'ambivalenza e di acquisire – quella che Winnicott descrive come una capacità di preoccupazione e sollecitudine verso un mondo che è distinto da sé.

In *Public Things: Democracy in Despair*, tuttavia, la sua riflessione riprende Arendt soprattutto per soffermarsi sull'importanza delle "cose pubbliche", sul ruolo che la presenza di biblioteche, piazze, scuole pubbliche, ecc., rivestono nella vita democratica. In questo modo, quello che rischia di venire trascurato è la rilevanza che, secondo Arendt, – come ho cercato di argomentare qui – ha per la vita democratica lasciare aperta la questione di quali cose meritino di essere investite da un'attenzione e cura pubblica, in considerazione della loro capacità di condizionare la vita e le scelte umane, di avere effetti durevoli su di esse.

Il confine tra le cose che possono essere definite pubbliche e quelle che possono essere considerate private, quando si tratta delle cose fabbricate dall'uomo, non può essere stabilito a priori, ma deve essere esso stesso oggetto di discussione pubblica. Questo perché, se interpreto correttamente Arendt, per tutto ciò che riguarda il mondo, la sua costruzione e il suo significato è sempre possibile fare diversamente, e per questo è sempre necessario pensare a cosa stiamo facendo. Come scrive Ari-Elmeri Hyvonen, per Arendt: "Quando abbiamo cura gli

---

<sup>161</sup> B. Honig, *Public Things: Democracy in Disrepair*, Fordham University Press, New York 2017.

uni degli altri e delle cose del mondo, dobbiamo pensare”<sup>162</sup>. La mancanza di pensiero, la volontà di ignorare, di non vedere e non ascoltare, la disattenzione verso le cose del mondo e le prospettive degli altri, producono incuria o – come direbbe Arendt “la banalità del male”<sup>163</sup>.

Arendt mette molto bene in luce come questa incuria sia stata favorita nella modernità da un’ideologia della crescita che, con il suo ottimismo tecno-soluzionista, ha distolto la nostra attenzione dal fatto che questioni come l’introduzione di nuove tecnologie e nuovi artefatti non può essere lasciata esclusivamente alla scienza e al mercato, ma deve essere una materia di preoccupazione e cura politica. Arendt è consapevole che questo discorso vale tanto più di fronte alla portata distruttiva di innovazioni quali l’atomica. Oggi dovremmo aggiungere la plastica, e altre sostanze come i c.d. *forever chemicals*, che ci costringono ad immaginare una agency diffusa o distribuita tra attori umani e non umani – un concetto di “agentività distributiva” che giustamente Jane Bennett, nel suo *Materia Vibrante*, riconosce come colto già dalla filosofia politica di Arendt<sup>164</sup>.

La consapevolezza del carattere distributivo dell’azione fa parte del ridimensionamento che in Arendt assume il soggetto moderno rispetto alla sua presunta sovranità. Questo ridimensionamento è legato alla pluralità umana, ma – come la riflessione sui limiti dell’*homo faber* mostra – anche alla prospettiva di un essere umano che crede di poter intrattenere un rapporto di dominio con la natura – dimenticando di esserne parte,

<sup>162</sup> A.-E. Hyvonen, “Introduction, Special Section: Hannah Arendt and the Question of Care”, cit, p. 26.

<sup>163</sup> Alla Arendt di *Eichmann in Jerusalem* (1963), e al suo monito sui danni prodotti dall’incapacità di pensare quale radice della “banalità del male”, si richiama oggi anche Haraway. Di fronte alla criticità della nostra epoca, per evitare il disastro, Haraway fa suo il pensiero arendtiano trasformandolo in un imperativo: “[...] pensare, pensare, dobbiamo; dobbiamo pensare!” (D. Haraway, *Chthulucene*, cit., p. 58).

<sup>164</sup> J. Bennett, *Materia vivente. Un’ecologia politica delle cose*, tr. it. di A. Balzano, Timeo, Palermo 2023.

di non poter recidere completamente il proprio legame con la vita biologica – e che, al tempo stesso, si relaziona agli oggetti tecnici come se, una volta creati, questi non fossero capaci di avere dei tempi di vita diversi dai loro tempi di utilizzazione<sup>165</sup>.

Nel prosieguo di questo lavoro, andando anche oltre Arendt, continuerò a soffermarmi sui meccanismi di distrazione che hanno contribuito a dare al problema degli scarti le attuali dimensioni, tanto da fare dell'antropocene un *Wasteocene*, per poi tornare sulla questione della cura e della democrazia delle cose. Prima, però, è necessario guardare in faccia almeno ad alcuni dei volti che ha assunto oggi l'epoca degli scarti.

---

<sup>165</sup> Su questo punto si veda: B. Bensaude-Vincent, “Slow versus fast : un faux débat”, *Natures Sciences Sociétés*, 22, 2014, pp 254-261. In questo articolo Bensaude-Vincent riconosce ad Arendt il merito di aver offerto un contributo importante alla riflessione sulla distanza tra il tempo di uso e il tempo di vita dell'oggetto, cfr. *ivi*, p. 259.

## IL WASTEocene

Il capitalismo è un'economia dei rifiuti e questi rifiuti devono scomparire dalla vista di coloro che hanno il diritto di godere della buona vita<sup>166</sup>.

Gabrielle Hecht<sup>167</sup> ha definito l'antropocene come la “apothecosis of waste”, Baptiste Monstaingon ha parlato di “spazzaturocene” (*Poubelloène*)<sup>168</sup> e Mario Armiero<sup>169</sup> di “Wasteocene”. Rileggendo il lavoro di Armiero, Jason Moore ha ipotizzato che il Wasteocene colga “una logica capitalistica essenziale”, e il limite decisivo del capitalismo. Un limite che sarebbe da rintracciare non nella sovrappopolazione o nella scarsità di risorse – come per molto tempo si è ipotizzato –, ma proprio nel processo dialettico che ha prodotto e produce un costante bisogno di zone sacrificali tossiche, caratterizzate da inquinamento e da vite umane ed extra-umane ridotte nella condizione di scarto e rifiuto<sup>170</sup>. Achille Mbembe usa l'espressione “Brutalismo” per “descrivere un'epoca posseduta dal pathos della demolizione e della produzione, su scala planetaria, di riserve di oscurità. E di rifiuti di ogni tipo, resti, tracce di una gigantesca demiurgia”<sup>171</sup>.

---

<sup>166</sup> F. Vergès, *Femminismo decoloniale*, ombre corte, Verona 2020, p. 107.

<sup>167</sup> G. Hecht, “Interscalar Vehicles for an African Anthropocene: On Waste, Temporality and Violence”, *Cultural Anthropology*, 33, 1, 2018, pp. 109-141; in particolare, p. 111.

<sup>168</sup> B. Monstaingon, *Homo Detritus: Critica della società dei rifiuti*, cit.

<sup>169</sup> M. Armiero, *L'era degli scarti. Cronache dal Wasteocene, la discarica globale*, Einaudi, Torino 2021.

<sup>170</sup> J. Moore, “Waste and the Limits of Capital: How Capitalism Lays Waste to the Web of Life, and Why It Can't Stop”, *Emancipations: A Journal of Critical Social Analysis*, 2, 1, 2023, article 4: <https://scholarsjunction.msstate.edu/emancipations/vol2/iss1/4/> (ultima consultazione: 20 novembre 2024).

<sup>171</sup> A. Mbembe, *Brutalismo*, Marietti, Bologna 2023, p. 21.

Già alla fine degli anni Novanta, un biologo marino, Maurice Fontaine, aveva utilizzato il neologismo “molysmocene” (dal greco *molusmos*, contaminazione, sporczia o macchia), per descrivere una nuova era geologica, caratterizzata dalla questione degli scarti e della loro gestione<sup>172</sup>.

Secondo i dati raccolti dalla Banca Mondiale, ogni anno si producono 2,01 miliardi di tonnellate solo di rifiuti solidi urbani; una cifra che è destinata a salire a 3,40 miliardi di tonnellate entro il 2050<sup>173</sup>. Nella sua corsa verso una crescita economica illimitata, la foga distruttiva dell'umanità si manifesta oggi nella dilagante produzione di rifiuti che necessariamente seguono, come un'ombra minacciosa, l'incremento dei consumi e l'aumento della produzione industriale di merci destinate al consumo usa e getta o all'obsolescenza. Un'obsolescenza oggi dettata dalla moda, dal rapido cambiamento delle tecnologie, dall'imperativo della continua innovazione, non di rado programmata intenzionalmente fin dal design del prodotto<sup>174</sup>, incentivata dalle politiche a protezione dei diritti di proprietà intellettuale, che consentono ai produttori di imporre limiti alla disponibilità di parti per la sostituzione e delle informa-

---

<sup>172</sup> M. Fontaine, *Rencontres insolites d'un biologiste autour du monde*, L'Harmattan, Paris 1999, pp. 36-37. Il termine viene ripreso nel dibattito contemporaneo, v., per esempio, Michael Hennessy Picard and Olivier Barsalou, *Exploring the Planetary Boundaries' Wasteland: international law and the advent of the Molysmocene*, in D. French e L. J. Kotze, a cura di, *Research Handbook on Law, Governance and Planetary Boundaries*, Elgaronline, 23 aprile 2021: <https://www.elgaronline.com/edcollchap/edcoll/9781789902730/9781789902730.00019.xml> (ultima consultazione: 20 novembre 2024).

<sup>173</sup> S. Kaza, L. C. Yao, B.-T. Perinaz, F. Van Woerden, *What a Waste 2.0: A Global Snapshot of Solid Waste Management to 2050*, Urban Development, Washington, DC: World Bank, 2018: <<https://openknowledge.worldbank.org/handle/10986/30317> License: CC BY 3.0> (ultima consultazione: 20 novembre 2024).

<sup>174</sup> S. Latouche, *Usa e getta. Le follie dell'obsolescenza programmata* (I ed. 2012), Bollati Boringhieri, Torino 2013.

zioni necessarie alla riparazione del prodotto<sup>175</sup>, e, persino, da politiche fiscali quali quelle che consentono l'ammortamento, ovvero la deducibilità fiscale, di beni strumentali alle aziende purché acquistati nuovi o in leasing, ecc.

I rifiuti con cui abbiamo a che fare non sono solo i rifiuti solidi urbani e fa parte del problema il fatto che non ne abbiamo un quadro completo, che dovrebbe non dimenticare i rifiuti estrattivi, i rifiuti militari, quelli digitali e quelli derivanti dall'infrastruttura logistica su cui si fonda oggi il sistema globale di produzione e scambio delle merci. Per questo, in questo capitolo, propongo una rapida occhiata sugli scarti che oggi sfuggono più facilmente alla nostra consapevolezza.

### 3.1. Gli scarti delle attività militari

Il complesso militare-industriale produce una grandissima parte dei rifiuti tossici, inquinanti e pericolosi presenti sulla terra e persino nell'orbita terrestre<sup>176</sup>, che mettono in pericolo la vita di molti territori e popolazioni. Non solo le guerre, ma anche la costante preparazione degli stati in vista di possibili futuri scenari bellici comportano sprechi di ingenti quantità di risorse naturali e lasciano tracce spesso difficilmente cancellabili, se non perenni<sup>177</sup>. Basta soltanto accennare a una delle pagine di questa storia: quella dei rifiuti derivanti dagli esperimenti delle armi nucleari.

Tra il 1946 e il 1958 gli Stati Uniti hanno esploso nelle Marshall Islands, in particolare sugli atolli Enewetak e Bikini, 67 armi termonucleari, con un potere esplosivo pari a 7.200 bombe atomiche della potenza di quella esplosa su Hiroshima.

---

<sup>175</sup> A. Perzanowski, *The Right to Repair. Reclaiming the Things we Own*, Cambridge University Press, Cambridge 2022.

<sup>176</sup> A. Gorman, *Space junk*, in M.-H. Picard, A. Brenchat-Aguilar, T. Carroll, J. Gilbert, N. Miller, *Wastuary: A bestiary of waste*, UCL Press, London 2023, pp. 133-137.

<sup>177</sup> J. O Reno, *Military Waste: The Unexpected Consequences of Permanent War Readiness*, University of California Press, 2019.

La maggior parte delle detonazioni è avvenuta nell'atmosfera. Tra il 1977 e il 1980, al fine di contenere gli scarti radioattivi della guerra fredda, gli Stati Uniti hanno costruito sull'isola Runit un deposito radioattivo, conosciuto come The Runit Dome. Il deterioramento di questa discarica nucleare e il pericolo di potenziali perdite radioattive sono una costante fonte di preoccupazione per le popolazioni rimaste sulle isole vicine, soprattutto in vista dell'innalzamento degli Oceani causato dal cambiamento climatico, che già oggi fa sentire i suoi effetti su questi territori<sup>178</sup>.

Una storia simile riguarda la Polinesia francese, territorio d'oltremare, teatro tra il 1966 e il 1996 di ben 193 test atomici realizzati sugli atolli di Mururoa e Fangataufa dalla Francia, che aveva iniziato la sperimentazioni delle proprie armi nucleari nel 1960 in Algeria. Le conseguenze di questi esperimenti sulla salute della popolazione, anche a livello intergenerazionale, sono emerse solo in tempi recenti, dopo decenni di menzogne da parte dello Stato francese<sup>179</sup>. Ne hanno dato conto il dossier Mururoa Files, pubblicato nel 2021<sup>180</sup>, e il film documentario *Les oubliés de l'atome*, realizzato da Suliane Favennec e uscito nel febbraio del 2023, un film costruito sulle testimonianze delle popolazioni che negli anni hanno iniziato a sviluppare malattie complesse quali leucemie, linfomi, e vari tipi di cancro (alla tiroide, ai polmoni, al seno e allo stomaco). Come documentato per le Marshall Islands, anche in questo

---

<sup>178</sup> M. Vaha, *The Pacific's Nuclear Legacy in the Context of the Climate Crisis*, APLN, Seul 2023: <https://cms.apln.network/wp-content/uploads/2023/03/Milla-Vaha-The-Pacifics-Nuclear-Legacy-in-the-Context-of-the-Climate-Crisis.pdf> (ultima consultazione: 20 novembre 2024).

<sup>179</sup> I documenti, per lungo tempo secretati, relativi agli esperimenti nucleari francesi in Polinesia sono stati ora resi accessibili anche online alla seguente pagina: <https://www.memoiredeshommes.sga.defense.gouv.fr/fr/article.php?larub=371> (ultima consultazione: 20 novembre 2024).

<sup>180</sup> Cfr. Mururoas Files: <https://mururoa-files.org/> (ultima consultazione: 20 novembre 2024).

caso, sono stati migliaia i militari di stanza nella zona all'epoca che hanno contratto il cancro.

Oggi sappiamo che tra il 1950 e il 1990 Stati Uniti, Francia e Regno Unito hanno detonato centinaia di bombe sulle isole del Pacifico, sapendo di sacrificare la salute delle popolazioni locali e la vita stessa di quei territori. Ancora in gran parte oscura rimane, invece, la storia delle conseguenze dei test nucleari condotti da altri paesi non democratici, quali la Cina, l'Unione sovietica e oggi la Russia. Tra il 1949 e il 1989, l'ex URSS ha esplosa, soltanto nel Poligono nucleare di Semipalatinsk, attuale Kazakistan, ben 459 bombe<sup>181</sup>. A inizio novembre 2023 Putin ha annullato l'adesione al Trattato sulla messa al bando degli esperimenti sulle armi nucleari, firmato nel 1996, e lanciato la sperimentazione del super missile nucleare russo Burevestnik a Novaya Zemlya, un avamposto militare attivo nell'arcipelago artico nell'estremo nord della Russia, che svolge oggi il ruolo che un tempo era svolto da Semipalatinsk. A inizio dicembre 2023 è circolata la notizia che la Cina starebbe costruendo un pozzo verticale per far ripartire il proprio programma di test nucleari e sperimentare una nuova generazione di armi nucleari a Lop Nur, un lago di sale nella regione autonoma uigura dello Xinjiang, dove circa 60 anni fa il Paese fece esplodere la sua prima bomba nucleare.

Questa pagina della storia delle armi nucleari continua a venire rimossa nella narrazione dominante per lasciare spazio piuttosto alla narrazione dell'avventura scientifica della fisica teorica e delle sue figure eroiche. Ne è un esempio il recente film dedicato alla figura di Robert Oppenheimer, accusato da una parte della critica di aver per l'ennesima volta cancellato dalla storia del nucleare americano il ruolo giocato dalla Na-

---

<sup>181</sup> L. Hennaouia e M. Nurzhan, "Dealing with a Nuclear Past: Revisiting the Cases of Algeria and Kazakhstan through a Decolonial Lens", *The International Spectator*, 58, 4, 2019, pp. 91-109.

zione Navajo<sup>182</sup>. Oltre a subire gli effetti delle sperimentazioni nucleari, tra il 1940 e il 1990 i Navajo hanno fornito agli Stati Uniti la manodopera che ha estratto l'uranio dalle miniere, un tempo funzionanti senza il rispetto di alcuno standard di sicurezza. Oggi quelle stesse miniere sono per lo più abbandonate, ma rimangono pericolose chi ha continuato a vivere nei loro dintorni, ignaro dei rischi derivanti dalla "violenza lenta" operata dalla contaminazione delle acque e dalla radioattività delle rocce di scarto. Il che ci conduce ad un'altra fotografia troppo spesso dimenticata dell'epoca degli scarti: quella relativa ai resti delle attività estrattive.

### 3.2. I residui delle attività estrattive

Comincio questo brevissimo excursus sull'eredità tossica delle attività estrattive dal Sudafrica e in particolare dalla città che, secondo Gabrielle Hecht, per il suo modello di "residual governance"<sup>183</sup>, prefigura il nostro possibile futuro planetario: Johannesburg. La capitale economica e la città più popolosa del Sudafrica, con più di 5 milioni di abitanti, è considerata oggi il luogo abitato più radioattivo al mondo. La radioattività è l'effetto dell'attività mineraria operata sui bassorilievi montuosi del Witwatersrand dal 1886 – quando la città fu fondata dopo la scoperta di importanti giacimenti auriferi. L'attività mineraria ha lasciato tracce probabilmente indelebili sul territorio: si calcola che siano più di seicento le miniere abbandonate e oltre duecento le discariche a cielo aperto dei detriti accumulati in più di 130 anni. Le enormi colline di sabbia e polveri sottili che s'innalzano intorno a Johannesburg, eredità delle attività estrattive, rappresentano più che una semplice minaccia per la

---

<sup>182</sup> Cfr. B. V. Nygren, "The Navajo Suffered From Nuclear Testing. 'Oppenheimer' Doesn't Tell Our Story", *Time*, 21 luglio 2023: <https://time.com/6296470/oppenheimer-navajo-uranium-mining-essay/>

<sup>183</sup> G. Hecht, *Residual Governance. How South Africa Foretells Planetary Futures*, Duke University Press, Durham, 2023.

vita, specialmente nelle periferie più povere, cresciute abusivamente nei pressi dei siti minerari abbandonati e degli impianti di smaltimento di rifiuti minerari non recintati e non protetti. Gli scarti derivanti dalla produzione d'oro nella Witwatersrand sono costituiti in una percentuale molto alta da uranio: si calcola che ogni tonnellata di oro siano estratti contemporaneamente dalle 10 alle 100 tonnellate di uranio. Solo nel 1950 le prime 10.000 tonnellate di uranio sudafricano furono estratte da cumuli di sterili d'oro. Fino a quel momento, l'uranio era stato considerato privo di valore e gettato via tra le polveri di scarto. Per comprendere la grandezza delle montagne di scarti prodotti dalle attività estrattive, basti pensare che per ottenere 5 grammi di oro è necessario rimuovere dal sottosuolo una tonnellata di roccia.

Le grandi dune di sabbia sottile, risultato dei processi di scarto della lavorazione mineraria, contengono, oltre all'uranio, tonnellate di piombo, cromo, arsenico e altri metalli pesanti che a contatto con gli agenti atmosferici si diffondono nell'aria, penetrano nei polmoni di esseri umani e animali, e inquinano il terreno, contaminando le falde acquifere, da cui la popolazione attinge l'acqua necessaria per l'uso quotidiano. Le falde acquifere, d'altra parte, non sono una minaccia solo a causa delle polveri sottili. L'acqua è una sfida importante per le attività minerarie: le miniere per funzionare hanno bisogno di grandi quantità di acqua, allo stesso tempo, tuttavia, poiché molte aree di lavoro minerario si trovano al di sotto della falda freatica, hanno bisogno di un costante pompaggio per la rimozione dell'acqua. Lo stato del drenaggio acido delle miniere in alcune aree minerarie del Witwatersrand ha raggiunto un punto critico, nonostante gli interventi a breve e lungo termine per porre rimedio al problema ambientale.

Una delle comunità più colpite dalla contaminazione di queste sostanze tossiche è Snake Park, sobborgo di Dobsonville, nel distretto di Soweto. La popolazione, prevalentemente

nera e in condizioni di estrema difficoltà economica, conosce bene gli effetti delle polveri provenienti dalle dune e dell'inquinamento delle fonti di approvvigionamento idrico sulla propria salute: irritazioni cutanee, difficoltà respiratorie e cancro ai polmoni sono i problemi più comuni tra gli abitanti della zona, ma non sono rari purtroppo neanche i casi di minori con gravi disabilità neurologiche.

Il caso di Johannesburg è solo uno dei molti esempi possibili dell'impatto enorme che l'industria mineraria ed estrattiva ha sull'ambiente e sulla vita, comportando una massiccia dislocazione dei materiali terrestri che sconvolge le topografie dei luoghi, creando paesaggi spettrali e ambienti tossici. Le grandi ricchezze che le multinazionali proprietarie delle miniere hanno ricavato nel corso dei decenni, sacrificando non solo la salute dei territori e delle popolazioni, ma anche quella della forza lavoro impiegata, d'altra parte, in Sudafrica come in altri paesi africani, altrettanto ricchi di risorse minerarie, come lo Zambia, la Nigeria e il Congo, hanno dato ben pochi benefici alle popolazioni locali. Paradossalmente spesso la presenza delle miniere, per la gente del posto, ha rappresentato una condanna a pagare costi insostenibili in termini di povertà, salute e qualità della vita. Come mostra il documentario di Sylvia Vollenhoven e Fredrik Gertten dal titolo *Jozi Gold. A Story of Gold, Greed and Poisonous Mountains* (2019), che segue l'attività dell'attivista Mariette Liefferink, membro del comitato consultivo della Commissione sudafricana per i diritti umani, fare pressione perché lo Stato e le compagnie minerarie affrontino e risolvano i problemi derivanti dall'inquinamento minerario è tutt'altro che semplice. Gli sforzi di Liefferink rivelano quanto sia difficile per le comunità interessate riuscire ad ottenere risarcimenti e azioni di bonifica dallo Stato e, ancor più, dalla proprietà delle miniere. Spesso, quando ciò accade, l'azione giudiziaria è avviata, con grande dispendio di tempo e

soldi, attraverso il sostegno e l'alleanza tra le comunità locali, le associazioni nazionali e NGOs internazionali.

L'estrazione di minerali quali il rame e il cobalto, entrambi essenziali oggi per la transizione ecologica e richiesti in grandi quantità, per esempio, per la produzione di automobili elettriche, pone problemi di natura non dissimile da quelli che abbiamo evidenziato a proposito dell'oro e dell'uranio in Sudafrica, soprattutto in termini di rapporto tra costi e benefici per le popolazioni locali nel Sud globale. Che si tratti delle miniere di rame in Cile, Perù e Zambia, o delle miniere di Cobalto del Congo, il quadro con il quale si è costretti a fare i conti ripropone costantemente la presenza di compagnie minerarie di proprietà di grandi multinazionali che riescono a sfuggire alle loro responsabilità nei confronti dei danni provocati alle popolazioni locali.

In Africa molte compagnie minerarie sono oggi di proprietà cinese: per fare solo un esempio, 14 delle 19 miniere di cobalto congolese appartengono a compagnie minerarie cinesi<sup>184</sup>. In Cina viene lavorato gran parte del cobalto estratto in Congo, per lo più al di fuori degli complessi minerari industriali da parte di miniere artigianali in cui lavorano, senza il rispetto di qualsiasi misura di sicurezza, anche donne e minori. Una volta lavorato, il cobalto viene acquistato dalle aziende occidentali, con in prima linea quelle europee, impegnate nella transizione verde, senza che sia realmente possibile tracciarne la provenienza. Risulta per questo molto difficile essere sicuri che le attività estrattive siano state svolte rispettando i più elementari diritti umani. C'è la quasi certezza che avvenga il contrario, visto che il 30% del cobalto congolese viene estratto nelle mi-

---

<sup>184</sup> S. Kara, *Rosso cobalto. Come il sangue del Congo dà energia alle nostre vite*, People, Busto Arsizio (VA) 2023, p. 40. M. Davie, *Blood Cobalt: The Congo's Dangerous and Deadly Green Energy*, ABC News In-depth, 22 febbraio 2022, documentario visibile online.

niere artigianali, e la percentuale potrebbe essere molto più alta non esistendo statistiche ufficiali<sup>185</sup>.

### 3.3. Il commercio e il traffico di rifiuti

Negli anni Settanta in molti paesi occidentali è stata introdotta una regolamentazione volta a stabilire standard rigorosi per la gestione di rifiuti pericolosi e tossici che ha fatto aumentare in modo vistoso il prezzo per il loro smaltimento. In questo stesso periodo ha avuto inizio il movimento transfrontaliero, verso i paesi meno sviluppati, di rifiuti pericolosi.

Uno dei casi più conosciuti di traffico di rifiuti tossici risale al 1986, quando la nave *Khian Sea*<sup>186</sup>, carica di oltre 14.000 tonnellate di ceneri provenienti dagli inceneritori della città di Filadelfia in Pennsylvania, fu costretta a girare per più di tre anni tra l'Oceano Atlantico e l'Oceano Indiano in cerca di un paese disposto ad accogliere il suo carico, che in parte venne alla fine scaricato illegalmente ad Haiti facendolo passare per fertilizzante e in parte rilasciato in mare<sup>187</sup>.

Un altro scandalo analogo ha riguardato l'Italia: nel 1988 cinque navi hanno trasportato duemila barili di rifiuti pericolosi nella cittadina di Koko in Nigeria, pagando in cambio un affitto mensile al nigeriano che aveva consentito l'uso dei suoi terreni agricoli per il deposito del carico. Da una successiva analisi è risultato che circa un quarto dei rifiuti contenuti nei barili fosse costituito da policlorobifenile (PCB), un combusti-

---

<sup>185</sup> V. Q. Noirfalise e A. Zajtman, *Cobalt, l'envers du rêve électrique*, documentario (Fr.-Bel., 2022, 90 minuti).

<sup>186</sup> S. M. Muller, *The Toxic Ship: The voyage of the Khian Sea and the global waste trade*, University of Washington Press, Seattle 2023.

<sup>187</sup> C. De Majo, "Italy's Poison Ships: How an International Trade of Hazardous Waste Sparked a Grassroots Struggle for Environmental Justice", *Environment & Society Portal, Arcadia*, 43, 2020. Rachel Carson Center for Environment and Society: <https://doi.org/10.5282/rcc/9152>.

bile in grado di produrre un composto altamente tossico noto come diossina, dimetil formaldeide e fibre di amianto<sup>188</sup>.

In seguito a incidenti come quelli appena descritti, nel 1989, le Nazioni Unite hanno varato la Convenzione di Basilea. Entrata in vigore nel 1992, questa Convenzione è volta a impedire l'invio di rifiuti tossici dai paesi ricchi verso i paesi poveri del Sud globale, senza consenso di questi ultimi<sup>189</sup>. Negli ultimi anni, tuttavia, la questione si è riproposta in relazione all'invio transfrontaliero di rifiuti elettrici ed elettronici – soprattutto verso paesi quali la Nigeria e il Ghana – e, da ultimo, in relazione all'esportazione di plastica. Ciò ha portato, nel 2019, all'introduzione di alcuni emendamenti al testo della Convenzione, entrati in vigore nel 2022.

Fino al 2017 la Cina ha importato circa il 75 % dei rifiuti in plastica prodotti a livello globale, provenienti soprattutto dai paesi OCSE (in misura pari all'87% delle esportazioni globali tra il 1988 e il 2018)<sup>190</sup>. Il bando all'importazione di questi rifiuti, introdotto dalla Cina a partire dal primo gennaio 2018, ha posto con nuova urgenza il problema del loro smaltimento, considerati i costi e le difficoltà di riciclare la plastica. Il tentativo di indirizzare altrove le grandi quantità globali di rifiuti un tempo importati in Cina ha finito per mettere in difficoltà paesi come la Thailandia, l'India, la Malesia, l'Indonesia e la Turchia. L'entità del problema rappresentato dallo smaltimento della plastica ha spinto l'Assemblea delle Nazioni Unite per l'Ambiente a lavorare per l'approvazione di un trattato giuridi-

---

<sup>188</sup> Sullo scandalo Koko e gli effetti sul piano del diritto internazionale, cfr. S. F. Liu, "The Koko Incident: Developing International Norms for the Transboundary Movement of Hazardous Waste", *Journal of Natural Resources & Environmental Law*, 8, 1, 1992, pp. 121-154: <https://uknowledge.uky.edu/jnrel/vol8/iss1/9>.

<sup>189</sup> A. L. Brooks, S. Wang, J. R. Jambeck, "The Chinese import ban and its impact on global plastic waste trade", *Science Advances*, 4, 6, 2018, pp. 1-7.

<sup>190</sup> V.: <https://wedocs.unep.org/bitstream/handle/20.500.11822/43239/ZERODRAFT.pdf?sequence=20>

camente vincolante per porre fine all'inquinamento derivante dall'uso di questo materiale. Nel settembre del 2023 ne è stata presentata una prima bozza<sup>191</sup> – una bozza vaga e ambigua sulla quale al momento sono aperte non semplici trattative a livello internazionale. Il trattato doveva essere pronto entro la fine del 2024, ma i negoziati sono slittati per il permanere di divergenze legate all'entità degli interessi economici in gioco. La produzione di materiali plastici rappresenta, infatti, un importante mercato per le multinazionali degli idrocarburi, un mercato irrinunciabile soprattutto di fronte alla prospettiva della svolta *green* attraverso le energie rinnovabili<sup>192</sup>.

### 3.4. Il bestiario dei rifiuti

Come testimonia il volume *Wastuary: A Bestiary of Waste*<sup>193</sup>, che colleziona foto e disegni dei rifiuti oltre che brevi riflessioni interdisciplinari, l'album delle fotografie dall'epoca degli scarti potrebbe arricchirsi di numerosi altri scatti. Basti pensare agli scarti derivanti dalla moda e dal fast fashion (fenomeno conosciuto in Africa con il nome di *Mitumba*), a quelli derivati dai nostri dati elettronici, alle informazioni, alle foto e ai video rimossi dalla rete dai *content moderators* e dagli algoritmi, al rilevante contributo diretto e significativo dell'economia delle piattaforme, delle tecnologie digitali, dei video online, dell'intelligenza artificiale, delle criptovalute alle emissioni di gas a effetto serra – un contributo ancor più preoccupante se si considera che la maggior parte dell'opinione pubblica occidentale ancora pensa che il digitale non ponga problematiche paragonabili all'uso di altre tecnologie in termini di impatto

<sup>191</sup> A. Mah, *Plastic Unlimited. How Corporations Are Fuelling the Ecological Crisis and What We Can Do About It*, Polity Press, Cambridge (UK) 2022.

<sup>192</sup> M. H. Picard, A. Brenchat-Aguilar, T. Carroll, J. Gilbert, N. Miller, *Wastuary: A bestiary of waste*, UCL Press, London 2023.

<sup>193</sup> R. Vatanparast, E. Bietti, *Data Waste*, in M. H. Picard, A. Brenchat-Aguilar, T. Carroll, J. Gilbert, N. Miller, *op. cit.*, pp. 56-66.

ambientale<sup>194</sup>. Altri esempi ancora potrebbero venire in mente: gli edifici e le opere pubbliche abbandonate, l'enorme problema degli scarti prodotti dell'allevamento industriale di animali, i pesticidi e i fertilizzanti chimici utilizzati in agricoltura, le grandi quantità di cibo che rimane invenduto nelle grandi catene commerciali e alla scadenza deve essere tolto dal commercio, i rifiuti sanitari e ospedalieri. Non da ultimo, si dovrebbero ricordare le innumerevoli sostanze tossiche con cui conviviamo, per lo più inconsapevolmente, e tra queste, in particolare, i Pfas, conosciuti anche come *forever chemicals*. Queste ultime sono sostanze chimiche artificiali, create dall'uomo e assenti in natura, ormai diffuse nell'ambiente a livello globale. I Pfas sono capaci di agire come interferenti endocrini e solo di recente ne è stata riconosciuta la pericolosità – come ricorda il film di Todd Haynes *Dark Waters* (2019)<sup>195</sup>.

Come suggerisce l'associazione tra *waste* e *bestiary* proposta dal sottotitolo del volume sopracitato, *Wastuary*, una volta che la nostra attenzione si ferma sul fenomeno degli scarti, essi ci appaiono come una bestia diventata sempre più indomabile, che aggredisce in modo disuguale la popolazione mondiale, rispondendo a dinamiche di classe, razza e genere.

Uno degli strumenti principali della governance contemporanea dei rifiuti è, infatti, il ricorso a forme di ignoranza strumentale per rimuovere, sminuire, cancellare le tracce degli scarti lasciati dal sistema di capitalismo razziale che alimenta

---

<sup>194</sup> Il film racconta il ruolo avuto dall'avvocato Robert Bilott nella ventennale battaglia che è stata necessaria per far emergere le responsabilità dell'azienda chimica Dupont in relazione all'inquinamento delle falde acquifere di Parkersburg, in West Virginia, attraverso la dispersione nell'ambiente di una sostanza chimica artificiale, all'epoca ancora non riconosciuta dal governo federale statunitense, un componente chimico facente parte della famiglia dei Pfas, il Pfoa, l'acido perfluorooottanoico. Un'analoga battaglia legale per riconoscere l'inquinamento da Pfas è in corso da anni nel nostro paese, in Veneto, nei confronti dell'azienda Miteni che ha chiuso nel 2018.

<sup>195</sup> G. Hecht, *Residual governance*, cit.

gli stili di vita dei privilegiati<sup>196</sup>. Per questo è fondamentale riportare al centro della nostra attenzione i luoghi trasformati in zone di sacrificio e le popolazioni ridotte a scarto, considerate come sacrificabili. In questa prospettiva si può comprendere il ruolo fondamentale che hanno oggi acquisito le c.d. *Environmental Humanities* e l'importanza del carattere interdisciplinare di ambiti di studio e di ricerca nuovi come quello dei *Waste e Discard Studies*. È cruciale, infatti, disporre di narrazioni che ci aiutino a capire come l'inquinamento non costituisca affatto un baco nel sistema e ne sia piuttosto – come sostengono Armiero e Moore<sup>197</sup> – una caratteristica costitutiva.

La crescita esponenziale dei nostri scarti sta creando non soltanto il pericolo di una perdita di mondo – come avrebbe detto Arendt –, ma anche il rischio per la specie umana e per molte altre specie viventi di non poter continuare a vivere su questa terra. Due pericoli tra loro strettamente connessi, nella misura in cui la minaccia viene dalla logica su cui poggia una ragione economica che Val Plumwood, in *Environmental Culture. The Ecological Crisis of Reason* (2001), definiva, già un ventennio fa, come “arrogante, sadica e indifferente” – una ragione che non sa riconoscere e sentire le implicazioni derivanti dal nostro essere corporei e dalla nostra dipendenza materiale dall'ambiente.

---

<sup>196</sup> J. W. Moore, *Waste in the Limits to Capital: How Capitalism Lays Waste to the Web of Life, and Why It Can't Stop*, cit.

<sup>197</sup> Ivi.

#### 4.

### PRIVILEGIO, INCURIA E IGNORANZA

La teoria narrativa della cesta, su cui mi sono soffermata all'inizio di questo lavoro, parla di un modo altro di essere umani:

[...] è umano mettere ciò che si vuole, perché è utile, commestibile o bello, in un sacchetto, o in un cestino, o in un pezzo di corteccia arrotolata o in una foglia, o in una rete tessuta con i propri capelli, o in quello che è a disposizione, e poi portarselo a casa; e la casa è un altro tipo di borsa o sacca più grande, un contenitore per le persone; e poi in un secondo momento tirarlo fuori e mangiarselo o dividerlo, o conservarlo per l'inverno [...]<sup>198</sup>.

*The Carrier Bag Theory* in altri termini narra di un'umanità che, sapendo di doversi poi portare dietro il peso della cesta e di quello di cui la riempie, seleziona ciò che è essenziale al soddisfacimento dei bisogni, ma anche ciò che è bello, sacro o affettivamente importante, il cui valore è riconoscibile e socialmente riconosciuto, ciò di cui vuol tornare a occuparsi e prendersi cura ogni giorno.

Questa Umanità della cura, che porta con sé una sacca pesante di cose essenziali, di cui riconosce il valore, che cerca di salvare anche di fronte alle peggiori catastrofi, è da sempre più facilmente rappresentata dalle donne e dai gruppi sociali oppressi e più svantaggiati, da coloro che lottano per soddisfare i loro bisogni essenziali o per rispondere ai bisogni di chi non è in grado di provvedere a se stesso.

Forse non è un caso se Peggy McIntosh, per descrivere la realtà opposta, ovvero quella del privilegio bianco, ha usato la metafora di uno "zaino invisibile e senza peso" contenente un insieme di "dispositivi speciali, assicurazioni, strumenti, map-

---

<sup>198</sup> U. Le Guin, "La teoria narrativa della sacca", cit., p. 119.

pe, guide, cifrari, passaporti, visti, vestiti, bussola, equipaggiamento di emergenza e assegni in bianco”<sup>199</sup>, insomma tutte le risorse che possono aiutare chi le possiede a orientarsi nel mondo così da trovarsi sempre a proprio agio nella maggior parte delle situazioni che si sperimentano nella vita ordinaria e quotidiana.

Quello dei privilegiati è uno zaino invisibile perché essi possono permettersi di ignorare di averlo indosso, di sapere come sia stato riempito di asset sociali essenziali. Anzi, il loro privilegio consiste nel poter agire come se il loro vantaggio sul resto della società fosse meritato, guadagnato, e nel poter ignorare che esso è frutto di un sistema congegnato per mantenerli in posizione dominante.

Lo zaino di cui parla McIntosh, d'altra parte, è senza peso non perché vuoto – come abbiamo visto –, ma perché il privilegio produce non solo *un'amnesia* – chi appartiene al gruppo dominante può dimenticarsi di averlo e di come è riuscito ad ottenerlo –, ma anche *un'anestesia*: il privilegiato può non sentire il peso di indossarlo, la pesantezza del patriarcato, della bianchezza, dell'eteronormatività<sup>200</sup>, del regime iniquo che ha lasciato che si riempisse di risorse talmente essenziali da farne una sorta di Jolly.

In altre parole, potremmo dire che il privilegio non ha solo un effetto sul piano cognitivo, ma anche sul piano affettivo<sup>201</sup>. Non produce solo una memoria e una conoscenza selettiva, che consente di ignorare la realtà dei gruppi oppressi – come sostiene Medina –, esso è anche all'origine – come già dicevo – di quella che Joan Tronto chiama “irresponsabilità dei

---

<sup>199</sup> P. McIntosh, *On Privilege, Fraudulence, and Teaching as Learning. Selected Essays 1981-2019*, Routledge, New York 2020, pp. 29-34.

<sup>200</sup> A. Bailey, *The Weight of Whiteness: A Feminist Engagement With Privilege, Race, and Ignorance*, Lexington Book, Lanham, Boulder, New York, London 2021, p. 87.

<sup>201</sup> P. Molinier, *Care: prendersi cura. Un lavoro inestimabile*, Bergamo, Moretti & Vitali, Bergamo 2018, p. 60.

privilegiati”<sup>202</sup>, che nasce dalla loro “indifferenza”, noncuranza, disattenzione, distanza emotiva rispetto alla situazione di chi vive in una condizione di oppressione. Insomma, dalla possibilità di pensare che non mi riguarda. Una “postura psicologica” che, come bene spiega Pascale Molinier, “poggia su un dispositivo complesso – ideologico ma anche di segregazione – che impedisce ai privilegiati di pensare alle dimensioni della realtà che potrebbero procurare loro imbarazzo o impedire loro di godere dei propri privilegi o nuocere al loro senso di giustizia”<sup>203</sup>.

L’assenza di peso dello zaino evoca, quindi, il fatto che chi appartiene ai gruppi privilegiati non ha fatto nulla per guadagnare l’insieme dei vantaggi che sono a sua disposizione. Non solo, l’assenza di peso dello zaino sottolinea che chi lo indossa può permettersi di ignorare il costo che il mantenimento dei propri privilegi infligge ad altri gruppi sociali, che, in qualche misura, ha bisogno di essere indifferente, affettivamente anestetizzato, rispetto ai costi che essi comportano.

La postura psicologica, cinica e distaccata, evocata da Molinier, si ritrova nelle parole di Ryan, il protagonista del film *Tra le nuvole*, ambientato subito dopo la crisi economica del 2008, in un periodo nero per molte aziende. Ryan lavora per una società che si occupa di gestire le procedure di licenziamento del personale per le imprese che, a causa della crisi, si trovano a dover ridurre il personale. Durante i seminari motivazionali che tiene nel tempo libero, Ryan spiega la filosofia che lo guida nel suo lavoro proprio attraverso la metafora del viaggiare senza bagagli pesanti: “il successo arride a chi viaggia leggero, libero dal peso del passato e da qualsiasi impegno nei confronti del prossimo. ‘Più lentamente ci muoviamo, più velocemente moriamo’”, afferma<sup>204</sup>.

<sup>202</sup> J. Tronto, *Confini morali*, cit., pp. 134-135.

<sup>203</sup> P. Molinier, *Care: prendersi cura. Un lavoro inestimabile*, cit., p. 60.

<sup>204</sup> E. Cabanas, E. Illouz, *Happycracy, come la scienza della felicità controlla le nostre vite*, Codice edizioni, Milano 2019, p. 81.

Sara Ahmed utilizza un'immagine diversa per restituire un'idea vicina a quella di McIntosh: definisce infatti il privilegio sociale come “*an energy saving device*” (un dispositivo di risparmio energetico)<sup>205</sup>: non tutti devono fare lo stesso sforzo e spendere lo stesso tempo per arrivare agli stessi obiettivi; per alcuni corpi anche solo rimanere in piedi, sopravvivere, è faticoso ed estenuante. Il privilegio offre un sistema di sostegno, una sorta di “zona cuscinetto”, che attutisce l'impatto di eventuali cadute, che riduce i costi dell'essere vulnerabili, così che, se qualcosa accade, se cadi, è più facile che ci sia qualcuno che ti aiuti a risollevarci:

Privilegio non significa che siamo invulnerabili. Le cose capitano, le sfighe capitano, ma il privilegio può comunque ridurre il prezzo della vulnerabilità: è più probabile che ci si prenda cura di te<sup>206</sup>.

I vizi epistemici dei privilegiati, cui McIntosh accenna soltanto nella sua analisi del privilegio, – come abbiamo accennato in precedenza – sono stati oggetto di un'analisi attenta da parte di José Medina in *The Epistemology of Resistance*. Medina definisce i vizi epistemici come difetti strutturali e sistemici, che si radicano in atteggiamenti cognitivi e nella struttura della personalità, arrivando a condizionare tanto la relazione con se stessi che quella che si ha verso gli altri, impedendo di correggersi e di apprendere dal contatto con l'Altra/o. José Medina parla di una vera e propria “ignoranza attiva” dei privilegiati che può dar luogo a diversi vizi epistemici, tra i quali, non solo la chiusura mentale, ma anche l'arroganza epistemica (*epistemic arrogance*), che nella sua forma estrema fa sì che la realtà sia percepita dal soggetto come una sua creazione, totalmente in suo controllo, e la pigrizia epistemica (*epistemic laziness*), che consiste nella mancanza di curiosità, nella possibilità e

---

<sup>205</sup> S. Ahmed, *Vivere una vita femminista*, tr. di M. D'Epifanio, B. Gusmano, S. Naim, R. Granelli, ETS, Pisa 2022, p. 161.

<sup>206</sup> Ivi, p. 290.

nella comodità di rimanere nel proprio stato di ignoranza<sup>207</sup>.  
Spiega Medina:

Il vizio della pigrizia converge con quello dell'arroganza nel compromettere seriamente il potenziale che una persona ha in termini di apprendimento e di produzione della conoscenza. Tanto l'arroganza epistemica che la pigrizia epistemica hanno un impatto negativo non solo sulle capacità cognitive del soggetto, ma anche sulle prospettive cognitive di coloro che lo circondano e sulla conoscenza sociale disponibile o indisponibile per le relative comunità<sup>208</sup>.

Questi due vizi si rafforzano a vicenda e contribuiscono a creare ingiustizie epistemiche i cui effetti risultano nel lungo periodo negativi per l'intera società<sup>209</sup>, perché capaci di portare all'incuria verso le conseguenze delle proprie azioni e scelte, soprattutto quando esse ricadono lontano da chi le compie.

La lontananza, che si tratti di lontananza spaziale, comunicativa, temporale, affettiva o di altro tipo, infatti, come spiega Val Plumwood<sup>210</sup>, è uno degli elementi che possono produrre distorsioni nel processo conoscitivo e affettivo, e quindi che possono influenzare le decisioni, facendo sì che le scelte risultino ecologicamente irresponsabili e irrazionali.

Sono molti i modi in cui l'ignoranza dei potenti, la loro incuria e arroganza, è sostenuta e mantenuta nel tempo. Uno di essi è la svalutazione sistematica della conoscenza e della voce dell'Altra/o, riconducibile al fenomeno che Miranda Fricker<sup>211</sup> ha definito "ingiustizia testimoniale": il fatto di minare e sabotare la credibilità, l'autorevolezza, la capacità di ragionare e di pensare dei gruppi oppressi è un espediente potente per

---

<sup>207</sup> J. Medina, *The Epistemology of Resistance. Gender and Racial Oppression, Epistemic Injustice, and Resistant Imaginations*, cit., pp. 30-40.

<sup>208</sup> Ivi, p. 34, tr. mia.

<sup>209</sup> *Ibidem*.

<sup>210</sup> V. Plumwood, *Environmental Culture*, cit.

<sup>211</sup> M. Fricker, *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing*, Clarendon Press, Oxford 2007.

naturalizzare un sistema di oppressione e negare qualsiasi responsabilità verso le ingiustizie su cui esso poggia.

Questi meccanismi sono spesso messi in atto quando viene rappresentata attraverso i mass media la condizione delle popolazioni più povere del mondo. Il fatto che, non di rado, oggi, queste ultime si trovino a vivere tra montagne di rifiuti e, talvolta, grazie ai rifiuti, raramente diviene oggetto di una riflessione. La presenza di rifiuti viene letta piuttosto come una conferma della mancata civilizzazione delle popolazioni del sud globale. Può persino accadere che si veda nell'invio di beni di scarto un atto di generosità dei paesi ricchi verso i paesi più poveri; così, per esempio, può capitare di far passare l'esportazione di computer di seconda mano (in realtà vero e proprio e-waste) in paesi come il Ghana come una "donazione caritatevole", che dà un'opportunità di lavoro a molti giovani e all'Africa la possibilità di accedere a Internet e all'innovazione di un mondo digitale al quale altrimenti non avrebbe potuto avere accesso, visto il costo di queste tecnologie<sup>212</sup>.

#### 4.1. La costruzione di confini

Uno dei modi a cui i privilegiati ricorrono per difendere la loro posizione di vantaggio sistemico è dato dalla costruzione di confini, linee di separazione tra opposti collocati in dualismi gerarchizzanti. Il moderno razionalismo, con i suoi esiti negativi, – come insegna Plumwood – è associato a una logica che opera sulla realtà attraverso categorizzazioni e dualismi, quali: natura/società, corpo/mente, impuro/puro o sporco/pulito, maschio/femmina, materia/spirito, privato/pubblico,

---

<sup>212</sup> Sul ricorso a questi discorsi opportunistici per giustificare l'arrivo di e-waste in Ghana, cfr. T. Perkin, "Enterprising Opportunities: Responsibilising Ghana's Poor", *Culture and Capitalism. A Sussex University Anthropology Blog*, 27 February 2017: <<https://cultureandcapitalismblog.wordpress.com/2017/02/27/enterprising-opportunities-responsibilising-ghanas-poor/>>.

ecc. Questi dualismi producono un ordine sociale gerarchico. Le divisioni cui danno origine, infatti, non costituiscono soltanto tentativi di stabilire confini fittizi. Il dualismo, che per Plumwood rappresenta per eccellenza la “logica coloniale”, non si limita a distinguere, come la dicotomia, e a creare relazioni gerarchiche, ma produce una vera e propria naturalizzazione di queste relazioni così che possano apparire come immutabili<sup>213</sup>.

La svalutazione della cura è incomprendibile al di fuori di una svalutazione e subordinazione di tutto ciò che è associato al corpo, alla natura, al privato, al bisogno, allo sporco, e insieme ai tempi circolari e sospesi della natura, alla ripetizione quotidiana di attività che trasformano e formano nel loro ripetersi contestualmente situato. Una buona parte delle nostre attività quotidiane, volte alla cura di sé, prima ancora che alla cura degli altri, hanno a che fare con la gestione di rifiuti e dello sporco: dalla meditazione per mettere ordine nella propria testa e liberarsi da pensieri spiacevoli o da emozioni negative, dal lavarsi, al pulire gli spazi in cui si vive, all’andare in bagno, al buttare l’immondizia, e prima ancora al differenziarla in riciclabile e non riciclabile, al gettare nel cestino le mail indesiderate. Si tratta di attività essenziali, in alcuni casi non delegabili, e imprescindibili per lo svolgimento di qualsiasi altra attività, che, nella modernità, sono state per lo più relegate in spazi di invisibilità.

Da questo punto di vista l’ordine sociale costruito per essere abitato da soggetti razionali, sovrani, indipendenti, puri, incuranti delle conseguenze di lungo periodo e largo raggio delle proprie azioni, ha bisogno di un/a Altro/a e di un Altro/a a cui delegare la cura. Ha bisogno, per dirlo con Val Plumwood, di rapporti di dipendenza da un Altro/a e da un Altro/a che sono al tempo stesso negati e disconosciuti attraverso relazio-

---

<sup>213</sup> V. Plumwood, *Feminism and the Mastery of Nature*, Routledge, London 1993, cap. II: *Dualism: The Logic of Colonisation*.

ni incentrate sul dualismo. Le caratteristiche del dualismo che producono questo effetto sono rintracciate da Val Plumwood nella negazione o messa sullo sfondo dell'Altra/o da cui si dipende; nell'iperseparazione o costruzione di differenze all'apparenza incolmabili con l'Altra/o, tali da rendere impossibile persino immaginare forme di congiunzione o prossimità; nell'incorporazione o definizione relazionale, per cui l'altro è sempre visto come mancante, carente rispetto a sé; e, infine, nella strumentalizzazione dell'altro e nella sua stereotipizzazione od omogeneizzazione<sup>214</sup>.

Il confine tradizionalmente tracciato tra le due sfere del pubblico e del privato, e la riduzione del privato alla dimensione di affetti e bisogni naturali, è uno degli espedienti che nella modernità ha consentito alla classe dominante dei maschi bianchi di liberarsi dal peso del lavoro di cura, assegnandone la responsabilità alle donne e alle persone di colore. Grazie a questa strategia della separazione e alla naturalizzazione della cura, chi è posto in una condizione di privilegio guadagna un esonero da tutto l'insieme di gravose e monotone attività quotidiane che comportano la cura dei minori, degli anziani fragili e delle persone non autonome, il mantenimento e la riproduzione della vita. Questo esonero ha liberato le energie maschili per altre attività, senza che gli uomini sentissero il bisogno di riconoscere il lavoro di cura, sessuale e affettivo da cui dipendeva la loro stessa esistenza quotidiana. In altri termini, grazie all'invenzione della c.d. tradizione delle sfere separate, ovvero della separazione tra sfera pubblica e sfera privata, gli uomini non solo hanno potuto fare a meno di apprendere lo sforzo e la fatica necessari per svolgere il lavoro di cura, ma hanno anche avuto bisogno di non saperne riconoscere il valore ai fini della riproduzione sociale. Proprio questo non sapere ha consentito loro di continuare a immaginarsi come individui

---

<sup>214</sup> Ivi.

indipendenti e autosufficienti, di mantenere in piedi il “mito dell'autonomia”<sup>215</sup>.

La strategia della separazione pubblico/privato non è però l'unica strategia che è stata adottata nella modernità per affrontare la questione dei corpi, dello sporco e degli scarti. Altrettanto e persino più importante sono state la separazione tra società e natura e quella tra centro e periferia.

Secondo Patel e Moore, natura e società, in particolare, hanno operato come vere e proprie “astrazioni reali”: non si sono limitate a descrivere il mondo, ma l'hanno costruito in modo che rispecchiasse “gli interessi dei potenti” e permettesse loro “di organizzare il mondo”: “La Natura non è una cosa ma un modo di organizzare e rendere economica la vita”, per sbatterla “dentro i processi di scambio e profitto”<sup>216</sup>, operazione senza la quale non sarebbe nato il capitalismo. Questa separazione, d'altra parte, ha operato in congiunzione con quella tra centro e periferia, nella misura in cui solo il primo ha coinciso con lo spazio della società e il secondo è stato identificato piuttosto con il mondo “selvaggio”<sup>217</sup>, primitivo.

Grazie alla distinzione tra centro e periferia la parte più ricca del mondo ha gestito la questione dei rifiuti, specialmente dei rifiuti tossici e delle attività industriali più inquinanti, delegandone per lo più l'onere alle popolazioni più vulnerabili, poggiando quindi sulla loro esternalizzazione, ovvero sull'esistenza di zone sacrificali. Negli spazi periferici e invisibilizzati ancora oggi avviene non solo lo sfruttamento delle risorse naturali e di una forza lavoro che rimane per lo più nell'ambito di un mercato informale, sottopagato, ma anche lo scarico di co-

---

<sup>215</sup> M. Fineman, *The Autonomy Myth: A Theory Of Dependency*, The New Press, New York 2005.

<sup>216</sup> Ivi, p. 52.

<sup>217</sup> Patel e Moore ricordano che “ancora nel 1330 *selvaggio* significava ‘intrepido, indomabile, valoroso’. L'uso positivo andò spegnendosi alla fine del Quattrocento per essere sostituito dal significato moderno di ‘in stato di natura, selvatico’” (ibidem).

sti di riproduzione sociale connessi con la distruzione dell'ambiente e di risorse essenziali quali l'aria, l'acqua e la terra.

#### 4.1. L'ignoranza della catena di approvvigionamento e delle infrastrutture di trasporto

La costruzione di confini, la creazione di zone di sfondo (*backgrounding*), rese invisibili e rimosse, il procedere in modo da creare relazioni di divisione, dipendenza e disconoscimento<sup>218</sup>, – come abbiamo visto – è uno dei meccanismi con cui si giustificano i dualismi prodotti dalla ragione arrogante e sadica di cui parla Val Plumwood<sup>219</sup>. Dal punto di vista immaginativo, la finzione di mondi lontani, tra loro separati, è sostenuta dalla distanza reale che nel moderno capitalismo globale si è creata tra i luoghi in cui si estraggono le materie prime e si producono le merci e quelli in cui le merci vengono

---

<sup>218</sup> Cfr. N. Fraser, *Capitalismo cannibale*, cit., p. 61. In Nancy Fraser si trova un riferimento alla logica dualistica come elemento essenziale del funzionamento del sistema capitalista (si veda anche: Nancy Fraser, *Capitalismo. Una conversazione con Rahel Jaeggi*, Meltemi, Roma 2019, p. 230). Fraser parla di un processo tripartito, che comprende tre D: divisione, dipendenza e disconoscimento. Per separazione si intende la separazione “tra produzione e riproduzione, tra economia e politica e tra società umana e natura non umana”; per dipendenza il rapporto di necessità tra la sfera dell'economico e le sue “sottostanti condizioni di possibilità”, ovvero la dipendenza della produzione dalla riproduzione, ecc.; infine, per disconoscimento, il meccanismo mediante il quale la società capitalista arriva a negare le condizioni da cui dipende, ovvero il proprio poggiare su reami “non economici” (cfr. *ibidem*).

<sup>219</sup> Wendy Brown spiega così il funzionamento della logica dualistica: “il potere del termine dominante si realizza attraverso la sua costituzione da parte del termine subordinato, la sua dipendenza da esso e il suo disconoscimento. Rilevare come il secondo termine viene espunto attraverso la rivendicazione del primato e del potere del primo permette di comprendere come questi dualismi siano operazioni non solo di divisione o distinzione, ma di dominio – [...] – al centro del discorso liberale” (W. Brown, *States of Injury. Power and Freedom in Late Modernity*, Princeton University Press, Princeton (N.J.) 1995, p. 152, tr. mia).

consumate. Questa situazione viene descritta in modo molto efficace dalla stessa Plumwood:

Possiamo scoprire ciò che è disponibile sul mercato per soddisfare i nostri desideri e a quale prezzo, ma non possiamo, se non con grande difficoltà, tracciare da dove provenga e quali siano i suoi costi reali, per la terra. [...] la cultura della merce cancella attivamente tali connessioni, incoraggiandoci a concentrarci sui significati che creiamo, ma non sulla nostra complicità con le reti economiche attraverso le quali le persone convertono la natura e il lavoro umano in oggetti e sostentamento della vita quotidiana. La lontananza nega la responsabilità, per i consumatori, i lavoratori e gli stakeholders. Nella cultura razionalista delle merci, ci viene impedito attivamente di esercitare la cura e di vivere in modo ecologicamente integrato e responsabile<sup>220</sup>.

La negazione e l'ignoranza su cui riposa il sistema che oggi governa le nostre vite genera distorsioni cognitive e affettive da cui deriva un senso di irresponsabilità, indifferenza e incuria specialmente tra coloro che vivono in contesti privilegiati. Dà luogo a quella che con Tronto abbiamo definito l'irresponsabilità dei privilegiati. Come spiega bene Plumwood, questa irresponsabilità spesso si nasconde dietro la scusa dell'ignoranza della catena di eventi che porta il cibo sulle tavole e le altre merci nelle case di chi vive nei paesi più ricchi.

Come scrive Kate Crawford: "Ignorare la catena di approvvigionamento è una parte integrante del capitalismo [...]: la mano sinistra non può sapere cosa sta facendo la mano destra, il che richiede forme di distanziamento sempre più elaborate, barocche e complesse"<sup>221</sup>:

Dalla Cina proviene il 95% del fabbisogno mondiale di terre rare. Il dominio del mercato cinese, come osserva lo scrittore

---

<sup>220</sup> V. Plumwood, *Environmental Culture. The Ecological Crisis of Reason*, cit., p. 16, tr. mia.

<sup>221</sup> K. Crawford, *Né intelligente né artificiale. Il lato oscuro dell'IA*, il Mulino, Bologna 2021, p. 44.

Tim Maughan, deve assai meno alla geologia che alla volontà del paese di assumersi il danno ambientale dell'estrazione. Sebbene terre rare come il neodimio e il cerio siano relativamente comuni, renderle utilizzabili richiede un pericoloso processo di fusione in grandi volumi di acido solforico e nitrico. Questi bagni acidi producono scarichi di rifiuti velenosi che hanno riempito il lago morto di Baotou. Questo è solo uno dei luoghi stracolmi di quelli che la scienziata ambientale Myra Hird chiama "i rifiuti che vogliamo dimenticare"<sup>222</sup>.

Il funzionamento della catena di approvvigionamento nel capitalismo moderno poggia su un'infrastruttura logistica e di trasporti sempre più complessa, sia per terra che per mare. La rete marittima, in gran parte costituita da porti, navi, container e rotte marittime che attraversano gli oceani, è cresciuta nel tempo di dimensioni ed è oggi cruciale. Nel 1970, il carico totale che viaggiava su nave ammontava a circa 2,6 miliardi di tonnellate, nel 2016 era arrivato a 11 miliardi<sup>223</sup>.

Il trasporto marittimo contribuisce in modo rilevante al riscaldamento globale (si stima che nel 2020 abbia prodotto il 2.8% delle emissioni di Co2 globali<sup>224</sup>) e all'inquinamento dei mari. Le navi, infatti, possono sversare in mare petrolio e altre sostanze nocive, sostanze trasportate via mare in imballaggi e container, acque reflue e altri rifiuti. Secondo i dati riportati nel Maritime Transport Review del 2022 dell'UNCTAD, circa un terzo del volume annuo di inquinamento marino da idrocarburi petroliferi è causato dalle navi. Dopo venticinque/trent'anni le navi diventano troppo costose da mantenere e dotare di più moderne tecnologie; per questo motivo vengono vendute e poi demolite. Se la loro produzione avviene per lo

---

<sup>222</sup> Ivi, p. 45.

<sup>223</sup> UNCTAD, Review of Maritime Transport. 2020, United Nations: [https://unctad.org/system/files/official-document/rmt2020\\_en.pdf](https://unctad.org/system/files/official-document/rmt2020_en.pdf)

<sup>224</sup> International Maritime Organization (IMO), *Initial IMO Strategy on Reduction of GHG Emissions from Ships*, 2018. Available online: [https://unfccc.int/sites/default/files/resource/250\\_IMO%20submission\\_Talanoa%20Dialogue\\_April%202018.pdf](https://unfccc.int/sites/default/files/resource/250_IMO%20submission_Talanoa%20Dialogue_April%202018.pdf).

più in Occidente, i cimiteri delle navi, dove vengono sventrate e riciclate, si trovano prevalentemente nel Sud globale. Il 90% del loro riciclaggio avviene in India, Bangladesh, Turchia, Pakistan e Cina<sup>225</sup>. I cantieri di demolizione navale creano in questi paesi molti posti di lavoro e altrettanti rischi ambientali<sup>226</sup>. Durante il riciclo delle navi, in particolare di quelle mercantili e militari, possono disperdersi nell'ambiente elementi pericolosi e sostanze chimiche tossiche che mettono a rischio la salute delle persone che lavorano in questo settore e danneggiano l'aria, l'acqua e l'habitat marino circostante i cantieri. Tutto ciò ha inevitabili ripercussioni sugli ecosistemi locali e, di conseguenza, sulle industrie che ne dipendono, come quella della pesca, incidendo sui mezzi di sostentamento della popolazione locale e sulla sicurezza alimentare<sup>227</sup>.

Il trasporto marittimo, e in particolare il trasporto su navi cargo, è una realtà centrale nel funzionamento del sistema capitalistico globale. Si tratta di una realtà tanto intricata per le sue molte sfaccettature quanto invisibilizzata, salvo quando qualcosa va storto. Come nel caso dello scontro della nave cargo Dali, di proprietà della compagnia privata di Singapore Grace Ocean Private Limited, contro il Francis Scott Key Bridge, nel

---

<sup>225</sup> M. Akter, "Ship recycling: A Systematic Literature Review to analyse Laws and policies as a Contributor to Sustainability", *Green University Review of Social Sciences*, 9, 1, June-2023, pp. 88-108: [https://siteadmin.green.edu.bd/uploads/documents/journal-article/2\\_1711784818\\_article-document.pdf](https://siteadmin.green.edu.bd/uploads/documents/journal-article/2_1711784818_article-document.pdf) (ultima consultazione: 20 novembre 2024).

<sup>226</sup> "Alang, riconosciuta come la più grande zona di riciclaggio di navi al mondo, dà lavoro a 30.000-40.000 lavoratori migranti (Misra 2008). In Bangladesh, quest'industria realizza un profitto di 921.300 dollari attraverso metodi di riciclaggio non conformi agli standard (Choi et al. 2016)" (Ahmad A. Moussa, Yasser B.A. Farag, Sefer Anil Gunbeyaz, Nader S. Fahim, Rafet Emek Kurt, "Development and research directions in ship recycling: A systematic literature review with bibliometric analysis", *Marine Pollution Bulletin*, 201, 2024, pp. 1-16; in particolare, p. 1).

<sup>227</sup> M. Akter, "Ship recycling: A Systematic Literature Review to analyse Laws and policies as a Contributor to Sustainability", cit.

porto di Baltimora. La Dali, una nave portacontainer di 289 metri, era all'inizio di un viaggio di 27 giorni da Baltimora allo Sri Lanka quando ha colpito il Francis Scott Key Bridge. Il crollo del ponte ha causato la morte di sei operai, originari di Messico, Guatemala e Salvador, che in quel momento erano addetti alla sua manutenzione. La tragedia avrebbe potuto trasformarsi anche in un disastro ecologico, perché due container sono caduti nelle acque del fiume Patapsco durante lo scontro con il pilastro del ponte e il cargo trasportava 764 tonnellate di materiale pericoloso, una parte del quale proprio in alcuni dei container danneggiati durante il crollo del ponte<sup>228</sup>.

La tragedia causata dalla nave cargo Dali ha richiamato l'attenzione dell'opinione pubblica anche sulle condizioni di lavoro degli equipaggi che lavorano su queste imbarcazioni di enormi dimensioni. Il personale della Dali era costituito da 20 Indiani e da una persona dello Sri Lanka. Per alcune settimane, durante lo svolgimento delle indagini, questi marinai sono rimasti privi di cellulari (sequestrati dopo l'incidente) con cui comunicare con i propri familiari, e per più di due mesi sono vissuti prigionieri della nave, che non poteva essere lasciata incustodita.

Secondo i dati riportati da Yanxi Fang, ogni giorno sono quasi 50.000 le navi da carico che attraversano gli oceani, trasportando più di 5 milioni di container. Questo imponente movimento di merci, navi e container, richiede un'enorme forza lavoro: nel settore operano più di 1,6 milioni di persone, provenienti principalmente da India, Filippine, Indonesia e Ucraina<sup>229</sup>. Si tratta di lavoratori marittimi assunti spesso

---

<sup>228</sup> Nicholas Bogel-Burroughs, "Officials Say Hazardous Material Aboard Crashed Ship Poses No Threat", *The New York Times*, 28 marzo 2024: <https://www.nytimes.com/2024/03/28/us/hazardous-material-dali-ship-baltimore.html> (ultima consultazione: 20 novembre 2024).

<sup>229</sup> Y. Fang, "Adrift, Alone, and Far from Home: The Human Side of the Global Maritime Industry", *Harvard International Review*, 30 dicembre 2020: <https://hir.harvard.edu/global-maritime-industry/>.

con contratti a termine, che possono rimanere in navigazione per mesi, condividendo tra loro spazi angusti e lavorando anche per sette giorni la settimana e in turni orari estenuanti. Di tutto il settore marittimo, questo è quello in cui si verifica il più alto numero di sinistri gravi e molto gravi<sup>230</sup>. Gran parte delle navi cargo in navigazione sono attualmente navi battenti bandiere di comodo, aspetto importante per garantire i diritti degli equipaggi. Lo Stato di cui la nave porta la bandiera, infatti, dovrebbe garantire il rispetto delle normative marittime internazionali esistenti. Tuttavia, gli Stati che consentono l'uso di bandiere di comodo non di rado mancano sia delle strutture che della volontà per svolgere questo ruolo. Questo fatto ha indotto alcune nazioni a istituire un organo di regolamentazione che prevede che il controllo sia affidato allo Stato d'approdo<sup>231</sup>.

#### 4.2. L'Altra/o e l'Altrove del Capitalocene

Nella modernità il lavoro di riproduzione sociale non è stato svalutato soltanto attraverso la possibilità di invisibilizzarlo, facendolo scomparire tra le quattro mura domestiche, né il suo sfruttamento è stato limitato alla sfera privata. La logica che ha portato ad assegnare non solo alle donne, ma anche ai soggetti razzializzati i compiti di pulizia e cura è stata estesa anche alla raccolta e alla gestione degli scarti della produzione e del consumo – su cui oggi esiste un importante ambito di studi interdisciplinare che non guarda al problema soltanto in

---

<sup>230</sup> EMSA, *Annual Overview of Marine Casualties and Incidents 2023*: <https://safety4sea.com/emsa-annual-overview-of-marine-casualties-and-incident-2023/>.

<sup>231</sup> D. Nelaj, *Exploring the Impact of Health, Safety, and Well Being on Seafarers Occupational Effectiveness*, Tesi di laurea, Department of Maritime Studies of the University of Piraeus, novembre 2023: <https://dione.lib.unipi.gr/xmlui/bitstream/handle/unipi/15926/19.ntaiana%20nelai%20Diplomatiki%5B1730%5D.pdf?sequence=6&isAllowed=y> (ultima consultazione: 20 novembre 2024).

una prospettiva tecnica o economica<sup>232</sup> – può essere compresa meglio tornando a riflettere su quanto Mary Douglas scrive in *Purity and Danger*, a proposito del rapporto tra sporco e disordine, considerazioni che sono centrali nei contemporanei *Discard Studies* e *Waste Studies*.

Mary Douglas descrive l'ordine sociale come costruito su un sistema di scarico, scarto, o neutralizzazione degli elementi impuri che potrebbero metterlo in pericolo: “Riflettere sullo sporco comporta la riflessione sul rapporto tra l'ordine e il disordine, l'essere e il non essere, il formale e l'informale, la vita e la morte”<sup>233</sup>. Per Douglas, non si dà qualcosa che sia “sporco” in sé; l'identificazione dello sporco poggia su un processo di classificazione, che è anche un processo di messa in forma, di collocazione in un ordine socialmente significativo e condiviso, i cui confini vanno costantemente controllati e mantenuti<sup>234</sup>. A Douglas interessava mostrare come il potere opera attraverso la creazione e il continuo disciplinamento di confini netti intorno a ciò che rappresenta l'idea di pulizia e di ordine<sup>235</sup>.

La cura, la pulizia e la manutenzione sono quindi elementi costitutivi dell'ordine sociale, dei processi di attribuzione di valore (prima che economico, affettivo, religioso, estetico, o incentrato sull'utilità), così come l'incuria è riservata a quanto viene espulso, scartato, perché considerato ormai privo di valore. L'espulsione dello scarto (umano e non umano), dello

---

<sup>232</sup> Cfr. G. Zsuzsa, J. Lepawsky, “Introduction”, in G. Zsuzsa, J. Lepawsky, (a cura di), *The Routledge Handbook of Waste Studies* (Routledge Environment and Sustainability Handbooks), Taylor and Francis 2021; Li-boiron, Max, Josh, Lepawsky, *Discard Studies*, cit..

<sup>233</sup> M. Douglas, *Purezza e pericolo. Una analisi dei concetti di contaminazione e tabù*, il Mulino, Bologna 1996 (I 1993), p. 37.

<sup>234</sup> Cfr. F. Allon et al., “Introduction”, in F. Allon et al., a cura di, *The Temporalities of Waste*, cit., p. 2.

<sup>235</sup> M. Douglas, *Purezza e pericolo*, cit., p. 32; v. anche Cfr. G. Zsuzsa, J. Lepawsky, “Introduction”, in G. Zsuzsa, J. Lepawsky, (a cura di), *The Routledge Handbook of Waste Studies*, cit., p. 45.

sporco e del rifiuto conta sull'esistenza di un Altrove dove possa scomparire e di un/a Altro/a che si occupi della sua gestione.

Come ciò che viene espulso nella costruzione dell'ordine sociale, anche l'Altra/o a cui viene delegata la gestione di questo scarto e l'Altrove che dovrebbe renderlo invisibile sono immaginati come non degni di attenzione. Questo significa, da un lato, che l'incuria, la disattenzione e l'indifferenza sono altrettanto essenziali della cura, dell'attenzione e della preoccupazione per spiegare come funziona l'ordine sociale e, dall'altro, che le pratiche volte a creare ordine producono contemporaneamente anche molteplici forme di disuguaglianza, disordine e incuria. In altri termini, si può affermare che la stessa distinzione tra ciò che è degno di cura e ciò che può essere ignorato e rimanere privo di cure, tra ciò che Butler definirebbe "degnò di essere pianto" e ciò che non lo è<sup>236</sup>, e può essere quindi sacrificato, è costitutiva di ciò che si fa rientrare nel politico ed è quindi suscettibile di divenire oggetto di una lotta sui confini tra cura e incuria.

Se è vero che ogni sistema crea rifiuti e scarti, pare d'altra parte abbastanza evidente che la forma che essi assumono nella modernità presenta tratti inediti. Questo si verifica, forse, a causa dell'ossessione dei moderni per la purezza, per la creazione di categorie pure e di confini di separazione netti, come osserva Hawkins<sup>237</sup> sulle orme di Latour. Di fatto inedita è la quantità e la diffusione a livello globale dei rifiuti. Inedite sono anche le caratteristiche che gli scarti hanno assunto in termini di durata temporale e tossicità. Si pensi alle scorie atomiche, la cui tossicità può durare fino a 100.000 anni, ovvero per 3.000 generazioni umane (un esempio molto eloquente di quelli che

---

<sup>236</sup> Cfr. J. Butler, *Vite Precarie: I poteri del lutto e della violenza*, a c. di O. Guaraldo, Postmedia Books, Milano 2013.

<sup>237</sup> G. Hawkins, *The Ethics of Waste*, Rowman & Littlefield Publishers, Inc., Lanham, Boulder, New York, Toronto, Oxford 2006, p. 10.

Timothy Morton definisce “iperoggetti”<sup>238</sup>). Inedite sono anche le modalità di rimozione della loro esistenza nel momento in cui l’Altrove, con la modernità, è diventato l’Altrove coloniale<sup>239</sup>.

Come accennavo in precedenza, l’invisibilizzazione di questi spazi e il silenziamento delle popolazioni che vi abitano, e che subiscono un danno alle proprie prospettive di vita, da parte del mondo ricco che trae maggiormente vantaggio dagli sviluppi dell’attuale sistema economico capitalista, non è però solo il frutto del desiderio di consumatori privilegiati di salvaguardare il proprio tenore di vita. Sebbene questo elemento non costituisca un fattore trascurabile, non bisogna dimenticare la capacità che le grandi società di capitali internazionali hanno mostrato negli ultimi decenni di creare ad arte, deliberatamente, contando anche sulla complicità degli stati, ignoranza soprattutto sugli effetti di certi processi. Basti pensare a quanto accaduto intorno a questioni ben note come quella degli effetti del fumo o del cambiamento climatico<sup>240</sup>.

Sotto il profilo sopra descritto, un racconto come quello proposto da Calvino nelle *Città invisibili* nel 1972 appare solo in parte in grado di aiutarci a cogliere la realtà nella quale viviamo. Calvino descrive l’irrazionalità consumistica che affligge i moderni attraverso la città di Leonia. Gli abitanti di questa città amano le innovazioni: “il godere delle cose nuove e diverse”<sup>241</sup>. Il loro desiderio di novità è a tal punto illimitato da non poter essere mai appagato: ogni mattina rinnovano nuovi

<sup>238</sup> T. Morton, *Hyperobjects*. University of Minnesota Press, Minneapolis 2013.

<sup>239</sup> G. Hecht, “Interscalar Vehicles for an African Anthropocene: On Waste, Temporality and Violence”, cit., p. 111.

<sup>240</sup> R. N. Proctor, L. Schiebinger (a c. di), *Agnology: The Making and Unmaking of Ignorance*, cit. E. M. Conway, N. Oreskes. Conway, Erik M. e Oreskes, Naomi, *Mercanti di dubbi. Come un manipolo di scienziati ha nascosto la verità, dal fumo al riscaldamento globale*, cit.

<sup>241</sup> I. Calvino, *Le città invisibili* (1972). Milano: Mondadori, Milano 2002, ebook.

oggetti, che la mattina successiva sono pronti ad attendere il “carro dello spazzaturaio”<sup>242</sup>. Calvino si chiede se i Leoniani amino, in realtà, più che le cose nuove la possibilità di “mondersi di una ricorrente impurità”<sup>243</sup>, espellendo, allontanando da sé la roba per poter poi non pensare mai più. I cumuli di immondizia si vanno accumulando, sempre più minacciosi, fuori dalle sue mura ed è difficile immaginare che gli abitanti di Leonia possano veramente non vederli o non percepirne l’esistenza, almeno quando il vento si alza e porta nella direzione della città l’olezzo della monnezza. Sembra, però, che per poter mantenere il privilegio di godere ogni giorno di nuove merci siano disposti a ignorare la montagna che cresce a due passi dai confini della loro città. Se la vedessero ne sarebbero atterriti, ma soprattutto – osserva Bauman<sup>244</sup> – probabilmente sarebbero sconcertati da una “semplice verità”: “quegli odiosi cumuli di immondizie possono non essere soltanto se non sono creati (proprio da loro, i Leoniani!)”<sup>245</sup>.

La cosa interessante che Calvino ci fa osservare nel suo racconto è che “più Leonia espelle roba più ne accumula; le squame del suo passato si saldano in una corazza che non si può togliere; rinnovandosi ogni giorno la città conserva tutta se stessa nella sola forma definitiva: quella delle spazzature d’ieri che s’ammucchiano sulle spazzature dell’altroieri e di tutti i suoi giorni e anni e lustri”<sup>246</sup>. Cosa sia Leonia, quale sia la sua identità, lo raccontano di lei – come osserva Bauman – soprattutto i suoi scarti, le cose che butta via e di cui non vuol sapere nulla, sebbene sempre più oggetti siano costruiti con materiali la cui durata potrebbe andare oltre la durata stessa della vita dei suoi abitanti e della città stessa.

---

<sup>242</sup> Ivi.

<sup>243</sup> Ivi.

<sup>244</sup> Z. Bauman, *Vite di scarto*, Laterza, Bari 2007.

<sup>245</sup> Ivi, p. 5.

<sup>246</sup> I. Calvino, *Le città invisibili*, cit.

Pur nella sua efficacia narrativa, il racconto di Calvino riesce a cogliere solo un tratto della realtà dei rifiuti, associandoli – come nel lavoro classico di Thorstein Veblen<sup>247</sup> – al concetto di consumo vistoso.

I rifiuti delle grandi megalopoli contemporanee, ma ormai anche delle piccole città, continuano a raccontare la passione ancora inesauribile dei suoi abitanti per il nuovo. Accanto all'obsolescenza della moda, a spingerli a un consumo illimitato, però, oggi è anche l'obsolescenza tecnologica e soprattutto l'obsolescenza programmata, che nega al consumatore il diritto alla riparazione e – come osservano Alexander e O'Hare<sup>248</sup> – costruisce “un futuro di rifiuti calcolato [...] incorporato nella progettazione” stessa del prodotto, nel suo design. A differenza degli abitanti di Leonia, a distanza di cinquant'anni dalla pubblicazione delle *Città invisibili*, i cittadini del privilegiato Occidente hanno cominciato a maturare una qualche consapevolezza della loro responsabilità nella produzione di scarti, una consapevolezza che si esprime soprattutto nella preoccupazione per la differenziazione dei rifiuti e per il loro riciclo.

### 4.3. Dall'economia all'ecologia dell'attenzione

L'attenzione per i rifiuti derivanti dai consumi, tuttavia, appare oggi come un altro modo per chiudere gli occhi di fronte al vero problema rappresentato dagli scarti nel moderno sistema capitalista. Un'ignoranza che rischia di far sì che esso non possa diventare oggetto di una premura e cura adeguata. Possiamo vedere entrare in gioco anche in questo caso quella che, negli studi di epistemologia sociale contemporanea, viene definita “ignoranza strategica”: l'attenzione per gli scarti

---

<sup>247</sup> T. Veblen, *The Theory of the Leisure Class*, Oxford University Press, Oxford 2007 (I 1899).

<sup>248</sup> C. Alexander, P. O'Hare, “Waste and Its Disguises: Technologies of (Un)Knowing”, cit., p. 433.

domestici, infatti, distoglie l'attenzione dai rifiuti industriali e della produzione.

La retorica che fa leva sulla responsabilizzazione del consumatore, che poggia sul "*blaming the consumer*", può essere considerata come un ulteriore meccanismo di diversione del nostro sguardo con l'obiettivo ancora una volta di mantenere inalterato al fondo il funzionamento del sistema<sup>249</sup>.

Se il problema dei rifiuti è concepito pensando ai rifiuti solidi urbani, ovvero agli scarti prodotti dal consumo, è naturale pensare che la responsabilità primaria sia dei privati cittadini, insieme agli enti locali deputati alla gestione delle discariche e della raccolta differenziata destinata al riciclo. Questa narrazione che amplifica la responsabilità dei consumatori non aiuta a comprendere adeguatamente la questione degli scarti prodotti dal capitalismo moderno – il "bestiario" di cui abbiamo parlato nel capitolo precedente – e impedisce l'emergere di un pubblico informato, consapevole e in grado di richiedere risposte realmente efficaci. Con ciò intendo non solo risposte tali da far pagare i costi della gestione degli scarti a coloro che ne sono i reali responsabili, ma anche risposte che ci costringano a fare i conti con le questioni politiche che esse sottendono e con le scelte sul tipo di società in cui vogliamo vivere che chiamano in causa.

La prima distorsione dell'informazione prodotta dall'attuale narrazione emerge dall'analisi dei dati raccolti sulle caratteristiche dell'ammontare complessivo dei rifiuti prodotti in paesi come il Canada e gli Stati Uniti, e possiamo immaginare che non sia poi troppo diversa la situazione negli altri paesi dell'Occidente industrializzato. In Canada, per esempio, i rifiuti solidi urbani costituiscono il 2,6% rispetto alla quantità totale degli scarti prodotti, qualora si considerino anche quelli derivanti dall'estrazione mineraria, dalla trasformazione delle risorse estratte, dal processo industriale (e una percen-

---

<sup>249</sup> M. Hird, *A Public Sociology of Waste*, cit.

tuale persino inferiore, intorno all'1%, se si considerano anche gli scarti prodotti dal settore militare)<sup>250</sup>. Il che significa che la questione degli scarti del moderno capitalismo si pone – come osserva Myra Hird – prima ancora che il consumatore entri in scena:

Il nostro problema globale dei rifiuti è prodotto dalle industrie estrattive, manifatturiere e di vendita al dettaglio che hanno deliberatamente amplificato il ruolo del consumatore nella produzione di rifiuti al fine di distogliere la responsabilità da se stessi e per focalizzarla sui consumatori<sup>251</sup>.

Il secondo limite dell'attuale narrazione sui rifiuti è legato all'effettiva efficacia delle politiche di riciclaggio: queste ultime, infatti, sono lontanissime dall'idea e dagli obiettivi dell'economia circolare. Nel caso della plastica, per esempio, bisognerebbe considerare che soltanto una minima parte degli scarti che finiscono nei cassonetti della differenziata può essere effettivamente rigenerata; la sua rigenerazione, inoltre, comporta costi in termini di energia necessaria ad attivare il processo industriale e, non di rado, l'impiego di nuove risorse vergini non rigenerate. Il tutto conduce, peraltro, alla produzione di plastica di qualità generalmente più scadente rispetto a quella sottoposta a rigenerazione. La maggior parte della plastica prodotta e utilizzata finisce negli inceneritori o rimane nelle discariche, dove, a contatto con gli agenti atmosferici e con i liquami, può disperdere sostanze tossiche nell'ambiente, inquinare le falde acquifere e i terreni; oppure ancora finire nei fiumi, nei mari e negli oceani, talvolta durante il viaggio per venire esportata altrove.

Fino al 2017, quando ha deciso di imporre il bando all'importazione di rifiuti solidi, mandando in tilt l'intero sistema, – come abbiamo visto – la Cina è stata la principale destinazione di queste esportazioni; oggi, sono per lo più paesi del sud-est

---

<sup>250</sup> Ivi.

<sup>251</sup> Ivi.

asiatico e dell’Africa a riceverle. Quando non si esportano i rifiuti, ad essere esportati sono direttamente i processi estrattivi e le aziende più inquinanti – come, per esempio, nel caso di processi quali l’estrazione di uranio, nel primo caso, e della produzione di tessuti e abbigliamento, nel secondo. Spesso gli scarti prodotti dai processi industriali non sono visibili perché costituiti da sostanze chimiche che si disperdono nell’ambiente, penetrano nel suolo, nell’acqua, nell’aria e nei corpi nella forma di minuscole particelle invisibili, quali diossine, piombo, mercurio, pesticidi, organofosfati, ecc.

Anche la plastica, che ha invaso mari e oceani e che ormai si trova anche negli organismi viventi, è costituita per lo più da minuscoli residui, nella maggior parte dei casi non visibili a occhio nudo, dispersi ovunque. La loro presenza è difficile da comunicare all’opinione pubblica, che è più abituata a preoccuparsi quando vede accumulate grandi quantità di bottiglie, sacchetti, e altri scarti di plastica di grandi dimensioni. Sono soprattutto le popolazioni che vivono nei pressi di industrie o siti inquinanti a non poter sfuggire agli effetti di “infrastrutture chimiche” che agiscono sul sistema endocrino con effetti metabolici che cominciano solo oggi ad essere oggetto di indagine dal nuovo campo di studi della esposomica<sup>252</sup>. Per queste popolazioni è la riproduzione quotidiana della vita a venire compromessa in modo irrimediabile, nell’indifferenza dei governi dei loro paesi e dei paesi esportatori di imprese inquinanti quando non direttamente dei loro scarti.

I rifiuti sono ancora accumulati fuori dalle mura delle Leonie contemporanee, ma quei rifiuti costituiscono oggi i siti di altre città, altrettanto popolate che vivono grazie al recupero e al riciclo degli scarti dei ricchi. Un esempio è il quartiere di Manshiyat Naser, conosciuto anche come Garbage City, situato al Cairo, in Egitto, dove la minoranza copta, emarginata e malvista, da anni vive di un’economia di sopravvivenza

---

<sup>252</sup> M. Murphy, “Contro la popolazione, verso l’altervita”, cit.

incentrata sul recupero dei materiali e dei resti espulsi dalla metropoli<sup>253</sup>. Questa realtà offre l'esempio di uno dei sistemi di riciclo più efficaci ed efficienti al mondo e, al tempo stesso, di una popolazione che costruisce la propria identità e dignità dando vita a quei rifiuti dei quali non può liberarsi e attuando così una forma di resistenza a un sistema che vorrebbe ridurla a scarto della società.

Ci si può chiedere, d'altra parte, se l'immagine dell'economia circolare, che suggerisce la possibilità di eliminare una volta per tutte ogni forma di rifiuto e di mantenere un ciclo produttivo infinito, privo di perdite, grazie alla possibilità di trasformare gli scarti in risorse, non possa risultare anch'essa un modo per inibire l'unica spinta veramente risolutiva, ovvero quella alla riduzione dei consumi e, prima ancora, al cambiamento della logica secondo la quale funziona l'attuale sistema economico. Soltanto la consapevolezza che "ci saranno sempre rifiuti che non sapremo mai come trasformare in qualcosa di innocuo o positivo"<sup>254</sup> è il primo passo verso una responsabilità collettiva nei confronti dell'estrazione e del consumo delle risorse. Solo uno sguardo attento alle strutture sociali globali, alla rete di interconnessioni che sostengono l'attuale gestione degli scarti del sistema industriale capitalista può aiutarci a ridistribuire le responsabilità per la loro cura e a farci carico dei mali, della violenza e delle ingiustizie sociali che l'ideale della crescita e dell'accumulazione illimitata, in un contesto industriale che funziona attraverso il ricorso a combustibili fossili, ha fin qui creato.

---

<sup>253</sup> Arte documentary, *Egypt: Rags and Riches*, 2021: <https://www.youtube.com/watch?v=17-ioLLVFAY> (ultima consultazione: 20 novembre 2024).

<sup>254</sup> C. Alexander, P. O'Hare, "Waste and Its Disguises: Technologies of (Un)Knowing, cit., p. 16.

Per maturare questo sguardo abbiamo, però, bisogno di una “ecologia dell’attenzione”<sup>255</sup> che elimini le distorsioni prodotte dal razionalismo moderno, distorsioni che – come abbiamo cercato di mostrare – allontanano dalle pratiche della cura e che sono state ulteriormente e pericolosamente acuite dalla logica del capitalismo neoliberale (fondata sui miti della meritocrazia, della misurazione e della competizione<sup>256</sup>) e dall’attuale “economia dell’attenzione”. Un regime economico, quest’ultimo, che attraverso il capitalismo di Google, YouTube, Facebook, e delle loro consorelle, sfrutta e manipola la nostra attenzione. Un regime nel quale – come ha messo in evidenza Georg Franck<sup>257</sup> che lo definisce “capitalismo mentale” – la disuguaglianza si misura prima di tutto in termini di un’attenzione che decide verso chi si dirige il nostro sguardo, di chi rimarchiamo la presenza, nonché ai bisogni e alla presa di parola di chi accordiamo la nostra considerazione.

In questo regime economico, che sfrutta l’attenzione come risorsa scarsa, crescono le disuguaglianze tra coloro che prestano sempre attenzione, ma non ne ricevono in cambio, e coloro che appaiono sui media e sono quindi costante oggetto di attenzione. Si configura così una nuova conflittualità che riguarda non solo poveri e ricchi nei paesi occidentali, ma anche paesi ricchi e paesi poveri. Laddove i primi esportano grandi quantità di informazioni e importano enormi quantità di attenzione, i secondi non attraggono che una modesta attenzione nei confronti dei prodotti culturali che riescono a creare<sup>258</sup>. L’asservimento dell’attenzione alla logica del profitto

---

<sup>255</sup> Y. Citton, *Pour une écologie de l’attention*, Points, Paris 2021 (I 2014).

<sup>256</sup> K. Lynch, *Care and Capitalism*, Polity Press, Cambridge 2022, cap. 7.

<sup>257</sup> G. Franck, “Mental Capitalism”, in Michael Shamiyeh, DOM Research Laboratory (a cura di), *What People Want. Populism in Architecture and Design*, Birkhäuser, Boston, Berlin 2005, pp. 98-115.

<sup>258</sup> Y. Citton, *Pour une écologie de l’attention*, cit., pp. 112-114.

rappresenta un pericolo per molti versi inedito, la cui gravità appare comprensibile se solo si considera che ciò a cui prestiamo attenzione è anche ciò a cui finiamo per attribuire valore, ciò a cui attribuiamo rilevanza; ovvero se consideriamo che “i nostri processi attenzionali sono indissolubilmente legati ai nostri processi di valorizzazione”<sup>259</sup>.

A stare in guardia da questo pericolo ci richiama Isabelle Stengers, quando osserva che nella nostra epoca, in cui da ogni dove la nostra attenzione sembra assediata, quello che ci è stato chiesto stranamente è di non fare alcuna attenzione a dove stiamo andando, purché ci si muova in direzione della “crescita”:

[...] quando si parla dello “sviluppo” o della “crescita” ci è stato chiesto di non fare attenzione. [...] Quella che siamo stati portati a dimenticare non è tanto la capacità di fare attenzione, quanto piuttosto l’arte di fare attenzione. Se vi è arte e non soltanto capacità, è perché si tratta di apprendere e coltivare l’attenzione – letteralmente, di fare attenzione. Parlo di “fare” in quanto l’attenzione, qui, non si riferisce ad aspetti del mondo che a priori ne sarebbero degni, ma obbliga a immaginare, a monitorare, a considerare delle conseguenze che mettono in gioco connessioni tra cose che abbiamo l’abitudine di trattare separatamente<sup>260</sup>.

L’attenzione, come incipit di ogni attività di cura, è un piccolo “gesto teoretico”<sup>261</sup> con il quale si avanza un argomento su ciò in cui dovrebbe consistere la vita buona, ciò a cui bisognerebbe dare valore per poter vivere in questo mondo meglio possibile, ciò a cui non si può rinunciare e che si deve continuare a custodire nella nostra sacca, dopo aver debitamente considerato – come suggerisce Isabelle Stengers – le molteplici interconnessioni che esistono tra le cose, che sono messe in

<sup>259</sup> Ivi, p. 51, tr. mia.

<sup>260</sup> I. Stengers, *Nel tempo delle catastrofi. Resistere alla barbarie a venire*, a cura di N. Manghi, Rosenberg & Sellier, Torino 2021, p. 81.

<sup>261</sup> L. Baraitser, *Enduring Time*, cit., p. 14.

moto da azioni le cui conseguenze possono ricadere su terzi e di cui si deve essere capaci di riconoscere la responsabilità.

Per evitare i mali che possono derivare dall'incuria, i privilegiati dovrebbero rinunciare alla possibilità che oggi hanno di rimanere indifferenti alla sorte dei più svantaggiati, possibilità da cui traggono profitto il capitalismo digitale e l'economia dell'attenzione, con le forme perverse di dipendenza che essa è in grado di creare grazie anche ai meccanismi del c.d. "capitalismo della sorveglianza"<sup>262</sup>.

In *Slow Violence and Toxic Geographies: 'Out of Sight' to Whom?*<sup>263</sup>, Thom Davies fa notare che a mancare non sono oggi – come vorrebbe Rob Nixon<sup>264</sup> – le fonti, le immagini, i documentari, le testimonianze e le storie per imparare a ragionare intorno alla nostra interdipendenza con gli altri umani e con i non umani; la rete fornisce ampia documentazione a chi soltanto abbia la curiosità di cercare. L'attenzione, però, si lascia ancora troppo facilmente distogliere verso ciò che è rassicurante e offre un appagamento immediato, mentre coloro che hanno in mano le redini dell'economia sono pronti ad approfittare di questo desiderio di distrazione per difendere i loro interessi.

Per riconfigurare uno sguardo che renda noi privilegiati capaci di vedere i nostri scarti e gli effetti che producono sulle vite di altri, abbiamo bisogno di riappropriarci delle nostre risorse attenzionali e di una dimensione diversa del tempo: per avere attenzione bisogna non avere fretta, non vivere nella dimensione del temporaneo il rapporto con gli oggetti – come accade nella società dell'usa e getta. Bisognerebbe pensare al fatto che l'identità personale (e l'identità delle nostre società)

---

<sup>262</sup> S. Zuboff, *Il capitalismo della sorveglianza. Il futuro dell'umanità nell'era dei nuovi poteri*, Luiss University Press, Roma 2019.

<sup>263</sup> T. Davies, "Slow Violence and Toxic Geographies": 'Out of Sight' to Whom?", *Environment and Planning: Politics and Space*, 40, 2, 2022, pp. 409-427.

<sup>264</sup> R. Nixon, *Slow Violence*, cit.

non è solo data da ciò che “è mio” (da ciò che è “nostro”) – come avrebbe detto William James nei *Principles of Psychology* (1890) –, ma anche da ciò che si lascia dietro di sé (da ciò che lasciamo dietro di noi), dalla scia dei miei (nostri) rifiuti.

Come ricorda Gay Hawkins, rifacendosi al lavoro di Susan Strasser<sup>265</sup>, daltronde, l’ethos che ha giustificato l’uso di prodotti usa e getta si è affermato solo in tempi relativamente recenti, per effetto dell’espansione dell’industrializzazione e del consumo di massa, e non senza dover vincere forti resistenze da parte di una popolazione che era stata abituata piuttosto al riuso, alla conservazione, alla stigmatizzazione dello spreco. Queste resistenze sono state superate soprattutto grazie all’uso di informazioni pseudo-scientifiche e di un marketing che ha fatto leva sull’importanza dell’igiene, dell’efficienza, del comfort e del risparmio del tempo<sup>266</sup>.

---

<sup>265</sup> S. Strasser, *Waste and Want: A Social History of Trash*. New York: Metropolitan Book, New York 1999.

<sup>266</sup> G. Hawkins, *The Ethics of Waste*, cit., pp. 26-27.

5.  
LA DURATA DELLE COSE  
E I “PAESAGGI TEMPORALI”

La nostra disattenzione e la nostra incuria per i rifiuti, che va di pari passo con la nostra incapacità di comprendere appieno gli effetti della loro produzione, sono alimentate dai meccanismi distorsivi messi in atto dalla moderna ecologia-mondo capitalista per nascondere i propri effetti negativi sulle condizioni generali di riproduzione della vita e su coloro che più direttamente sono coinvolti nelle attività riproduttive.

Una di queste alterazioni della nostra percezione dei problemi è oggi alimentata – come abbiamo visto – dalla retorica della differenziata e dell’economia del riciclaggio, che appare volta alla responsabilizzazione dell’individuo e delle famiglie. Essa spinge, infatti, a concentrare l’attenzione su ciò che accade nel momento che segue al consumo. Non fa i conti con il fatto che anche le attività industriali di riciclaggio producono scarti. Non viene interrogata la spinta al consumismo e alla crescita, né la logica del capitalismo, il processo produttivo, la scelta dei materiali, la produzione di oggetti che garantiscano durata nel tempo e diritto alla riparazione. La questione della responsabilità viene sollevata solo in relazione agli scarti del consumatore dopo il consumo<sup>267</sup>. Tutto ciò contribuisce a far sì che le discariche siano di fatto – come scrive Myra Hird – “siti onnipresenti dell’oblio” (“*ubiquitous sites of forgetting*”)<sup>268</sup>, spazi che pensiamo possano esonerarci dal confronto con il fatto che il tempo che abbiamo attribuito alle cose, nel momento in cui abbiamo deciso di disfarcene – come ho a più riprese accenna-

---

<sup>267</sup> Cfr. M. Hird, *A Public Sociology of Waste*, cit; M. Liboiron, J. Lep-wasky, *Discard Studies*, cit.

<sup>268</sup> M. Hird, “Waste, Landfills, and an Environmental Ethic of Vulnerability”, *Ethics and the Environment*, 18, 1, 2013, pp. 105-124; in particolare, p. 107.

to in precedenza –, non corrisponde alla temporalità effettiva della loro esistenza materiale i cui effetti in alcuni casi possono farsi sentire ben oltre il tempo di una generazione. Come ricorda ancora Myra J. Hird, le discariche contengono sostanze, come il percolato, che anche nel miglior scenario possibile, ovvero se sono state prese misure ingegneristiche avanzate, possono essere controllate e contenute per massimo due decenni, dopo di che è quasi certo che inquineranno il suolo e le fonti d’acqua necessarie alla vita delle specie che da esse dipendono. Nel caso di una discarica a cielo aperto tutto questo accade in tempi ancora più rapidi<sup>269</sup>. Non solo la nostra relazione con lo spazio, e la creazione di spazi altri, quindi, costituisce un aspetto essenziale del nostro rapporto con i rifiuti, ma anche il nostro rapporto con il tempo. Un aspetto ben evidenziato da Brian Thill quando definisce i rifiuti come “*every object plus time*”<sup>270</sup>.

### 5.1. Il “cene” dell’Antropocene

La dimensione della temporalità è rilevante per affrontare la questione degli scarti sotto molteplici prospettive. Il tempo, un tempo più lento, sembra necessario per riappropriarci di capacità attenzionali distratte da troppe sollecitazioni e dall’accelerazione temporale imposta dalla vita moderna – e sono tante oggi le proposte di rallentare: *slow food*, *slow academy*, *slow city*, ecc. Come ha sostenuto Bernadette Bensaude-Vincent, affrontare la questione della temporalità è fondamentale, tuttavia, soprattutto perché la concezione del tempo lineare, della freccia del tempo, che ci spinge a guardare in avanti, prima verso il progresso e oggi verso le continue, rinnovate, promesse dell’innovazione tecnologica, è stata ed è uno dei potenti elementi di alterazione della nostra capacità di comprensione

<sup>269</sup> M. J. Hyrd, “Foreword”, in F. Allon, R. Barcan, K. Eddison-Cogan, a cura di, *The Temporalities of Waste*, cit., p. xiii.

<sup>270</sup> B. Thill, *Waste*, Bloomsbury, New York 2015, p. 8.

della crisi ecologica contemporanea<sup>271</sup>. Un fattore talvolta trascurato persino da quelle visioni filosofiche in cui si suggerisce il superamento dell'eccezionalismo umano, della divisione tra natura e cultura, tra soggetto e oggetto.

La nuova ontologia disegnata nei lavori filosofici di Serres, Stengers e Latour, per Bernadette Bensaude-Vincent<sup>272</sup>, non è stata sufficientemente radicale nella sua critica dell'Antropocene. Pur sollevando importanti obiezioni intorno all'idea che la responsabilità del mutamento climatico possano attribuirsi a un generico "anthropos", infatti, non ha interrogato il "cene": ha lasciato inesplorato "*le postulat d'une ère à inscrire dans la chronologie de la Terre*"<sup>273</sup>, facendo sì che continuasse a rimanere operativa la metafora della freccia del tempo.

L'Antropocene rafforza la rilevanza di una linea temporale unica che allinea fenomeni cosmici e geologici che richiedono miliardi di anni per evolversi con fenomeni storico-sociali che si evolvono nell'arco di pochi secoli o decenni<sup>274</sup>.

Alla luce di questa concezione del tempo, i problemi posti dall'Antropocene sembrano lasciare spazio a due sole soluzioni: all'accelerazione tecno-soluzionista o al catastrofismo, che – secondo Bernadette Bensaude-Vincent – non fa che invertire la freccia del tempo, continuando per il resto a muoversi all'interno della metafora del tempo lineare.

La freccia del progresso orientata verso il futuro che ha prevalso negli ultimi due secoli è ora rivolta verso un futuro

---

<sup>271</sup> Si veda: Bernadette Bensaude-Vincent, *Temps-paysage. Pour une écologie des crises*, Le Pommier, Paris 2021; Ead., "D'âges en paysages", *Revue d'anthropologie des connaissances*, 15, 2, 2021; Ead., Bensaude-Vincent, Bernadette. 2022. "Rethinking time in response to the Anthropocene: From timescales to timescapes", *The Anthropocene Review*, 9, 2, pp. 206-219.

<sup>272</sup> B. Bensaude-Vincent, "Rethinking time in response to the Anthropocene: From timescales to timescapes", cit.

<sup>273</sup> B. Bensaude-Vincent, "D'âges en paysages", cit.

<sup>274</sup> B. Bensaude-Vincent. "Rethinking time in response to the Anthropocene: From timescales to timescapes", cit.

oscuro e minaccioso a causa del riscaldamento globale e di cataclismi. Tuttavia, le opposte visioni di un futuro luminoso e di una catastrofe ecologica si fondono sullo stesso presupposto: il moderno ordine temporale in cui il futuro dà senso al presente e al passato<sup>275</sup>.

Questa visione del tempo è così profondamente radicata nella nostra cultura da venire data per scontata, da apparire ovvia. Essa, tuttavia, è una mera costruzione sociale, che poggia – come ricorda Bernadette Bensaude-Vincent – su una serie complessa di infrastrutture (dai calendari agli orologi, dagli orari ai salari orari, ecc.)<sup>276</sup>. Immaginare il tempo come lineare, uniforme e universale è stato fondamentale per pensare in termini di scale temporali e quindi anche per parlare di tempi geologici. Il tempo cronologico ha permesso alla scienza di pronunciarsi sull'età dell'universo così come sui tempi di vita delle particelle subatomiche. La logica scalare, tanto se applicata allo spazio (per esempio ai fini della costruzione di mappe) quanto se applicata al tempo, ammette solo un certo tipo di relazioni, ovvero relazioni, che possono essere trattate come equivalenti, quantificabili e comparabili<sup>277</sup>.

Il rischio che si nasconde dietro questo nostro dare per scontata la freccia lineare del tempo, tuttavia, è la possibile confusione tra categorie analitiche e categorie ontologiche. Una confusione che può renderci, e ci ha reso, ciechi di fronte alla varietà e all'eterogeneità dei tempi che si danno tanto in relazione alla vita degli oggetti naturali quanto in relazione alla vita degli oggetti della fabbricazione umana. Una confusione che non ci ha consentito di comprendere che la triplice crisi economica, sociale ed ecologica che stiamo attraversando è il risultato di temporalità che dovrebbero suggerire di abbandonare la presunzione di un eccezionalismo umano, presunzione

---

<sup>275</sup> Ivi. Si veda anche: B. Bensaude-Vincent, *Temps-paysage. Pour une écologie des crises*, cit.

<sup>276</sup> Ivi.

<sup>277</sup> Cfr. ivi.

che è stata costruita anche grazie alla finzione del primato del tempo cronologico.

## 5.2. Il tempo-paesaggio e le sue molteplici temporalità

Se si prende sul serio l'affermazione per cui gli esseri umani sono solo uno tra i tanti abitanti del pianeta Terra, è più facile ipotizzare che ogni abitante abbia il suo modo peculiare di vivere il tempo. Esistono tempi multipli ed eterogenei che si intersecano, interferiscono, si mescolano. L'intreccio dei processi cosmici, fisici, chimici e biologici in corso che costituiscono la storia della Terra genera una mappa in continuo mutamento di linee temporali interdipendenti<sup>278</sup>.

Per tenere conto di questa molteplicità di tempi, per poter pensare a partire dai conflitti che possono darsi tra le diverse temporalità e riuscire a convivere con esse, bisogna utilizzare una metafora diversa da quella della freccia del tempo. La filosofa francese Bensaude-Vincent ha proposto in alternativa la metafora del tempo-paesaggio (*temps-paysage*)<sup>279</sup>. Il sé stesso, che nella modernità è stato immaginato come soggetto autonomo e indipendente, è parte di un complesso paesaggio cronobiologico, costituito oltre che dal passato, dal presente e dal futuro della coscienza, dai cicli ormonali, dai ritmi circadiani, dalle temporalità dei diversi simbionti che vivono nel nostro intestino. Temporalità che si compongono a loro volta con i ritmi sociali che caratterizzano l'impiego quotidiano del nostro tempo<sup>280</sup>.

La metafora del tempo-paesaggio ci consente di vedere che siamo in relazioni di dipendenza e interdipendenza da cose

<sup>278</sup> B. Bensaude-Vincent, "Rethinking time in response to the Anthropocene: From timescales to timescapes", cit.

<sup>279</sup> B. Bensaude-Vincent riprende questo concetto dall'antropologa Barbara Adam. Si veda B. Adam, *Timescapes of Modernity: The Environment and Invisible Hazards*, Routledge, New York 2005.

<sup>280</sup> Si veda anche B. Bensaude-Vincent, *Temps-paysage. Pour une écologie des crises*, cit., p. 278.

antropogeniche e naturali dotate di una loro temporalità. Una molteplicità temporale che non è solo degli oggetti, ma anche dei materiali di cui sono costituiti, materiali che Bensaude-Vincent ci ricorda essere “ibridi di natura e società”, persino nella forma di materia prima.

Affrontare seriamente le implicazioni derivanti dal nostro non essere gli unici abitanti della terra dovrebbe andare di passo con lo sviluppo di una politica attenta al mondo degli oggetti di cui ci circondiamo, con cui dobbiamo essere capaci di realizzare un rapporto sinergico, di solidarietà. Un obiettivo che richiede la coltivazione di qualità diplomatiche, di ascolto e di dialogo con ciò che ci circonda, di attenzione alle molteplici temporalità discordanti con i tempi umani e sociali, di un pensiero sintonizzato sulla policronicità.

Dal punto di vista del nostro rapporto con le opere di fabbricazione umana, da ciò dovrebbe derivare l’abbandono della mentalità dell’obsolescenza fondata su una continua spinta al rinnovamento e all’innovazione. Al tempo stesso, ne dovrebbe seguire la necessità di costruire dei tempi-paesaggio durevoli, in cui le cose sono pensate, fin dalla loro progettazione, secondo i principi di un’etica della cura, ovvero prestando attenzione alla loro durata, alla durata del materiale con cui sono prodotte, alla loro reale utilità, agli effetti che possono avere sulle nostre vite, alla possibilità effettiva di una loro manutenzione e riparazione<sup>281</sup>, tenendo conto dei tempi di vita non-umana delle loro componenti e delle caratteristiche della materialità

---

<sup>281</sup> Cfr. B. Bensaude-Vincent, *Temps-paysage. Pour une écologie des crises*, cit. Per approfondire si possono vedere: R. Campbell, D., Wilson, “Engineers’ Responsibilities for Global Electronic Waste: Exploring Engineering Student Writing Through a Care Ethics Lens”, *Sci Eng Ethics*. 23, 2017, pp. 591–622; L. Vinsel, A. L., Russell, *The Innovation Delusion. How Our Obsession with the New Has Disrupted the Work That Matter Most*, cit.; J. Denis, D. Pontille, *Le soin des choses: Politiques de la maintenance*, cit.

da cui sono costituiti, con la sua caratteristica storia o biografia<sup>282</sup>.

Un esempio di tempo-paesaggio opposto alla visione ospitale, improntata alla convivenza di diverse temporalità, che dovremmo sforzarci di realizzare, e che è massimamente rappresentata dalla vita dei microbi, è dato, per la filosofa francese, dal paesaggio nucleare. Un paesaggio in cui è evidente la sproporzione tra i tempi umani, di gestione del materiale e di decisione politica, e i tempi di vita degli elementi radioattivi. Il plutonio 239, fabbricato nel quadro del progetto Manhattan, e utilizzato nella bomba lanciata su Nagasaki nel 1945, ha una demi-vita di 24.110 anni. Il che significa che "tra 100.000 anni, sussisterà ancora nei ghiacciai e nei sedimenti marini un sesto del plutonio emesso nell'ambiente durante la seconda metà del XX secolo", in particolare durante gli esperimenti nucleari condotti durante la guerra fredda tra il 1951 e il 1963<sup>283</sup>. Quello che Bensaude-Vincent definisce come il tentativo di "banalizzazione del nucleare", costituito dall'uso civile del nucleare per la produzione di energia, presentata come energia "pulita e sostenibile"<sup>284</sup>, ha fatto sì che 8 stati siano dotati dell'arma atomica e la diffusione dei reattori civili abbia raggiunto quota 450, di cui più di un terzo si trovano in Europa<sup>285</sup>. Oggi sono trenta i paesi che dipendono dalle centrali nucleari per la produzione di energia elettrica e dozzine sono le nuove centrali in costruzione soprattutto nel Sud globale<sup>286</sup>. Il tutto mentre, da un lato, continuano ad essere sentiti dalle popolazioni diretta-

<sup>282</sup> B. Bensaude-Vincent (a c. di), *Between Nature and Society: Biographies of Materials*, World Scientific Publishing Company, 2022.

<sup>283</sup> B. Bensaude-Vincent, *Temps-paysage*, cit., p. 216.

<sup>284</sup> Per una critica a questa visione del nucleare civile, si veda anche: A. Balzano, *Eva virale. La vita oltre i confini di genere, specie e nazione*, cit., cap. 2.

<sup>285</sup> Ivi, p. 217.

<sup>286</sup> B. Bensaude-Vincent, S. Boudia, K. Sato, a cura di, *Living in a Nuclear World: From Fukushima to Hiroshima*, Routledge, London, New York 2022, p. 20.

mente interessate gli effetti delle bombe esplose a Hiroshima e Nagasaki, degli esperimenti nucleari che hanno preceduto e seguito il lancio di quelle bombe e non ultimo gli effetti degli incidenti alle centrali nucleari di Three Mile Island nel 1979, di Chernobyl nel 1986 e di Fukushima Daiichi nel 2011, e, dall'altro, rimane aperta, sia dal punto di vista tecnologico che dal punto di vista etico-politico, la questione della gestione delle scorie radioattive, proprio in considerazione dei tempi corti dell'azione umana e delle migliaia di anni di vita degli elementi radioattivi<sup>287</sup>. I radionuclidi pongono una sfida che più di ogni altra costringe gli esseri umani a misurarsi con la radicale alterità ed eterocronia di artefatti umani che richiedono, per questo, una costante vigilanza e attenzione<sup>288</sup>.

---

<sup>287</sup> Ivi, pp. 226-238. Bensaude-Vincent, che spera nell'abbandono del nucleare civile da parte della Francia, si sofferma qui sui problemi sia tecnologici che etici posti da tre soluzioni per la gestione delle scorie radioattive: la prima è il confinamento sotterraneo definitivo attraverso lo stoccaggio dei rifiuti nucleari in formazioni geologiche profonde; la seconda è lo stoccaggio geologico reversibile (nell'arco di 100 anni), che lascia alle generazioni future un margine di decisione su questi rifiuti; la terza consiste nel temporeggiare, nel prendere tempo, e, nel frattempo, convivere con i rifiuti stoccandoli in superficie.

<sup>288</sup> Ivi, pp. 236-237. La questione della cura e della manutenzione ordinaria delle centrali nucleari è un altro tema che viene facilmente rimosso dal quadro d'insieme dei problemi di sicurezza posti dall'uso di questa energia. In particolare, sono spesso taciuti i rischi che corre il personale specializzato nella manutenzione periodica dei reattori nucleari. In Francia questa forza lavoro è costituita da lavoratori precari, interinali, assunti da ditte che lavorano in subappalto. Da marzo a ottobre, gli addetti alla pulizia dei reattori delle centrali nucleari viaggiano, spesso in roulotte, da una centrale all'altra, da un capo all'altro del Paese. Questa manodopera precaria è sottoposta ad un altissimo livello di radiazioni. Alla loro storia è stato dedicato il film documentario: *Nomades du nucléaire* (2023) di Kilian Armando Friedrich e Tizian Stromp Zargari. Una situazione analoga è stata descritta anche in relazione alla manutenzione della centrale di Fukushima, sia prima sia dopo l'incidente del 2011, vedi: P. Jobin, "Nuclear Gypsies' in Fukushima before and after 3/11", in *Nuclear Portraits: Communities*,

### 5.3. Saper leggere i segni delle altre temporalità

Secondo Bernadette Bensaude-Vincent, per mutare in modo radicale i nostri stili di vita, per acquisire la capacità di fare con ciò che abbiamo, anche attraverso tecnologie non necessariamente innovative e avanzate, per introdurre politiche della riparazione, che favoriscano un diverso modo di consumare, distribuire e produrre ciò che è necessario alla vita, il primo passo consiste nell'abbandonare l'ontologia dei tempi moderni e adottare piuttosto la temporalità dei tempi che restano. Se la prima visione ontologica vede la natura retta da leggi inesorabili e prevedibili, come fonte infinita di risorse che possono essere manipolate, dominate e sfruttate infinitamente, la visione dell'ontologia del tempo che resta è attenta alla natura come processo dinamico, d'interazione e interdipendenza, e vede gli esseri umani come co-inquilini di un pianeta fragile. Una visione preconizzata da Michel Serres, nel *Contratto naturale*, e oggi al centro di un dibattito molto vivace anche all'interno delle scienze umane e della filosofia<sup>289</sup>.

Se il Bergson dell'*Évolution créatrice* suggerisce l'idea del tempo come "molteplicità pura, eterogeneità radicale"<sup>290</sup>, per Bensaude-Vincent, Serres è stato uno dei primi filosofi che, pur non mettendo in discussione l'unicità del tempo cronologico, ci ha invitato a imparare a leggere le tracce della loro storia che le cose portano iscritte sui loro corpi: tracce che sono segni, codici, che dovrebbero spingere l'uomo a decentrarsi, ad aprirsi al mondo.

---

*the Environment, and Public Policy*, a cura di Laurel Sefton MacDowell, University of Toronto Press, Toronto 2017, pp. 274-311.

<sup>289</sup> B. Bensaude-Vincent, *Transition écologique et innovation*, Conférence: *Transition écologique et innovation sont-elles compatibles?*, Cnam, Paris, Congresso mondiale *TimeWorld Energie*, 16 novembre 2023: <https://www.youtube.com/watch?v=9J7BZ9Ff8FE> (ultima consultazione: 20 novembre 2024).

<sup>290</sup> B. Bensaude-Vincent, *Temps-Paysage*, cit., p. 277.

Il primato del soggetto moderno, in questa prospettiva, sembra andare di passo con l'acquisizione di una forma di cecità e sordità ai linguaggi non umani e ai linguaggi umani che non parlano la lingua della scienza e della civiltà occidentale. La "ragione arrogante" dell'uomo come padrone della natura, di cui parla Plumwood, appare da questo punto di vista come una razionalità "semiocida": per alimentare l'illusione di invulnerabilità, controllo e dominio, l'uomo dominatore deve cancellare le altre lingue e troncane le possibilità di comunicare con l'Altra/o. Tutto ciò dimenticando che la comunicazione è necessaria al coordinamento e alla riduzione dell'entropia, ovvero alla riduzione del disordine, della crescita dell'inquinamento.

Anche nel mondo più che umano, l'eccesso può scivolare nell'inquinamento: i parassiti obbligati devono danneggiare sistematicamente altre creature per completare i loro cicli vitali; i tumori e le metastasi si impadroniscono dei loro ospiti, minando in ultima analisi gli organismi che li sostengono; quando non sono controllati dai predatori, le locuste e altri sciami possono crescere fino a trilioni di individui, devastando la vita vegetale e lasciando sterili le aree visitate [...] Nessuna di queste forme di inquinamento, colonialismo o chiusura semiotica, però, negli altri organismi è intenzionale: gli animali e gli organismi non precludono intenzionalmente le reti semiotiche altrui, mentre gli esseri umani spesso lo fanno, o almeno possono essere consapevoli di questa possibile conseguenza<sup>291</sup>.

Il paleontologo estone Ivar Puura, che ha coniato il termine "semiocidio", ha scritto: "Per mano dell'uomo, milioni di storie, con miliardi di relazioni e variazioni, muoiono. Il ricco paesaggio di segni della natura viene sostituito da qualcosa di molto più povero. Non è esagerato chiamare questo processo

---

<sup>291</sup> Y. H. Hendlin, "Introduction to the Special Issue, *The Biosemiotics of Waste*", *Biosemiotics*, 17, 2024, pp. 1-10; in particolare, pp. 1-2.

‘semiocidio’<sup>292</sup>. Un semiocidio senza il quale non sarebbe stata possibile all’Occidente moderno – come sottolinea Deborah Bird Rose – intrattenere con se stesso una “conversazione narcisistica” di carattere fondamentalmente monologico<sup>293</sup>.

Questa devastazione, che vede andare di pari passo distruzione di segni e distruzione dell’ambiente, semiocidio ed ecocidio, per Puura, può essere considerata un prodotto anche solo di mera incuria e ignoranza<sup>294</sup>. Ciò accade ancor più facilmente quando, come avviene oggi, in un’epoca di circolazione globale delle merci, si verifica una vera e propria “dislocazione del semiocidio”, che “fa sì che chi ne è responsabile, direttamente o indirettamente, abbia spesso scarsa o nessuna consapevolezza del danno che la sua convenienza ha provocato”<sup>295</sup>.

---

<sup>292</sup> I. Puura, “Nature in our memory”, *Sign Systems Studies*, 41, 1, 2013, pp. 150–153.

<sup>293</sup> D. Bird Rose, “Decolonizing the Discourse of Environmental Knowledge in Settler Societies”, in G. Hawkins e S. Muecke, a c. di, *Culture and Waste: The Creation and Destruction of Value*, Rowman & Littlefield Publishers, Inc., Lanham, Maryland, 2003; pp. 53-72; in particolare, p. 54.

<sup>294</sup> I. Puura, “Nature in our memory”, cit.

<sup>295</sup> Y. H. Hendlin, “Introduction to the Special Issue, *The Biosemiotics of Waste*”, cit., p. 4.



## CONCLUSIONI

### DALL'HOMO FABER ALL'HOMO REFLECTUS

Any ethical system that thinks it has the solution to every problem has the potential to be genocidal. Ethics must no longer be a closed system, but a way of living [...] in openness to the vulnerability of others [...]<sup>296</sup>

Quali implicazioni si possono trarre dal collegamento stretto esistente tra la storia del capitalismo e i processi di creazione degli scarti, di luoghi e popolazioni trattate come scarto? La prima riflessione che si può ricavare dal bestiario degli scarti contemporanei è l'impossibilità di uscirne attraverso prospettive tecnosoluzioniste, alimentate da una conoscenza scientifica messa al servizio di un complesso industriale ecologico. Non abbiamo bisogno di più tecnica e più scienza al servizio dell'industria, ma di più democrazia, di più *citizen science* e, soprattutto, di una scienza indipendente, non asservita alla logica dell'accademia neoliberale, capace di ragionare a partire dall'abbandono del dualismo Natura/Società, di un sapere accademico che recuperi il dialogo tra scienze umane e scienze naturali. Per Val Plumwood, "Abbiamo bisogno di una scienza etica: la scienza sado-spasionata (*sado-dispassionate*), infatti, ha usato l'ideologia del disimpegno per erigere muri che la separassero dall'etica con la stessa efficacia con cui il capitalismo ha usato l'ideologia della sfera privata"<sup>297</sup>. Abbiamo bisogno di

---

<sup>296</sup> J. Roth, *Ethics After the Holocaust: Perspectives, Critiques, and Responses*, Paragon House, 1999; cit. in D. Bird Rose, *Reports From A Wild Country: Ethics for Decolonisation: Ethics of decolonisation*, University of New South Wales, Sidney 2004, p. 8.

<sup>297</sup> V. Plumwood, *Environmental Culture*, cit., p. 53. Plumwood aggiunge: "Quello che abbiamo è una scienza monologica, strumentale, che è stata incoraggiata a non interrogarsi sui propri fini, caratteristiche che la rendono una buona serva del potere. Ciò di cui abbiamo bisogno per un futuro sostenibile è una scienza democratica integrata che sia dialogica, non

un pensiero situato, che guardi criticamente a quella forma di disconnessione che ha fatto sì che potessero crearsi paesaggi sacrificali in cui relegare i nostri scarti o ciò che è stato ridotto nella condizione di resto inutile, rifiuto.

Il cambiamento climatico e la crescita esponenziale di rifiuti tossici che la terra non riesce ad assorbire possono di per sé – come suggerisce Moore – arrivare ad essere dei limiti al capitale, nella misura in cui mettono in pericolo la produttività del lavoro e dell'agricoltura che costituiscono le basi del processo di accumulazione. Viviamo in un mondo sempre più inquinato, soggetto a causa del cambiamento climatico a frequenti e distruttivi eventi atmosferici e disastri naturali, oltre che all'emergere di pandemie e di una crisi della fertilità umana riconducibile all'effetto di sostanze tossiche (quali i Pfas) che penetrano i nostri corpi e attaccano il sistema endocrino. A causa dei cambiamenti profondi che si sono prodotti nella rete della vita, le frontiere della natura a buon mercato sembrano venire progressivamente a chiudersi. In questo contesto il conflitto tra capitalismo e processi di demercificazione e di democratizzazione porta con sé degli elementi di speranza, ma anche pericoli. Gli scenari di guerra attuali e il rafforzamento dei regimi autoritari mostrano, infatti, che siamo in presenza di un capitalismo sempre più aggressivo a livello globale.

Il quadro che il Wasteocene presenta è grigio e inquietante. Esso pone, però, chiaramente sotto i nostri occhi la radice dei nostri mali e le conseguenze distruttive che essa ha prodotto. Ci aiuta inoltre a comprendere il carattere illusorio delle soluzioni tecnomoderniste, pronte a catturare la nostra attenzione promettendoci una salvezza, e una fuoriuscita dalle sfide dell'Antropocene, che non richiede una radicale messa in discussione del sistema in cui viviamo.

---

riduzionista e auto-riflessiva – una scienza che possa condurre se stessa e i propri fini sotto lo scrutinio critico e democratico.” (*ibidem*, tr. mia).

Se la storia dell'uomo cacciatore, quale figura eroica e singolare, è la storia che è stata raccontata e ricordata fino a trasformarla nell'unica storia possibile per l'umanità – una storia lineare di progresso e conquiste, che nasconde le tracce della distruzione lasciata alle sue spalle –, abbiamo ora bisogno di riconoscerci in un'umanità che non voglia più chiudere gli occhi sui costi nascosti prodotti dall'individualismo eroico. Abbiamo bisogno di un'umanità più attenta ai ritmi della natura, desiderosa di recuperare una dimensione di convivialità tra persone comuni, con la loro vita ordinaria, quotidiana, fatta di innumerevoli atti ripetuti ogni giorno di manutenzione e, talvolta, di riparazione. Si tratta di un bisogno che risuona sempre più spesso nei discorsi pubblici. Al valore della riparazione ha fatto cenno Barack Obama nel 2015, facendo riferimento in un discorso pronunciato a Gerusalemme al principio ebraico del *tikkun olam* (riparazione del mondo)<sup>298</sup>. Ad esso si richiama il video creato da Naomi Klein, Molly Crabapple, Opal Tometi e Avi Lewis, *A message from the future II: The years of repair* (ottobre 2020)<sup>299</sup>, e sempre più spesso il concetto ritorna in eventi di carattere interdisciplinare organizzati in ambito accademico, anche come effetto prodotto dalla pandemia.

Nel saggio “Rethinking Repair” (2014) Steven J. Jackson<sup>300</sup> sostiene che abbiamo bisogno di un pensiero che parta dalla consapevolezza di un mondo rotto, spezzato (*broken world*), per fare i conti con la sua intrinseca fragilità e i suoi limiti,

<sup>298</sup> Jpost.com Staff, “Obama on Passover: Together we can continue work of ‘tikkun olam’”, *The Jerusalem Post*, 3 aprile 2015: <https://www.jpost.com/Diaspora/Obama-on-Passover-Together-we-can-continue-work-of-tikkun-olam-396120> (ultima consultazione: 20 novembre 2024).

<sup>299</sup> N. Klein, M. Crabapple, O. Tometi e A. Lewis, “A Message From the Future II: The Years of Repair”, *The Intercept*, 1 ottobre 2020: <https://theintercept.com/2020/10/01/naomi-klein-message-from-future-covid/> (ultima consultazione: 20 novembre 2024).

<sup>300</sup> S. Jackson, “Rethinking Repair”, in T. Gillespie, P. J. Bockowski e K. A. Foot (a c. di), *Media Technologies. Essays on Communication, Materiality, and Society*, MIT Press, Cambridge 2014, pp. 221-240.

quella fragilità e quei limiti da cui siamo stati spinti a rimuovere lo sguardo. Reimparare a riparare piuttosto che a gettare via – come sostengono i fautori del diritto alla riparazione – è un modo per recuperare non solo rispetto dell’ambiente e consapevolezza dei limiti delle risorse a nostra disposizione, ma anche un modo per riappropriarsi di saperi e di una diversa modalità di rapporto con le cose e gli altri, non più caratterizzata da quell’atteggiamento passivo e di delega che è andato di pari passo con la spinta ossessiva all’innovazione e al consumo. Reimparare a riparare, a conservare, a mantenere, ad essere frugali, è un modo per correggere un rapporto con gli oggetti che è sempre più caratterizzato da un’ignoranza diffusa sulla loro provenienza, sui loro meccanismi, sulle qualità e la durata dei materiali, ecc. Come scrive Crawford, sotto questo profilo, il desiderio di imparare la frugalità può essere espressione di una pulsione più profonda, ovvero del desiderio di “sentire che il nostro mondo è intelligibile”, che non “dipende totalmente dalle forze oscure dell’economia globale”, “per poterne essere responsabili”<sup>301</sup>. Questo è tanto più vero se guardiamo oltre la riparazione in direzione di quell’arte più umile e invisibile – come ci ha insegnato Mierle Laderman Ukeles –, e più lontana dal lessico della resilienza<sup>302</sup>, che è l’arte del rammendo e della manutenzione, attenta alla continua trasformazione delle cose e all’infinita cura necessaria per prolungarne l’esistenza, per prevenire cedimenti e rotture, per ricucire strappi, ritessere fili spezzati.

Un pensiero della cura, della manutenzione, del rammendo e della riparazione è oggi possibile solo attraverso un ampio progetto di riorganizzazione della società, che valorizzi le infrastrutture della cura nella loro complessa multidimensiona-

---

<sup>301</sup> M. B. Crawford, *Il lavoro manuale come medicina dell’anima. Perché tornare a riparare le cose da sé può renderci più felici*, Mondadori, Milano 2022, p. 10.

<sup>302</sup> J. Denis, D. Pontille, *Le soin des choses: Politiques de la maintenance*, cit.

lità, che reindirizzi le risorse verso un disegno degli oggetti che ne favorisca la riparazione, il riuso, a convivialità e la democraticità dell'utilizzo, e ne eviti l'obsolescenza.

Come gli studi femministi sulla cura hanno dimostrato, qualsiasi rivalutazione di questa dimensione non può venire che attraverso l'ascolto delle storie di coloro che oggi svolgono il lavoro di cura, di manutenzione, di rammendo e di riparazione, figure spesso invisibilizzate e stigmatizzate, che hanno uno speciale vantaggio epistemico derivante dal loro posizionamento, un posizionamento diverso tanto da quello del designer che da quello dell'utente<sup>303</sup>. Qualsiasi rivalutazione di queste attività – da cui l'etica della cura ha preso le mosse interrogandosi sulla marginalizzazione e svalutazione della cura come attività di sostegno alla vita – deve partire dalla domanda sul perché la manutenzione degli oggetti e la loro riparazione siano attività alle quali è stato via via assegnato un ruolo e una visibilità sempre minore. Come il lavoro di riproduzione sociale anche queste attività sono state considerate improduttive, quindi tali da non produrre valore, da non spingere verso l'innovazione e la crescita. Per questo sono state affidate alle fasce più povere e prive di potere della popolazione, con una segregazione non solo nello spazio del mondo del lavoro, ma anche nello spazio geografico. Nelle periferie più povere e degradate delle grandi città del ricco Occidente o in quelle del Sud del mondo spesso fiorisce, prima di tutto come mezzo di sopravvivenza, il mercato del riuso e del riciclo. Anche in questo caso, come in quello della cura verso le persone, manutenzione e riparazione reindirizzano il nostro sguardo. Lo inducono a interrogarsi su una produzione che risponde ai criteri di un sistema economico di cui spesso sfuggono logica e meccanismi e a spostare la propria attenzione verso tutte quelle attività che sono volte a riprodurre e prolungare la vita, anche la vita delle cose, nella misura in cui ne risulti chiara l'utilità, la

---

<sup>303</sup> S. Jackson, "Rethinking Repair", cit., p. 229.

sostenibilità, il significato e il possibile uso conviviale, ovvero non esclusivo, non finalizzato a lasciare indietro alcuni, quando non addirittura capace di produrre forme di violenza lenta.

Lo sguardo coltivato dalla cura, dalla riparazione e dalla manutenzione è proprio dell'*homo reflectus* a cui fa appello Val Plumwood, quando scrive:

Il tempo dell'*Homo reflectus*, autocritico e auto-revisionista, di sicuro è arrivato. L'*Homo faber*, armeggiatore sconsiderato, certo non ce la farà. Si andrà avanti con un altro tipo di umanità, o non si andrà avanti affatto<sup>304</sup>.

L'*homo reflectus* non è più intrappolato nella “narrazione illuministica del progresso come controllo umano su una natura passiva, ‘morta’, una narrazione che giustifica sia le conquiste coloniali sia le economie delle merci”<sup>305</sup>. Il suo atteggiamento auto-critico e riflessivo lo rende attento alla dimensione temporale e al cambiamento continuo della materia e della vita, alla contingenza, così come agli effetti irreversibili che l’azione umana può produrre. Effetti che, a causa della rete di interdipendenza in cui siamo inseriti, possono andare molto al di là delle intenzioni e delle previsioni – come nel caso delle conseguenze temporali di lungo periodo prodotte da una parte consistente degli scarti industriali, militari ed estrattivi, ancor più che da quelli derivanti dai rifiuti solidi urbani<sup>306</sup> –, e chia-

<sup>304</sup> V. Plumwood, “A review of Deborah Bird Rose’s *Reports from a Wild Country: Ethics for Decolonisation*”, *Australian Humanities Review*, 44 (March), 2008, pp. 139-150; p. 1, tr. mia.

<sup>305</sup> *Ibidem*, tr. mia.

<sup>306</sup> Scrive Myra Hird, facendo riferimento soprattutto a dati relativi alla situazione canadese: “Le discariche ingegnerizzate che in molti paesi sono state progettate per rispondere al problema dei rifiuti solidi urbani hanno una durata di vita di – al massimo – 25 anni, dopo i quali il rischio di contaminazione dei sistemi idrici e del suolo aumenta significativamente. Stiamo quindi contando su sistemi di contenimento dei rifiuti che si sa saranno compromessi nell’arco di una generazione. E queste forme di rifiuti – i rifiuti su cui ci focalizziamo come singoli perché sembrano fare appello alla responsabilità individuale piuttosto che alla responsabilità collettiva –

mano per questo a un costante esercizio di *caring with*<sup>307</sup>, di valutazione, riflessione, auto-correzione e confronto democratico, sui bisogni di cura del mondo. Di fronte alle sfide del Wasteocene l'*homo reflectus* è consapevole della necessità di dover arrivare a considerare – come provocatoriamente scrive Stacy Alaimo – la “sfera pubblica [...] come una discarica”<sup>308</sup>, un luogo in cui “lo spazio immaginario vuoto del dibattito politico razionale si riempie fino a traboccare d’ogni sorta d’oggetto quotidiano che mai ci si aspetterebbe di trovare lì: sacchetti di plastica, telefoni cellulari, bombolette di pesticidi, biciclette, tonno contaminato di mercurio”<sup>309</sup>, un luogo attento “agli scambi materiali tra corpi oggetti di consumo e sostanze”<sup>310</sup>, al mondo che essi creano e a chi potrà effettivamente godere di esso<sup>311</sup>.

---

costituiscono solo il 3 % della nostra produzione totale di rifiuti” (M. Hird, “Foreword”, in F. Allon, R. Barcon, K. Eddison-Cogan, a c. di, *The Temporalities of Waste. Out of Sight, out of Time*, cit., p. XIV, tr. mia). Ancora più grave – come abbiamo visto – è il quadro della gestione degli scarti del settore minerario, industriale e militare – basti pensare ai rifiuti radioattivi.

<sup>307</sup> J. Tronto, *Caring Democracy*, cit.

<sup>308</sup> S. Alaimo, *Allo scoperto. Politiche e piaceri ambientali in tempi postumani*, a c. di A. Balzano, tr. it. di L. Fontanella, Mimesis, Milano 2024, p. 53.

<sup>309</sup> Ivi, p. 52.

<sup>310</sup> *Ibidem*.

<sup>311</sup> Cfr. ivi, p. 53.



## BIBLIOGRAFIA

Agnoli, Antonella, *La casa di tutti. Città e biblioteche*, Laterza, Bari 2023.

Adam, Barbara, *Timescapes of Modernity: The Environment and Invisible Hazards*, Routledge, New York 2005.

Ahmed, Sara, *Vivere una vita femminista*, tr. di M. D'Epifanio, B. Gusmano, S. Naim, R. Granelli, ETS, Pisa 2022.

Akter, Mansura, "Ship recycling: A Systematic Literature Review to analyse Laws and policies as a Contributor to Sustainability", *Green University Review of Social Sciences*, 9, 1, 2023, pp. 88-108.

Alaimo, Stacy, *Allo scoperto. Politiche e piaceri ambientali in tempi postumani*, a c. di A. Balzano, tr. it. di L. Fontanella, Mimesis, Mimesis 2024.

Alexander, Catherine, O'Hare, Patrick, "Waste and Its Disguises: Technologies of (Un)Knowing", *Ethnos*, 88, 3, 2023, pp. 419-443.

Allon, Fiona, Barcon, Ruth, Eddison-Cogan Karma, a c. di, *The Temporalities of Waste. Out of Sight, out of Time*, Routledge, New York 2021.

Arendt, Hannah, *Vita activa. La condizione umana*, Bompiani, Milano 1991.

Arendt, Hannah, *Tra passato e futuro*, Garzanti, Milano 1991.

Arendt, Hannah, *Le origini del totalitarismo*, Einaudi, Torino 2009.

Armiero, Mario, *L'era degli scarti. Cronache dal Wasteocene, la discarica globale*, Einaudi, Torino 2021.

Arte documentary, *Egypt: Rags and Riches*, 2021: <<https://www.youtube.com/watch?v=17-ioLLVFAY>>

Bailey, Alison, *The Weight of Whiteness: A Feminist Engagement With Privilege, Race, and Ignorance*, Lexington Book, Lanham, Boulder, New York, London 2021.

Balzano, Angela, *Eva virale. La vita oltre i confini di genere, specie e nazione*, Meltemi, Milano 2024.

Baraitser, Lisa, *Enduring Time*, Bloomsbury Academic, London, New York, Oxford, New Delhi, Sydney 2017.

Bauman, Zygmunt, *Vite di scarto*, Laterza, Bari 2007.

Bennett, Jane, *Materia vivente. Un'ecologia politica delle cose*, tr. it. di A. Balzano, Timeo, Palermo 2023.

Bensaude-Vincent, Bernadette, "Slow versus fast: un faux débat", *Natures Sciences Sociétés*, 22, 2014, pp. 254-261.

Bensaude-Vincent, Bernadette, "Of Times and Things. Technology and Durability", in Sacha Loeve, Xavier Guchet, Bernadette Bensaude-Vincent, a c. di, *French Philosophy of Technology. Classical Readings and Contemporary Approaches*, Springer, Dordrecht 2018, pp. 279-298.

Bensaude-Vincent, Bernadette, *Temps-paysage. Pour une écologie des crises*, Le Pommier, Paris 2021.

Bensaude-Vincent, Bernadette, "D'âges en paysages", *Revue d'anthropologie des connaissances*, 15, 2, 2021: <http://journals.openedition.org/rac/21993>;

Bensaude-Vincent, Bernadette, "Rethinking time in response to the Anthropocene: From timescales to timescapes", *The Anthropocene Review*, 9, 2, 2022, pp. 206-219

Bensaude-Vincent, Bernadette, Boudia, Soraya, Sato, Kyoko, a cura di, *Living in a Nuclear World: From Fukushima to Hiroshima*, Routledge, London, New York 2022.

Bensaud-Vincent Bernadette, a cura di, *Between Nature and Society: Biographies of Materials*, World Scientific Publishing, New Jersey, London, Singapore 2022.

Beansuad-Vincent, Bernadette, *Transition écologique et innovation*, Conférence: *Transition écologique et innovation sont-elles compatibles?* 16 novembre 2023, Cnam, Paris, Congresso mondiale *TimeWorldEnergie*: <https://www.youtube.com/watch?v=gJ7BZ9Ff8FE>

Bird Rose, Deborah. 2003. "Decolonizing the Discourse of Environmental Knowledge in Settler Societies", in G. Hawkins e S. Muecke, a c. di, *Culture and Waste: The Creation and Destruction of Value*, Rowman & Littlefield Publishers, Inc., Lanham, Maryland, 2003.

Bogel-Burroughs, Nicholas, "Officials Say Hazardous Material Aboard Crashed Ship Poses No Threat", *The New York Times*, 28 marzo 2024: <https://www.nytimes.com/2024/03/28/us/hazardous-material-dali-ship-baltimore.html>

Bonneuil, Christophe e Fressoz, Jean-Baptiste, *La terra, la storia e noi. L'evento antropocene*, tr. it. di A. Accattoli e A. Grechi, Treccani, Chivasso (TO) 2019.

Botti, Caterina, *Vulnerabili. Cura e convivenza dopo la pandemia*, Castelveccchi, Roma 2022.

Botrugno, Carlo, Mocellin, Macia e Re, Lucia, a cura di, *Bioethics and Racism. Practices, Negotiations and Struggles*, De Gruyter, Berlin, Boston 2023.

Boudia, Soraya, Henry Emmanuel, *Politiques de l'ignorance*. Payot, Paris 2022.

Bourgault, Sophie, "Le féminisme du Care et la Pensée Politique d'Hannah Arendt: Une Improbable Amitié", *Éthique et Voix des Femmes*, 28, 1, 2015, pp. 11-27.

Bourgault, Sophie, "L'ascolto attento e la cura in epoca neoliberista: una visione weiliana per tempi frettolosi", in B. Casalini, a cura di, *Il*

*peso del corpo e la bilancia della giustizia*, Methexis, IF, Roma 2017, pp. 9-32.

Bourgault, Sophie, FitzGerald, Maggie e Robinson, Fiona, a cura di, *Decentering Epistemologies and Challenging Privilege: Critical Care Ethics Perspectives*, Rutgers University Press, Camden, and Newark, New Jersey London and Oxford 2024.

Bourgault, Sophie, “Epistemic Injustice, Face-to-Face Encounters, and Caring Institutions”, in S. Bourgault, M. FitzGerald, F. Robinson, a cura di, *Decentering Epistemologies and Challenging Privilege: Critical Care Ethics Perspectives*, Rutgers University Press, Camden, and Newark, New Jersey, London, Oxford 2024, cap. 2.

Bozalek, Vivienne, Zembylas, Michalinos, *Responsibility, Privileged Irresponsibility and Response-ability*, Palgrave Critical University, Springer International Publishing, Cham 2023.

Brooks, Amy L., Wang, Shunli, Jambeck, Jenna R., *The Chinese import ban and its impact on global plastic waste trade*, “Science Advances”, 4, 6, 2018, pp. 1-7.

Brown, Wendy, *States of Injury. Power and Freedom in Late Modernity*, Princeton University Press, Princeton (New Jersey) 1995.

Butler, Judith, *Vite Precarie: I poteri del lutto e della violenza*, a c. di O. Guaraldo, Postmedia Books, Milano 2013.

Butler, Judith, *Che mondo è mai questo?*, tr. di F. Zappino, Laterza, Bari 2023.

Cabanas, Edgar, Illouz, Eva, *Happycracy, come la scienza della felicità controlla le nostre vite*, Codice edizioni, Milano 2019.

Calvino, Italo, *Le città invisibili* (1972), Mondadori, Milano 2002.

Campbell, Ryan C., Denise, Wilson, “Engineers’ Responsibilities for Global Electronic Waste: Exploring Engineering Student Writing Through a Care Ethics Lens”, *Sci Eng Ethics*, 23, 2017, pp. 591–622.

Casalini, Brunella, “The Nurturing Language of Care Ethics and of Other Related Feminist Approaches: Opposing Contemporary Neoliberal Politics”, in P. Urban e L. Ward, a cura di, *Care Ethics, Democratic Citizenship and the State*, Palgrave, MacMillan, Cham 2020, pp. 117-136.

Casalini, Brunella, “Care and Injustice”, *International Journal of Care and Caring*, 4, 1, 2020, pp. 59-73.

Casalini, Brunella, “Responsabilità e ingiustizie strutturali. Una prospettiva teorico-politica femminista”, *Politica e società*, 2021, pp. 51-66

Casalini, Brunella, “Le fasi della cura e la necessaria ‘ecologia dell’attenzione’”, *La società degli individui*, 2022, pp. 59-70

Casalini, Brunella, “Privilegi, svantaggi strutturali e vulnerabilità: tra ingiustizie discorsive e ingiustizie epistemiche”, *AG- About Gender*, 11, 2022, pp. 208-228.

Casalini, Brunella, “Carelessness and ignorance: the epistemic vices of the privileged analyzed through their waste”, in Joaquim Braga, a cura di. *Ethics of Care: Theoretical and Practical Perspectives*, Springer, Series Advancing Global Bioethics, Cham 2024, pp. 129-147.

Citton, Yves, *Pour une écologie de l’attention*, Points, Paris 2021.

Code, Lorraine, *Ecological Thinking. The Politics of Epistemic Location*, Oxford University Press, Oxford, New York 2006.

Code, Lorraine, “The Power of Ignorance”, in S. Sullivan e Nancy Tuana, a cura di, *Race and Epistemologies of Ignorance*, a cura di Shannon Sullivan and Nancy Tuana, State University of New York Press, Albany 2007, pp. 213-229.

Conway, Erik M. e Oreskes, Naomi, *Mercanti di dubbi. Come un manipolo di scienziati ha nascosto la verità, dal fumo al riscaldamento globale*, tr. it. di L. Ciattaglia e D. Tavazzi, Edizioni ambiente, Roma 2019.

Castoriadis, Cornelius, *L'istituzione immaginaria della società*, a cura di E. Profumi, Mimesis, Milano-Udine 2022.

Cowger, Wim, Willis KA, Bullock S, Conlon K, Emmanuel J, Erdle LM, Eriksen M, Farrelly TA, Hardesty BD, Kerge K, Li N, Li Y, Liebman A, Tangri N, Thiel M, Villarrubia-Gómez P, Walker TR, Wang M., “Global producer responsibility for plastic pollution”, *Science Advance*, 10, 17, 2024, pp. 1-7.

Crawford, Kate, *Né intelligente né artificiale. Il lato oscuro dell'IA*, il Mulino, Bologna 2021.

Crawford, Matthew B., *Il lavoro manuale come medicina dell'anima. Perché tornare a riparare le cose da sé può renderci più felici*, Mondadori, Milano 2022.

Cruickshank, Ruth, “The Work of Art in the Age of Global Consumption: Agnès Varda’s *Les Glaneurs et la glaneuse*”, *L'Esprit Créateur*, 47, 3, 2007 (*Contact!: The Art of Touch / L'Art du toucher*), pp. 119-132.

Dalmiya, Vrinda, *Caring to Know: Comparative Care Ethics, Feminist Epistemology, and the Mahābhārata*, Oxford University Press, Oxford 2016.

Davie, Michael, *Blood Cobalt: The Congo's Dangerous and Deadly Green Energy*, ABC News In-depth, 22 febbraio 2022: [https://www.youtube.com/watch?v=\\_V3bIzNX4co](https://www.youtube.com/watch?v=_V3bIzNX4co)

Davies, Thom, “Slow Violence and Toxic Geographies: ‘Out of Sight’ to Whom?”, *Environment and Planning: Politics and Space*. 40, 2, 2022, pp. 409-427.

Denbow, Jennifer, *Reproductive Labor and Innovation: Against the Tech Fix in an Era of Hype*, Duke University Press, Durham, London 2024.

Denis, Jérôme, David, Pontille, *Le soin des choses: Politiques de la maintenance*, La Découverte, Paris 2022.

De Majo, Claudio, “Italy’s Poison Ships: How an International Trade of Hazardous Waste Sparked a Grassroots Struggle for Environmental Justice”, *Environment & Society Portal, Arcadia*, no. 43, 2020. Rachel Carson Center for Environment and Society. <https://doi.org/10.5282/rcc/9152>

Di Angelo, Robert, *Fragilità bianca. Perché è così difficile per i bianchi parlare di razzismo*, tr. it E. Cantoni, Firenze: Chiarelettere, Firenze 2020.

Elmore, Bart, *Citizen Coke: The Making of Coca-Cola Capitalism*, W. W. Norton & Company, New York, London 2017.

EMSA, *Annual Overview of Marine Casualties and Incidents, 2023*: <https://safety4sea.com/emsa-annual-overview-of-marine-casualties-and-incidents-2023/>

Erdede, Ruken D., “Agnès Varda and Ursula Le Guin: The Narrator’s Carrier Bag”, in C. Kennedy-Karput e F. Çiçekoğlu, a cura di, *The Sustainable Legacy of Agnès Varda*, Bloomsbury Academic, London, New York, Oxford, New Delhi, Sydney 2023, pp. 69-80.

Escobar, Arturo, Carlos Tornel & Aapo Lunden, “On design, development and the axes of pluriversal politics: An interview with Arturo Escobar On design, development and the axes of pluriversal politics”, *Nordia, geographical publications*, 51, 2, 2022, pp. 103-122.

Fang, Yanxi, “Adrift, Alone, and Far from Home: The Human Side of the Global Maritime Industry”, *Harvard International Review*, 30 dicembre 2020: <https://hir.harvard.edu/global-maritime-industry/>

Fell, Talia, “Hannah Arendt and Rubbish: The Objects that Belong Nowhere in The Human Condition”, *Arendt Studies*, 12 July 2023, doi: 10.5840/arendtstudies202371052

Freilich, Toby Perl, “Blazing Epiphany: Maintenance Art Manifesto 1969! An Interview with Mierle Laderman Ukeles”, *Cultural Politics*, 16, 1, 2020, pp. 14-23

Fineman, Martha, *The Autonomy Myth: A Theory Of Dependency*, The New Press, New York 2005.

FitzGerald, Maggie, *Care and the Pluriverse: Rethinking Global Ethics*. Bristol University Press, Bristol 2022.

Fontaine, Maurice, *Rencontres insolites d'un biologiste autour du monde*, L'Harmattan, Paris 1999.

Fragno Maddalena e Tola Miriam, a cura di, *Ecologie della cura. Prospettive transfemministe*, Orthotes, Napoli, Salerno 2021.

Franck, Georg, "Mental Capitalism", in Michael Shamiyeh, DOM Research Laboratory, a cura di, *What People Want. Populism in Architecture and Design*, Birkhäuser, Boston, Berlin 2005, pp. 98-115.

Fraser, Nancy, *Capitalismo. Una conversazione con Rahel Jaeggi*, tr. it. di V. Ronchi, Meltemi, Roma 2019.

Fraser, Nancy, *Capitalismo cannibale. Come il sistema sta divorando la democrazia, il nostro senso di comunità e il pianeta*, Laterza, Bari 2023.

Fricker, Miranda, *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing*, Clarendon Press, Oxford 2007.

Galtung, Johan, "Cultural violence", *Journal of Peace Research*, 6,3, 1969, pp. 291-305.

Gille, Zsuzsa, Lepawsky, Josh, a cura di, *The Routledge Handbook of Waste Studies*, Routledge, London 2021.

Gilligan, Carol, *In a Human Voice*, Cambridge (UK): Polity Press, Cambridge (UK) 2023.

Gorman, Alice, "Space junk", in M.-H. Picard, A. Brenchat-Aguilar, T. Carroll, J. Gilbert, N. Miller, a cura di, *Wastuary: A bestiary of waste*, UCL Press, London 2023, pp. 133-137

Graeber, David, "The Rising of Bullshit Jobs. An Interview by S. Weissman", *Jacobin*, 30 giugno 2018: <https://jacobinmag.com/2018/06/bullshit-jobs-david-graeber-work-service>.

Graf, Stefanie, “Mierle Laderman Ukeles’ Maintenance Art in 4 Works”, *The Collector*, 12 aprile 2023: <https://www.thecollector.com/mierle-laderman-ukeles-maintenance-art/>

Gregson, Nicky, *Waste of the World. Consumption, Economies, and the Making of the Global Waste Problem*, Bristol University Press, Bristol 2023.

Gündoğdu, Ayten, *Rightlessness in an Age of Rights. Hannah Arendt and the Contemporary Struggles of Migrants*, Oxford University Press, New York 2015.

Haraway, Donna, *Chthulucene. Sopravvivere su un pianeta infetto*, tr. it di C. Durastanti e C. Ciccioni, Nero edizioni, Roma 2019.

Hayward, Rile C., “Responsibility and Ignorance: On Dismantling Structural Injustice”, *The Journal of Politics*. 79, 2, 2017, pp. 396-408.

Hawkins, Gay, *The Ethics of Waste*, Rowman & Littlefield Publishers, Inc., Lanham, Boulder, New York, Tronto, Oxford 2006.

Hecht, Gabrielle, “Interscalar Vehicles for an African Anthropocene: On Waste, Temporality and Violence”, *Cultural Anthropology*, 33, 1, 2018, pp. 109-141.

Hecht, Gabrielle, *Residual Governance. How South Africa Foretells Planetary Futures*, Duke University Press, Durham 2023.

Hendlin, Yogi Hale, “Introduction to the Special Issue, “The Biosemiotics of Waste””, *Biosemiotics*, 17, 2024, pp. 1-10.

Hennessy Picard Michael, Barsalou, Olivier, *Exploring the Planetary Boundaries’ Wasteland: international law and the advent of the Molysmocene*, in D. French e L. J. Kotze, a cura di, *Research Handbook on Law, Governance and Planetary Boundaries*, Elgaronline, 23 aprile 2021: <https://www.elgaronline.com/edcollchap/edcoll/9781789902730/9781789902730.00019.xml>

Hennessy Picard, Michael, Brenchat-Aguilar, Albert, Carroll, Timothy, Gilbert, Jane, Miller, Nicola, a cura di, *Wastuary: A bestiary of waste*, UCL Press, London 2023.

Hennaouia, Leila, Nurzhan, Marzan, “Dealing with a Nuclear Past: Revisiting the Cases of Algeria and Kazakhstan through a Decolonial Lens”, *The International Spectator*, 58, 4, 2019, pp. 91-109.

Hilkert Andolsen, Barbara, “Work”, in A. M. Jaggar e Iris Marion Young, a cura di, *A Companion to Feminist Philosophy*, Blackwell Publishing, Malden (Ma) 2000, pp. 448- 455.

Hird, Myra, “Foreword”, in F. Allon, R. Barcon, K. Eddison-Cogan, a cura di, *The Temporalities of Waste. Out of Sight, out of Time*, Routledge, New York 2021.

Hird, Myra, *A Public Sociology of Waste*, Bristol University Press, Bristol 2022.

Honig, Bonnie, *Public Things. Democracy in Disrepair*, Fordham University Press, New York 2017.

Hyvonen, Ari-Elmery, “Labor as Action: The Human Condition in the Anthropocene”, *Research in Phenomenology*, 50, 2, 2020, pp. 240–260.

Hyvonen, Ari-Elmery, “Introduction, Special Section: Hannah Arendt and the Question of Care”, *Arendt Studies*, 7, 2023, pp. 15-26.

Ibos, Caroline, “Mierle Laderman Ukeles et l’art comme laboratoire du *care*. ‘Lundi matin, après la révolution qui s’occupera des poubelles?’”, *Cahiers du Genre*, 1, 66, 2019, pp. 157-179.

International Maritime Organization (IMO), *Initial IMO Strategy on Reduction of GHG Emissions from Ships*, 2018. Available online: [https://unfccc.int/sites/default/files/resource/250\\_IMO%20submission\\_Talanoa%20Dialogue\\_April%20202018.pdf](https://unfccc.int/sites/default/files/resource/250_IMO%20submission_Talanoa%20Dialogue_April%20202018.pdf).

Jackson, Shannon, *Social Works: Performing Art, Supporting Publics*, Routledge, New York, London 2011.

Jackson, Steve, "Rethinking Repair", in T. Gillespie, P. J. Bockowski e K. A. Foot, a cura di, *Media Technologies. Essays on Communication, Materiality, and Society*, MIT Press, Cambridge 2014, pp. 221-240.

Jobin, Paul, "Nuclear Gypsies' in Fukushima before and after 3/11", in Laurel Sefton MacDowell, a cura di, *Nuclear Portraits: Communities, the Environment, and Public Policy*, University of Toronto Press, Toronto 2017, pp. 274-311.

Kara, Siddharth, *Rosso cobalto. Come il sangue del Congo dà energia alle nostre vite*, Busto Arsizio (VA): People, Busto Arsizio (VA) 2023.

Kaza, Silpa, Yao, Lisa C., Bhada-Tata, Perinaz, Van Woerden, Frank, "What a Waste 2.0: A Global Snapshot of Solid Waste Management to 2050", Urban Development, Washington, DC: World Bank 2018: <https://openknowledge.worldbank.org/handle/10986/30317>

Khan, Aqib Hassan Ali, and Rocío Barros, "Pharmaceuticals in Water: Risks to Aquatic Life and Remediation Strategies", *Hydrobiology*, 2, 2, 2023, pp. 395-409.

Klein, Naomi, *Shock politics. L'incubo Trump e il futuro della democrazia*, Feltrinelli, Milano 2017.

Klein, Naomi, Cabapple, Molly, Tometi, Opal, Lewis, Avi, "A message from the future II: The years of repair. Can we imagine a better future? If we stop talking about what winning actually looks like, isn't that the same as giving up?", *The Intercept*, 1 October 2020: <https://theintercept.com/2020/10/01/naomi-klein-message-from-future-covid/>

Koggel, Christine, "Indigenous Voices and Relationships: Insights from Care Ethics and Accounts of Hermeneutical Injustice", in S. Bourgault, M. FitzGerald, F. Robinson, a cura di, *Decentering Epistemologies and Challenging Privilege: Critical Care Ethics Perspectives*, Rutgers University Press, Camden, and Newark, New Jersey London and Oxford 2024, pp. 14-30.

Latouche, Serge, *Usa e getta. Le follie dell'obsolescenza programmata*, Bollati Boringhieri, Torino 2013.

Lau, Justin Chun-Him, "Towards a care perspective on waste: A new direction in discard studies", *Environment and Planning C: Politics and Space*, 41, 8, 2023, pp. 1592-1608.

Le Guin, Ursula, "La teoria narrativa della sacca", in Antonia Anna Ferrante, *Cosa può un compost. Fare con le ecologie femministe e queer*, Luca Sossella Editore, Bologna 2022, pp. 113-126.

Liboiron, Max, *Pollution is Colonialism*, Duke University Press, Durham, London 2021.

Liboiron, Max, Josh, Lepwasky, *Discard Studies. Wasting, Systems, and Power*, The MIT Press, Cambridge (Mass.), London 2022.

Liu, Silvia F., "The Koko Incident: Developing International Norms for the Transboundary Movement of Hazardous Waste", *Journal of Natural Resources & Environmental Law*, 8, 1, 1992, pp. 121-154: <https://uknowledge.uky.edu/jnrel/vol8/iss1/9>

Lusuardi, Letizia, "Mémoire et recyclage dans Visages Villages d'Agnès Varda: Autoportrait de la vieillesse d'une réalisatrice et de son dispositif cinématographique". *Traits-d'Union, la revue des jeunes chercheurs de Paris*, 3, 12, 2022, *Âgisme : construction et déconstruction des représentations liées à l'âge dans la littérature, les arts et les médias*, pp.1-18.

Lynch, Kathleen, *Care and Capitalism*. Cambridge: Polity Press, Cambridge 2022.

Mah, Alice, *Plastic Unlimited. How Corporations Are Fuelling the Ecological Crisis and What We Can Do About It*, Polity Press, Cambridge (UK) 2022.

Mbembe, Achille, *Brutalismo*, Marietti, Bologna 2023.

McGoey, Linsey, *The Unknowers. How Strategic Ignorance Rules the World*, Zed Books, London 2019.

McIntosh, Peggy, *On Privilege, Fraudulence, and Teaching as Learning. Selected Essays 1981-2019*, Routledge, New York 2020.

McKeown, Maeve, *With Power Comes Responsibility. The Politics of Structural Injustice*, Bloomsbury Academic, London, New York, Oxford, New Delhi, Sydney 2024.

Medina, José, *The Epistemology of Resistance. Gender and Racial Oppression, Epistemic Injustice, and Resistant Imaginations*, Oxford University press, Oxford 2013.

Medina, José, “Ignorance and Racial Insensitivity”. In R. Peels e M. Blaauw, *The Epistemic Dimensions of Ignorance*, Cambridge (UK), New York: Cambridge University Press, New York 2018, pp. 178-201.

Mills, Charles W., *The Racial Contract*, Cornell University Press, Ithaca (NY) 1997.

Mills, Charles W., “White Ignorance”, in S. Sullivan e N. Tuana, a c. di, *Race and Epistemologies of Ignorance*, State University of New York Press, Albany 1999, pp. 11-38.

Molinier, Pascale, *Care: prendersi cura. Un lavoro inestimabile*, Bergamo: Moretti & Vitali, Bergamo 2018.

Monsaingeon, Baptiste, *Homo Detritus: Critica della società dei rifiuti*, Giunti, Slow Food Edizioni, Firenze 2019.

Moore, Jason W., *Antropocene o capitalocene? Scenari di ecologia-mondo nella crisi planetaria*, a cura di A. Barbero ed E. Leonardi, ombre corte, Verona 2017.

Moore, Jason W., *Ecologia-mondo e crisi del capitalismo. La fine della natura a buon mercato*, a cura di G. Avallone, ombre corte, Verona 2023.

Moore, Jason W., “Waste and the Limits of Capital: How Capitalism Lays Waste to the Web of Life, and Why It Can’t Stop”, *Eman-*

*emancipations: A Journal of Critical Social Analysis*, 2, 1, 2023, article 4:  
<https://scholarsjunction.msstate.edu/emancipations/vol2/iss1/4/>

Moore, Jason W., *Oltre la giustizia climatica. Verso un'ecologia della rivoluzione*, a c. di G. Avallone, ombre corte, Verona 2024.

Morton, Timothy, *Iperoggetti*, tr. it. di V. Santarcangelo, Nero, Roma 2017.

Morton, Timothy, *Ecologia oscura. Logica della coesistenza futura*, tr. it. di V. Santarcangelo, Prefazione di V. Pellegrino, LUISS, Roma 2022.

Moussa, Ahmad A., Farag, Yasser B.A., Anil Gunbeyaz, Sefer, Fahim, Nader S., Emek Kurt, Rafet, "Development and research directions in ship recycling: A systematic literature review with bibliometric analysis", *Marine Pollution Bulletin*, 201, 2024, pp. 1-16.

Muller, Simone M., *The Toxic Ship: The voyage of the Khian Sea and the global waste trade*, University of Washington Press, Seattle 2023.

Murphy, Michelle, "Contro la popolazione, verso l'altervita", in Adele Clarke e Donna Haraway, a cura di, *Making Kin. Fare parentele, non popolazioni*, DeriveApprodi, Roma 2022, pp. 119-142.

Nelaj, Dejana, *Exploring the impact of health, safety, and well being on seafarers occupational effectiveness*, Tesi di laurea, Department of Maritime Studies of the University of Piraeus, novembre 2023: <https://dione.lib.unipi.gr/xmlui/bitstream/handle/unipi/15926/19.ntaiana%20nelai%20Diplomatiki%5B1730%5D.pdf?sequence=6&isAllowed=y>

Nygren, Buu V., "The Navajo Suffered From Nuclear Testing. 'Oppenheimer' Doesn't Tell Our Story", *Time*, July 21, 2023: <https://time.com/6296470/oppenheimer-navajo-uranium-mining-essay/>

Nixon, Rob, *Slow Violence and The Environmentalism of the Poor*. Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 2013.

Noirfalise, Quentin, Zajtman, Arnaud, *Cobalt, l'envers du rêve électrique*, documentario, Fr.-Bel., 2022, 90 minuti: <https://www.youtube.com/watch?v=cqujcNkK-oM>

O'Lear, Shannon, a cura di, *A Research Agenda for Geographies of Slow Violence. Making Social and Environmental Injustice Visible*, Edward Elgar, Cheltenham (Uk) 2021.

Patel Raj, Moore W. Jason, *Una storia del mondo a buon mercato. Guida radicale agli inganni del capitalismo*, Feltrinelli, Milano 2018.

Pateman, Carole, *Il contratto sessuale. I fondamenti nascosti della società moderna*, tr. it. C. Biasini, Moretti & Vitali, Bergamo 2015.

Pateman Carol e Mills, Charles W., *Contract and Domination*. Polity Press, Cambridge 2013.

Pease, Bob, "From Privileged Irresponsibility to Shared Responsibility for Social Justice. The Contribution of Joan Tronto and Iris Marion Young to Critical Pedagogies of Privilege", in C. Morley – P. Ablett – C. Noble – S. Cowden, a cura di, *The Routledge Handbook of Critical Pedagogies for Social Work*, New York: Routledge, New York 2020, pp. 165-174.

Perkin, Tim, "Enterprising Opportunities: Responsibilising Ghana's Poor", *Culture and Capitalism. A Sussex University Anthropology Blog*. 27 February 2017: <<https://cultureandcapitalismblog.wordpress.com/2017/02/27/enterprising-opportunities-responsibilising-ghanas-poor/>>

Perzanowski, Aaron, *The Right to Repair. Reclaiming the Things we Own*, Cambridge University Press, Cambridge 2022.

Plumwood, Val, *Feminism and the Mastery of Nature*, London: Routledge, London 1993.

Plumwood, Val, *Environmental Culture. The Ecological Crisis of Reason*, Routledge, London 2001.

Plumwood, Val, "A review of Deborah Bird Rose's *Reports from a Wild Country: Ethics for Decolonisation*", *Australian Humanities Review*, 44, 2008, pp. 139-150.

Prattes, Riikka, "I don't clean up after myself: epistemic ignorance, responsibility and the politics of the outsourcing of domestic cleaning", *Feminist Theory*, 21, 1, 2020, pp. 25-45.

Proctor, Robert N., Londa Schiebinger, a cura di, *Agnotology: The Making and Unmaking of Ignorance*, Stanford University Press, Stanford 2008.

Puig della Bellacasa, Maria, *Matters of Care: Speculative Ethics in More than Human Worlds*, University of Minnesota, Minneapolis 2017.

Pulcini, Elena, *La cura del mondo. Paura e responsabilità nell'età globale*, Bollati Boringhieri, Torino 2009.

Puura, Ivar, "Nature in our memory", *Sign Systems Studies*, 41, 1, 2013, pp. 150-153.

Reid, Susan, "Taking Code at Sea", in N. A. McHugh, A. Doucet, Andrea, a cura di, *Thinking Ecologically, Thinking Responsibly: The Legacies of Lorraine Code*, State University of New York Press, New York 2021, pp. 368-398.

Reno, Joshua O., "What is Waste", *Worldwide Waste. Journal of Interdisciplinary Studies*, 1, 1, 2018, pp. 1-10.

Reno, Joshua O., *Military Waste: The Unexpected Consequences of Permanent War Readiness*, University of California Press, Oakland 2019.

Robertson, Thomas, *The Malthusian Moment. Global Population Growth and the Birth of American Environmentalism*, Rutgers University Press, New Brunswick, New Jersey, London 2012.

Robinson, Fiona, “Resisting Hierarchies through Relationality in the Ethics of Care”, *International Journal of Care and Caring*, 4,1, 2020, pp. 11–23

Rosati, Luigi, Caputo, Ivana, Lionetti, Lillà, Karoline, Fontes, Mayana, Dias Seabra Pereira Camillo e Capaldo, Anna, “Side Effects of Human Drug Use: An Overview of the Consequences of Eels’ Exposure to Cocaine”, *Fishes*, 8, 3, 2023, p. 166.

Schaefer, Hanna, “Vocabularies of (Dis)repair: Bonnie Honig’s ‘Public Things’ and Mierle Laderman Ukeles’s ‘Maintenance Art’”, *Theory & Event*, 25, 3, 2022, pp. 565-594.

Schiebinger, Londa, “Agnotology and Exotic Abortifacients: The Cultural Production of Ignorance in the Eighteenth-Century Atlantic World”, *Proceeding of the American Philosophical Society*, 149, 3, 2005, pp. 316-343.

Scott, James C., *Le origini della civiltà: Una controstoria*, tr. it. di M. Ferrara, Einaudi, Torino 2018.

Sevenhuijsen, Selma, “Care and Attention”, *South African Journal of Higher Education*, 32, 6, 2018, pp. 19-30.

Shotwell, Alexis. 2016. *Against Purity: Living Ethically in Compromised Times*, University of Minnesota Press, Minneapolis 2016.

Siegel, Susanna, “Salience Principles for Democracy”. In S. Archer (a cura di), *Salience: A Philosophical Inquiry*, Routledge, London 2022, pp. 235–266.

Sofia, Zoe, “Feti sterminatori”, in A. Balzano, E. Bosisio, I. Santoemma, a cura di, *Conchiglie, pinguini, staminali*, Roma: DeriveApprodi, Roma 2022.

Stengers, Isabelle, *Nel tempo delle catastrofi. Resistere alla barbarie a venire*, a cura di N. Manghi, Rosenberg & Sellier, Torino 2021.

Strasser, Susan, *Waste and Want: A Social History of Trash*, Metropolitan Book, New York 1999.

Sullivan, Shannon, Nancy, Tuana, *Race and Epistemologies of Ignorance*, State University of New York Press, New York 2007.

Strand, Ginger, “The Crying Indian. How an environmental icon helped sell cans—and sell out environmentalism”, *Orion*, novembre/dicembre 2008: <https://orionmagazine.org/article/the-crying-indian/>

Swan, Shanna, *Countdown. Come il nostro stile di vita minaccia la fertilità, la riproduzione e il futuro dell’umanità*, Fazi, Roma 2022.

Thill, Brian, *Waste*, Bloomsbury, New York 2015.

Tronto, Joan C., *Caring Democracy: Markets, Equality, and Justice*, New York University Press, New York 2013.

Tronto, Joan C., *Confini morali: un argomento politico per l’etica della cura*, a c. di A. Facchi, trad. it. di Nicola Riva, Diabasis, Reggio Emilia 2014.

Tronto, Joan C., “Caring Democracy: How Should Concepts Travel?”, in P. Urban e L. Ward, *Care Ethics, Democratic Citizenship and the State*, Cham: Palgrave, MacMillan, Cham 2020, pp.181-198.

Tronto, Joan C., *Who Cares? Come ripensare una politica democratica*, a cura di C. Botti, tr. it. di M. Barnaba, Castelvecchi, Roma 2023.

Tsao, Roy T., “Athens: Rereading the Human Condition”, *Political Theory*, 30, 1, 2022, pp. 97-123.

Tuana, Nancy, “The Speculum of Ignorance: The Women’s Health Movement and Epistemologies of Ignorance”, *Hypatia*, 21, 3, 2006, pp. 1-19.

Ukeles, Laderman Mierle, *Manifesto! Maintenance Art. Exhibition: “CARE”*, 1969: <https://pompeicommitment.org/en/commitment/mierle-laderman-ukeles-manifesto-for-maintenance-art-1969-proposal-for-an-exhibition-care/#01>

UNCTAD, *Review of Maritime Transport*, United Nations 2020: [https://unctad.org/system/files/official-document/rmt2020\\_en.pdf](https://unctad.org/system/files/official-document/rmt2020_en.pdf)

Vaha, Milla, *The Pacific's Nuclear Legacy in the Context of the Climate Crisis*, APLN, Seul 2023: <https://cms.apln.network/wp-content/uploads/2023/03/Milla-Vaha-The-Pacifics-Nuclear-Legacy-in-the-Context-of-the-Climate-Crisis.pdf>

Vandenberg, Jessica, "Plastic Politics of Delay: How Political Corporate Social Responsibility Discourses Produce and Reinforce Inequality in Plastic Waste Governance", *Global Environmental Politics*, 24, 2, 2024, pp. 122-145.

Veblen, Thorstein, *The Theory of the Leisure Class*, Oxford University Press, Oxford 2007.

Vercelli, Mirko, "Perfect Days di Wim Wenders. La resistenza delle piccole cose", *Hypercritic*, 18 febbraio 2024: <https://hypercritic.org/it/collection/wim-wenders-perfect-days-2023-recensione-analisi>.

Vergès, Françoise, "Capitalocene, Waste, Race, and Gender", *e-flux journal*, 2019, pp. 1-13

Vergès, Françoise, *Femminismo decoloniale*, ombre corte, Verona 2020.

Villanueva Gardner, Catherine, "Ignorance and Responsibility 'Knowledge Didn't Agree with Slavery', Learning to Read Frances E. W. Harper, 1872", in McHugh, Nancy Arden; Doucet, Andrea, a cura di, *Thinking Ecologically, Thinking Responsibly: The Legacies of Lorraine Code*, State University of New York Press, Albany 2021, pp. 21-43.

Vinsel, Lee, Russell, Andrew L., *The Innovation Delusion. How Our Obsession with the New Has Disrupted the Work That Matters Most*, Currency, New York 2020.

Walker Urban, Margaret, *Moral Understandings. A Feminist Study in Ethics*, Oxford University Press, Oxford 2007.

Whiteside, Kerry H., "Hannah Arendt and Ecological Politics", *Environmental Ethics*, 16, 4, 1994, pp. 339-58.

Wittig, Monique, “Sul contratto sociale”, in Ead., *Il pensiero eterosessuale*, a cura di F. Zappino, ombre corte, Verona 2018, pp. 54-67.

Young, Iris Marion, “Political Responsibility and Structural Injustice”, The Lindley Lectures, University of Kansas 2003.

Young, Iris Marion, “Responsibility and Global Labor Justice”, *The Journal of Political Philosophy*, 12, 4, 2004, pp. 365-388;

Young, Iris Marion, “Responsibility and Global Justice: A Social Connection Model”, *Social Philosophy and Policy*, 23, 1, 2006, pp. 102-130.

Young, Iris Marion, *Responsibility for Justice*, Oxford: Oxford University Press, Oxford 2011.

Zappino, Federico, Casalini, Brunella, “*Fungorum More*. Il fatto e il valore dell’interdipendenza”, *PANDEMOS*, 1, 2023, pp. 1-30.

Zembylas, Michalinos, Bozalek, Vivienne, Shefer, Tom, “Tronto’s Notion of Privileged Irresponsibility and the Reconceptualisation of Care: Implications for Critical Pedagogies of Emotion in Higher Education”, *Gender and Education*, 26, 3, 2014, pp. 200-214.

Zuboff, Shoshana, *Il capitalismo della sorveglianza. Il futuro dell’umanità nell’era dei nuovi poteri*, Luiss University Press, Roma 2019.

## RINGRAZIAMENTI

Ringrazio moltissimo Nicoletta Baistrocchi, Maria Giulia Bernardini e Giuseppe Varnier per aver letto una prima parte di questo lavoro nell'estate del 2023, in una versione ancora lontana dall'attuale.

Sono grata a Maria Chiara Pievatolo per aver accettato di accogliere il testo nella collana Methexis e per quelle due critiche puntuali che mi hanno consentito di chiarire meglio alcuni punti.

Un ringraziamento particolare va ad Angela Balzano, Chiara Bertone e Chiara Montalti per aver letto tutto il lavoro, per l'iniezione di fiducia, per l'incoraggiamento a terminare il testo e alcuni utili suggerimenti per migliorarlo.

Grazie anche ai due referee anonimi che hanno valutato il testo e ad Angelo Marocco per la dedizione con cui svolge il suo lavoro.

Grazie, infine, Igor, per tutto.