

Samuele Grassi

Su un'ecologia queer nel terzo millennio: amore libero nel mondo o amore di un mondo libero?

Il sottotitolo di questo intervento è un invito a confrontarsi con due ordini di problemi che si presentano collocando il discorso sull'ecologia queer nell'ambito dell'ecoteologia. Se da un lato è necessaria una riflessione sulle applicazioni di un ambito interdisciplinare di critica e di attivismo ancora poco teorizzato in Italia, e sulle sue implicazioni per le teorie, le pratiche e le pedagogie dell'antinormatività che ci interessano, dall'altro ritengo che essa ci chiami inevitabilmente a ri-posizionare il femminismo all'interno delle teorie queer e della critica allo sfruttamento delle risorse umane, animali e naturali oggi. Tuttavia, come andrò a sostenere prendendo in esame alcune efficaci revisioni del concetto di materialità dei corpi in grado di interrogare in modo profondo il contesto socio-economico neoliberista in cui viviamo, questo ri-posizionamento ci apre un quadro molto diverso e più complesso di quello prodotto dagli incroci tra la lotta al patriarcato, all'eterosessualità normativa e all'antropocentrismo dagli anni Sessanta in poi. Nelle parole di Bruna Bianchi¹, è in questo periodo che ha preso forma la coscienza che l'oppressione della natura e la discriminazioni sulla base di categorie sociali operano su di un unico terreno, rispondono alla stessa logica dominante.

Nel periodo tra gli ultimi anni Ottanta e i primi anni Novanta, le ecofemministe come Val Plumwood in Australia e Karen Warren negli Stati Uniti per Bianchi sono le prime a sostenere l'inseparabilità dei sistemi di oppressione e concentrare il problema su tutte quelle forme di pensiero e di azione che rivelano la recrudescenza di concezioni dualistiche della vita e del mondo, dove l'esistenza di un dualismo sancisce il distacco dalla relazione di subordinazione dell'Altro – gli altri razziali, sessuali, di classe e di genere². La lotta al sessismo è una forma ineludibile di scontro con un potere che origina nella costituzione di una differenza sessuale definita ontologica ma in realtà sempre culturalmente veicolata³. La vulnerabilità della categoria "genere", per cui maschile e femminile sono la sedimentazione di pratiche reiterate ("performate") in un contesto di norme che regolano la loro assunzione, è l'importante presupposto con cui il queer ha smantellato la fissità alla base del concetto di identità e la corrispondenza univoca tra genere (uomo/donna) e sesso cromosomico (maschio/femmina). Da questo punto di vista, le teorie queer hanno contribuito a dimostrare l'artificialità di quello che passa come naturale, la realtà di una cultura che anticipa e detta le coordinate di realizzazione discorsiva e materiale della natura. Cosa aggiunge il progetto politico anti-essenzialista "queer" alla riflessione su ecofemminismo ed ecocritica? Di cosa parla, a chi e con chi parla l'ecologia queer, nel momento in cui la parola "ecologia" da sola rimanda il pensiero a una crisi nel e del mondo che noi abbiamo creato⁴? Da quali pratiche abbiamo imparato a separarci da ciò che ci sta attorno, a non saper vedere⁵?

La critica femminista della "complessità" è nutrita dal fatto che le varie forme di oppressione esistono in un regime di rafforzamento reciproco, come scriveva alla fine degli anni Novanta Greta Gaard provando a definire il rapporto tra ecofemminismo e teorie queer⁶. Le tesi di Gaard si sono evolute rispetto a quello che considererei il primo testo chiave di una ecologia queer,

¹ Bruna Bianchi, "Introduzione. Ecofemminismo: il pensiero, i dibattiti, le prospettive," *DEP Deportate, esuli, profughe* 20 (2012): II.

² Bianchi, "Introduzione," VII-VIII.

³ Thomas Laqueur, *Making Sex: Body and Gender From the Greeks to Freud* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1990).

⁴ Gavin Brown, in Jill E. Anderson *et al.*, "Queer Ecology: A Roundtable Discussion," *European Journal of Ecopsychology* 3 (2012): 86.

⁵ Federica Timeto, "Femminismo transculturale e pratiche di re-visione," in *Culture della differenza. Femminismo, visibilità e studi postcoloniali* (Torino: Utet, 2008), IX-XX.

⁶ Greta Gaard, "Toward a Queer Ecofeminism," *Hypathia* 12, 1 (1997): 114-137.

pur in mancanza di un riferimento diretto al termine. In questo testo, però, la sua ricostruzione genealogica del sistema erotofobico-occidentale è usata per dimostrare come e quanto la razionalità eterosessuale sia stata mobilitata nei secoli per trovare una “giustificazione retorica”⁷ alle pratiche genocide e imperialiste istituite con la nascita della cristianità e rafforzate durante il periodo di espansione coloniale europeo. La storia dell’imperialismo euro-centrico diventa letteralmente il racconto di “una relazione di eterosessualità obbligata in cui l’erotismo queer di popolazioni non-occidentalizzate, le loro culture e le loro terre sono assoggettate nella posizione del missionario”. La proposta di Gaard di liberare l’erotismo era un primo invito a riconoscere gli esseri umani “partecipanti alla pari” della cultura così come della natura, ad occupare un posizionamento femminista complesso risultante dalle connessioni concettuali tra le sessualità queer e le lotte in difesa delle donne, delle razze e dell’ambiente⁸.

Dalla filosofia femminista tecnoscientifica di Donna Haraway abbiamo tratto la conclusione che la conoscenza, anche e soprattutto in ambito scientifico, è sempre frutto di una mobilitazione tecno-scientifica di produzione del sapere che segue direttive culturali di genere, classe e razza. Il saper vedere è uno spazio di resistenza, incarnato nella figura della testimone modesta che si preoccupa di stabilire connessioni con l’Altro ad ogni tentativo di produrre saperi situati, parziali, non-oggettivi e per questo non-egemonici, che rifiutino il primato del soggetto antropocentrico. Sullo stesso piano metterei le proposte di una pedagogia queer, dove imparare il dissenso, il dire *il* e *del* “no” è lo strumento con cui rifiutare l’ingiunzione al rifiuto delle differenze, alla loro cancellazione. Come sostiene Deborah Britzman, in una concezione queer delle differenze la normalità si riduce a un ordine di pensiero che esclude l’Altro perché da questa produzione-esclusione dipende la salvaguardia stessa della norma⁹. Questo posizionamento dovrebbe sostenerci oggi, quando nel nostro nome si rafforzano barriere, si distruggono ambienti e specie, si dà per scontata la binarietà che ha storicamente soggiogato la natura alla cultura, l’altro al medesimo, le donne all’idea di riproduttività al servizio della coesione sociale.

Ambienti queer

Sono rintracciabili corrispondenze più che nette tra l’organizzazione dello spazio pubblico, il discorso sulla (etero)sessualità e il concetto di salvaguardia della natura che mettono luce sugli ambiti intimi e socio-politici diventati estensioni e prerogative della maschilità eterosessuale¹⁰ che hanno colonizzato il quotidiano – pensiamo, ad esempio, a come nella tipica geografia urbana occidentale, i servizi e le infrastrutture sono pensati e realizzati in base al modello di famiglia nucleare bianca etero- (o anche omosessuale) mediamente benestante, normativa, docile, controllabile. Nel primo volume collettaneo pubblicato in inglese che cerca di dare risposte teoriche all’operatività di questi meccanismi, *Queer Ecologies: Sex, Nature, Politics, Desire* gli autori si preoccupavano “delle modalità con cui le relazioni sessuali organizzano e influenzano sia il mondo materiale della natura sia le nostre percezioni, esperienze e costituzioni di quel mondo”¹¹. Per rispondere a questi fenomeni istituzionalizzati tipici di società come quella in cui viviamo, certe pratiche teoriche e attiviste continuano a impegnarsi per la riappropriazione di spazi, dove far confluire geografie dissidenti del desiderio non-normativo di un mondo libero di desiderare¹².

Se seguiamo questa parziale genealogia di una prospettiva anti-dualista della coppia cultura-natura, il termine “queer” diventa il referente di corpi e stili di vita posizionati in eccesso all’eterosessismo naturalizzato¹³, e le possibilità dei suoi incroci con l’ecologia rimandano all’affermazione

⁷ Gaard, “Ecofeminism,” 128.

⁸ Gaard, “Ecofeminism,” 131-132.

⁹ Deborah Britzman, “Is there a Queer Pedagogy? Or, Stop Reading Straight,” *Educational Theory* 45, 2 (1995): 157.

¹⁰ Mei Mei Evans, “Queer(y)ing Nature,” *Interdisciplinary Literary Studies* 7, 1 (2005): 27.

¹¹ Catriona Mortimer-Sandilands and Bruce Erickson, “Introduction: A Genealogy of Queer Ecologies,” in *Queer Ecologies: Sex, Nature, Politics and Desire*, ed. Catriona Mortimer-Sandilands and Bruce Erickson (Bloomington, IN: Indiana UP, 2010): 5.

¹² Rachele Borghi, “Performance de-genere. Pratiche di resistenza all’(etero)norma nello spazio pubblico,” *Doppiozero*, 17 settembre, 2014, consultato nel giugno 2016, <http://www.doppiozero.com/materiali/soglie/performance-de-genere>.

¹³ Michael J. Morris, in Anderson *et al.*, “Queer Ecology,” 90.

di pratiche non limitate alla sfera dell'intimità e alle relazioni sessuali, posizionandosi criticamente come negazione del e resistenza all'ordine corrente di ciò che è¹⁴, in modo non dissimile a un'etica anti-autoritaria come quella anarchica. In altre parole, il referente "queer" diventa un atto di sottrazione verso l'ordine di "ciò che è", un posizionamento strategico che comprende la sessualità, ma non si limita ad essa per costruire alleanze potenti contro le gabbie della normalità; l'atto di smascherare quotidianamente l'equivalenza tra il vissuto (di un corpo) e la logica produttiva dell'accumulazione capitalista, bianca ed etero-patriarcale. Interfaciando questo tipo di problematiche con l'organizzazione del mondo che ci circonda si è dimostrato anche che il concetto di differenza sessuale non esaurisce lo spettro delle sessualità che caratterizza la materia organica/vivente. Quando Myra Hird prefigurava un'esistenza "naturalmente queer" [*naturally queer*]¹⁵ aveva in mente questa varietà spiegandola, ad esempio, attraverso i meccanismi riproduttivi dei batteri e altri organismi, così come, in un'altra sede, Bagemihl¹⁶ parlava di comportamenti "esuberanti" descrivendo il comportamento sessuale anti-normativo di molte specie animali. Successivi sviluppi di questo secondo filone si possono ritrovare anche nelle posizioni anti-autoritarie e anti-speciste contenute nel *Manifesto queer vegan* di Rasmus Rahbek Simonsen (2012).

Le proposte di un'ecologia queer ci dimostrano che la dicotomia natura/cultura è anzitutto una tecnologia complessa messa in atto storicamente. Così si continuano a giustificare meccanismi di sfruttamento e di oppressione in base alla classe, al genere, alla razza e alla sessualità, categorie sociali attraverso le quali circolano codici normativi del "naturale". Incrociando a vari livelli le pratiche teoriche e attiviste principalmente del femminismo radicale l'ecologia queer mette in atto strategie per (dis-)imparare, per pensare e agire altrimenti. Si tratta di due concetti fondamentali per ripensare l'"utopia" e la "performatività", ognuno dei quali pone l'accento sulla natura contingente e perturbante di pratiche di resistenza. Nel tentativo di leggere questi due concetti insieme ad alcuni spunti del femminismo per un'ecocritica del presente, credo sia importante cominciare dalla domanda che si è posta la docente di letteratura americana e studi di genere dell'Università di Trento Giovanna Covi in un saggio su genere e intercultura: "Che cosa accade quando proviamo a pensare a un mondo in salute?" La sociologa riprende il discorso di Haraway sulla naturcultura, dove costruttivismo e essenzialismo esistono e resistono nel desiderio di sviluppare pedagogie critiche con un occhio attento alla formazione di costrutti biologici fondati sulla base di discorsi culturali egemonici¹⁷.

La domanda di Covi attraverso Haraway apre un tipo di discorso sull'altrimenti che considero fondamentale per comprendere quel desiderio utopico di un altro mondo possibile che ha ispirato le forme di attivismo anti-autoritario "alter-globalizzazione"¹⁸ da Seattle 1999 in poi, ma le cui radici affondano nelle proteste contro il nucleare dei campi pacifisti delle donne vent'anni prima, come Greenham Common e Washington¹⁹.

Performatività

Lo spostamento attuale in direzione dell'ecocritica, considerata una forma di "letteratura militante" interessata al rapporto tra testualità e natura/ambiente²⁰, si è rivelato per le femministe uno strumento importante per rispondere alla versione canonica (maschile) di questo campo di studi

¹⁴ Joshua Stephens, in Anderson *et al.*, "Queer Ecology," 101.

¹⁵ Myra J. Hird, "Naturally Queer," *Feminist Theory* 5, 1 (2004): 85-9.

¹⁶ Bruce Bagemihl, *Biological Exuberance: Animal Homosexuality and Natural Diversity* (Boston: St. Martin's Press, 1999).

¹⁷ Giovanna Covi, "Intercultural Conversational Methodology: Teaching Gendered Racisms from Colonialism to Globalization," in *Interculturality and Gender*, ed. Joan Anim-Addo, Giovanna Covi and Mina Karavanta (London: Mango, 2008): 61-62.

¹⁸ Jamie Heckert, "Anarchist Roots & Routes," *European Journal of Ecopsychology* 1 (2010), 30.

¹⁹ Si veda, tra gli altri, Bianchi, "Introduzione."

²⁰ Diego Salvadori, "Ecocritica: scrivere e pensare la biosfera," *Antologia Vieusseux* XX, 60 (2015), 111.

e riscoprire le sue radici²¹. Al centro dell'eco-critica femminista vi sono visioni complesse in cui le categorie disponibili di testo, biologia, materia, discorso, così come quelle del femminile e del maschile non sono più in grado di spiegare ciò che ci sta intorno²². In Italia il pensiero sull'ecocritica è entrato a far parte della letteratura accademica-attivista con il testo di Serenella Iovino, *Ecologia letteraria: Una strategia di sopravvivenza* (2006), in seguito con riviste dedicate, tra cui il numero speciale di *DEP Deportate, esuli, profughe* del 2012 e il volume collettaneo curato da Carla Faralli, Matteo Andreozzi e Adele Tiengo, *Donne, ambiente e animali non-umani. Riflessioni bio-etiche al femminile* (2014).

Oggi giorno questo dibattito tocca profondamente il rapporto esistente tra la volontà di salvaguardare il mondo che esprime il superamento del binarismo “umano”/“non-umano”, le questioni etiche sulla reciproca vulnerabilità del rapporto con l'Altro, la non-violenza da un lato, e dall'altro il perpetuarsi della sottomissione strategica della natura da parte di una cultura del progresso dalle tendenze molto spesso suicide. Il ritorno del pensiero materialista, in particolare con le nuove prospettive femministe sulla materialità, è un momento cruciale all'interno di questo processo. Esso esprime un bisogno di fare differenza attraverso la teorizzazione di forme di convivenza che presuppongono l'inevitabile inter-relazionalità di pratiche discorsive e materiali; qui riprendo alcuni contributi di Karen Barad e di Timothy Morton.

Per la studiosa di cultura femminista nel prestigioso dip. di History of Consciousness a Santa Cruz, la costitutiva *intra-azione* che caratterizza il mondo animato e inanimato ci autorizza a parlare di “performatività queer della natura”. La ricerca di un vocabolario più ampio che oltrepassi i limiti di un modello di interazione tra entità autonome, pre-costituite anche se aperte all'incontro, spiega l'ormai riconosciuto neologismo della fisica americana. “Intra-azione” risponde della molteplicità di livelli materiali e discorsivi all'opera nelle pratiche sedimentate con cui si è portata avanti in vari ambiti la separazione tra soggetto e oggetto, tra sé e altro, tra cultura e natura. È quindi necessario considerare gli effetti delle pratiche che interagiscono su questo doppio registro e poter così rendere giustizia alle differenti realizzazioni e materializzazioni delle categorie dell'umano e del non-umano. Nella visione radicale della differenza di Barad, le relazioni di inseparabilità costitutiva con l'alterità sono parte integrante della costituzione di concetti e delle loro incarnazioni.

Che la partecipazione a forme di contatto e di intimità con l'Altro accomuni l'ecologia alle teorie queer è una delle cose che sostiene anche l'ecologista Timothy Morton, nel suo saggio “Queer Ecology”. Noto nel mondo anglosassone per l'invito a togliere la maiuscola dalla parola “Natura” in un ultimo tentativo di rianimarla, in questo lavoro di Morton il genere, come del resto potremmo dire delle altre categorie sociali, non è più una proprietà, qualcosa che si “ha”; di conseguenza nessun pensiero binario-oppositivo è in grado di spiegarlo in assenza di una relazione esclusiva, cioè senza presupporre l'abiezione dell'Altro. Il discorso sulla natura segue gli stessi principi, nel momento in cui ogni forma di vita esiste e si riproduce in eccesso ai suddetti confini e “[n]ulla esiste indipendentemente, e nulla viene dal nulla”²³. In conclusione, il nostro problema secondo Morton è di tipo “ontologico”, riguarda le distinzioni di cui siamo artefici ogni volta che continuiamo a considerare distinte le due entità di un dualismo, quando invece il concetto di interdipendenza ecologica che si nutre della proliferazione estesa delle differenze²⁴. Se la molteplicità di punti di vista adottata per confrontarsi con i discorsi sulle differenze e la loro diversa realizzazione sovverte il binarismo “dentro/fuori”: dentro/fuori la “teoria”, dentro/fuori la “resistenza”, dentro/fuori la “politica”, ci si interroga su ciò che questa implichi in termini di costi, di sostenibilità e responsabilità (in inglese, *accountability*) per il soggetto; e su come si giustificano questi costi nell'ambito di una critica alla normatività del potere e al potere della normatività.

²¹ Greta Gaard, Serpil Opperman and Simon Estok, “Introduction,” in *International Perspectives in Feminist Ecocriticism*, ed. Greta Gaard, Serpil Opperman and Simon Estok (London: Routledge, 2013): 1-18.

²² Gaard, Opperman and Estok, “Introduction,” 3.

²³ Timothy Morton, “Guest Column: Queer Ecology,” *PMLA* 125, 2 (2012): 274, 275.

²⁴ Morton, “Queer Ecology,” 277.

Nel nostro presente, il concetto di performatività della natura, nei suoi rimandi all'amore di un mondo libero, si scontra con la rigida rielaborazione del concetto di libertà del neoliberismo. L'ideologia neoliberista ci fa apparire il sacrificio auto-indotto come un buon investimento per il futuro, spinge a sentirci liberi e desiderare maggiore libertà, mentre una delle domande che penso dovremmo porci è se sia possibile desiderare nel neoliberismo. E, se questo desiderio comporta inevitabilmente dei rischi, chi ci aspettiamo che sia disposto ad assumersene le conseguenze? In che modo ciò riguarda quelle stesse condizioni di rischio che ci appartengono e al contempo ci separano, autorizzandoci a dimenticare la loro iniqua distribuzione attraverso il mondo, attraverso le specie?

Utopia/distopia

Le recenti posizioni di Morton²⁵ condivise dai sostenitori della OOO (object-oriented-ontology) sulla possibilità di teorizzare una "ontologia piatta" che tratti tutte le entità – umane, animali, vegetali e inanimate – come oggetti, per quanto stimolanti come posizionamento teorico da cui pensare a un mondo radicalmente interconnesso nel profondo, in ultima istanza non riescono a rispondere della iniqua distribuzione del potere di agire che continua a caratterizzare un gran numero di soggetti la cui sopravvivenza è continuamente messa a rischio dai mutamenti avvenuti nell'ordine socio-economico e culturale imposti dal neoliberismo. A conclusione del mio intervento vorrei quindi mettere a confronto questo aspetto con il pensiero che ha animato per quarant'anni la critica all'antropocentrismo in favore di una concezione ecologista dell'esistenza, di cui finora ho seguito le tracce.

La capitalizzazione delle risorse della Terra e le illusioni riposte in un progresso riproducibile all'infinito hanno colonizzato già da qualche tempo il discorso sulla cura dell'ambiente, hanno svuotato di valore il concetto di "sostenibilità" per adattarlo alle dinamiche economiche della capitalizzazione misurata, e si sono rivolte ai corpi nella loro ricerca di altre forme di mercato e di sfruttamento. Il ruolo della bioeconomia riassume in modo molto efficace queste problematiche.

Come affermano Melinda Cooper e Catherine Walby in *Biolavoro globale. Corpi e nuova manodopera* (2015), di recente tradotto in italiano, nei regimi economici di tipo post-fordista cui rispondono le società occidentali e dei paesi di recente sviluppo, la dicotomia pubblico/privato è stata fatta esplodere e al suo posto il concetto di privatizzazione del singolo ha permesso la proliferazione di "assimetrie"²⁶ diventate fonti di ricchezza inestimabili per il capitale globale. Quelli che prima erano i lavori di produzione e di riproduzione sono collassati all'interno di un regime di contrattazione individuale, nel quale soggetti specifici, caratterizzati da classe, genere e razza sono letteralmente e materialmente assoggettati come materie prime. Le due teoriche australiane si riferiscono a questo spostamento con il termine di "lavoro clinico"²⁷. Questa forma di bio-lavoro impedisce di scindere il principio di una natura fatta di risorse contrapposta a una cultura incarnata nell'ideologia patriarcale, confonde le due sfere assoggettandole al principio della flessibilità lavorativa, e di visioni coercitive di libertà individuale mobilitando il potere dello sfruttamento auto-indotto. La biologia diventa lavoro, molto spesso lavoro sottopagato, sfruttato e privo di tutele, pertanto molto vulnerabile ma anche altrettanto dipendente dal proprio sfruttamento.

Cooper e Walby prendono in considerazione quelli che chiamano "servizi soggettivati", poiché estraggono prodotti commercializzabili dal corpo delle donne – la vendita di oociti, maternità surrogata, riproduzione assistita, medicina rigenerativa – dimostrando che queste nuove forme di economia rispondono agli imperativi del capitale globale tanto quanto alla riteritorializzazione del genere dentro specifiche coordinate patriarcali: "gli elementi biologici della riproduzione sono stati scomposti in una serie di servizi in vivo che possono essere svolti da

²⁵ Timothy Morton, "Treating Objects Like Women: Feminist Ontology and the Question of Essence," in *International Perspectives in Feminist Ecocriticism*, ed. Greta Gaard, Serpil Opperman and Simon Estok (London: Routledge, 2013): 56-69.

²⁶ Melinda Cooper e Catherine Walby, *Biolavoro globale. Corpi e nuova manodopera* (Roma: DeriveApprodi, 2015).

²⁷ Cooper e Walby, *Biolavoro globale*, 37.

lavoratrici/ori autonome/i oltre l'unità legale della famiglia. Di conseguenza, oggi è possibile esternalizzare singoli momenti e funzioni della biologia riproduttiva, senza intaccare l'entità legale della famiglia post-fordista". I confini tra produzione e riproduzione collassano, la riproduzione diventa produzione somministrata. Come possiamo interpellare il nostro desiderio di amore di un mondo libero alla luce di questi sviluppi? Quali pratiche di resistenza possiamo mettere in atto, nel momento in cui queste nuove forme di "orizzontalità"²⁸ complicano il concetto di resistenza estesa, di una rete dispersa di cortocircuiti messi in atto per disattivare l'ordine di ciò che è?

Abbiamo bisogno di pratiche pedagogiche dis-ubbidienti, che suscitino il desiderio di interrogarci sulla nostra posizione all'interno dei processi di separazione dall'Altro e di cambiamenti che sono già in corso ancora prima che sia possibile teorizzarli, e di conseguenza sapervi resistere. Di pensare maggiormente, come suggerisce Leela Gandhi, docente di inglese e materie umanistiche alla Brown University (Providence, Rhode Island) ai modi in cui nutrire il nostro bisogno legittimo di dire "no", di rifiutare il consenso in nome dell'apprensione di una vulnerabilità estesa che pur non implicandoci tutte allo stesso modo²⁹, riesca a fornirci gli strumenti per vivere in un mondo in cui gli effetti del suo collasso accendono in noi il desiderio di forme affettive della cura e dell'incontro, della vulnerabilità che ci lega indissolubilmente a ciò che è altro-da-noi. Siamo già dentro alla fine del pianeta che abitiamo³⁰, e da questo punto occorre partire *altrimenti* per fare differenza senza una visione che ci allontani dal presente in nome di un futuro che non appartiene mai a tutte indistintamente.

(Intervento all'incontro "Distruzione o cambiamento? Ecoteologia per il XXI secolo", Reggello – Firenze, 9 luglio 2016)

²⁸ Cooper e Walby, *Biolavoro globale*, 197.

²⁹ Leela Gandhi, ""

³⁰ Morton, "Queer Ecology".