

STRUMENTI POCKET

4

TEOLOGICA



Collana Strumenti Pocket

1. RÖMER THOMAS, *Antico Testamento*, a cura di Daniele Garrone
2. BORGHI ERNESTO, *Il Discorso della montagna. Giustizia e libertà*
3. SCHMID KONRAD, *Leggere l'Esodo oggi*

Elizabeth E. Green

ECOFEMMINISMO E TEOLOGIA

Un'introduzione ragionata

Claudiana - Torino
www.claudiana.it - info@claudiana.it

Scheda bibliografica CIP

Green, Elizabeth E.

Ecofemminismo e teologia : un'introduzione ragionata /

Elizabeth E. Green

Torino : Claudiana, 2026

125 p. ; 21 cm. - (Strumenti - Pocket ; 4)

ISBN 978-88-6898-481-6

1. Teologia ecofemminista

230.082 (ed. 23) – Teologia femminista cristiana

© Claudiana srl, 2026
Via San Pio V 15 - 10125 Torino
tel. 011.668.98.04
info@claudiana.it - www.claudiana.it
Tutti i diritti riservati - Printed in Italy

Copertina: Vanessa Cucco

Stampa: Geca - Divisione Libri di Ciscra Spa, Arcore (MB)

Sommario dell'opera

<i>Introduzione</i>	7
Parte prima	13
1. Il femminismo, ancora	15
2. Femminismo + ecologia = ecofemminismo	23
3. Teologia	31
Parte seconda	41
4. Gaia e Dio (Rosemary Radford Ruether)	43
5. Il mondo come corpo di Dio (Sallie McFague)	57
Parte terza	71
6. I nodi al pettine	73
7. Il popolo che manca. Teologia ecofemminista del mondo plurale	87
8. Verso una teologia ecofemminista planetaria	101
<i>Bibliografia generale</i>	111
<i>Indice dei nomi</i>	119
<i>Indice dei testi citati</i>	121

Introduzione

La teologia ecofemminista nasce una cinquantina d'anni fa ed è presente oltre che in Occidente anche in Asia, Africa e America Latina. Tuttavia, nonostante lo sforzo di alcune teologhe italiane come Maria Bianco, Cristina Simonelli e Letizia Tomassone, è ancora poco conosciuta nel nostro paese. Questo libro, dunque, si propone come "un'introduzione ragionata", rivolta a chiunque, a prescindere dal proprio punto di partenza (che sia il femminismo, l'ecologia, la teologia o nessuno dei tre), voglia sapere che cos'è la teologia ecofemminista e come si colloca all'interno de "la teologia".

Il libro si divide in tre parti. La prima si concentra sull'incontro, a livello tanto storico quanto teorico, tra femminismo, ecologia e teologia avvenuto a partire dagli anni Sessanta del secolo scorso. Nel *primo* capitolo vengono quindi presentati il perché del femminismo e le analisi che lo hanno portato a dialogare con l'ecologia. Il *secondo* capitolo si occupa prima della nascita della consapevolezza ecologica e poi del modo in cui femminismo ed ecologia si avvicinano. Ma che cosa c'entra la teologia? Nel *terzo* capitolo spiego l'attinenza *anche* del discorso su Dio, collocando la nascita della cosiddetta eco-teologia nel suo contesto storico. Da notare che il libro si concentra sulla teologia di impostazione cristiana, prestando poca attenzione ad altre forme di spiritualità ecofemminista.

La seconda parte consiste in due capitoli leggermente più lunghi nei quali entriamo nel vivo della materia ascoltando la voce di due teologhe considerate punti di riferimento imprescindibili dell'ecofemminismo teologico. Il *quarto* ca-

pitolo, quindi, è dedicato al pensiero della teologa cattolica Rosemary Radford Ruether, che dal suo libro *Per una teologia della liberazione della donna, del corpo, della natura* (1976, ed. or. 1972) in avanti apre la pista alla teologia ecofemminista attraverso un'analisi critica della tradizione cristiana ispirata al femminismo già esaminato nel primo capitolo. Nel *quinto* capitolo, invece, passiamo a una teologa protestante, Sallie McFague, autrice non solo di una *teologia per un'era nucleare ecologica* (pubblicata in Italia per i tipi di Claudiana) ma anche di molti altri testi di eco-teologia in inglese. Sebbene Ruether e McFague rappresentino solo la punta di un iceberg, il loro pensiero ci permette di esplorare le piste principali intraprese dalla teologia ecofemminista.

Vorrei sottolineare che queste pagine non hanno nessuna pretesa di essere esaurienti: esserlo sarebbe un'impresa pressoché impossibile data l'evoluzione e la diffusione delle molteplici forme di teologia ecofemminista. Inoltre, tralascio una panoramica aggiornata della "crisi ecologica" o "dello stato del pianeta", informazioni facilmente reperibili altrove, né, in quanto mi concentro sulla forma che la teologia ha preso in Occidente, mi avventuro tra le chiese ortodosse il cui contributo all'eco-teologia è indiscusso. Mi propongo, invece, di offrire un'*introduzione* alla teologia ecofemminista che permetta a chi si inoltra in questo terreno di orientarsi, senza lasciarsi sviare da eventuali incomprensioni e pregiudizi nei suoi confronti. Perciò mi sono sforzata di usare un linguaggio accessibile (ai limiti del colloquiale); ho spiegato tutti i termini tecnici di cui non si può fare a meno e ho ridotto all'osso "l'apparato critico", inserendo direttamente nel testo la numerazione della pagina citata e fornendo la bibliografia attinente alla fine di ogni capitolo. Alla fine del libro, la lettrice e il lettore troveranno la bibliografia completa.

Il libro, quindi, è anche un'*introduzione ragionata*, nel senso che si propone, da una parte, di tracciare il nesso dell'incontro iniziale di femminismo, ecologia e teologia e la produzione teologica (nonché pensiero femminista) successivi, e, dall'altra, di evidenziarne gli aspetti eventualmente problematici, e sicuramente più discussi, da parte sia del femminismo sia del cristianesimo. E questo ci porta alla terza par-

te del libro. Il *sesto* capitolo esplora i nodi che nell'intreccio tra femminismo, ecologia e teologia sono venuti al pettine intorno ai tre grandi temi messi in campo: donne, natura e Dio. Dopo aver tirato le somme per quanto riguarda la teologia ecofemminista prodotta in e per l'Occidente, nel *settimo* capitolo prendo in considerazione le teologie ecofemministe elaborate dal "popolo che manca" ossia dalle teologhe dall'Asia, dall'Africa e dall'America Latina che fino a questo punto sono state assenti dall'esposizione. Lo scopo non è di raggiungere un'unica sintesi (impresa impossibile e poco desiderabile) della teologia ecofemminista, bensì di illustrare la sua enorme varietà e potenzialità. Nell'*ottavo* e ultimo capitolo, infine, rilevo alcuni elementi che ho trovato particolarmente stimolanti per il proseguimento di un discorso che, dopo l'incontro iniziale fra i tre protagonisti (di cui ho fornito una specie di fotografia), è più dinamico che mai. Termino con una domanda, che per alcuni e alcune sarà un punto chiave: ma la teologia ecofemminista è cristiana?

La consapevolezza che la terra, essendo una realtà *limitata*, non avrebbe potuto reggere all'infinito uno sviluppo *senza limiti*, è aumentata lungo gli anni diventando una questione sempre più urgente man mano che ci rendiamo conto che è in pericolo la sopravvivenza della vita sulla terra. Siamo diventati sempre più consapevoli (alcune persone e paesi più di altri) tanto delle enormi ingiustizie che attraversano il mondo quanto del modo in cui tali ingiustizie si intrecciano impattandosi a vicenda. Perciò, chiedendosi "Che mondo è mai questo?", la nota filosofa americana Judith Butler scrive di non potere prescindere «dalle condizioni relative alla distruzione ambientale, alla povertà, al razzismo, alle diseguaglianze globali e alla violenza sociale, fra cui la violenza contro le donne e le persone Lgbtqi+» (p. 5).

Poiché la fede cristiana ritiene (al minimo) che "Dio ama il mondo", non c'è da meravigliarsi se coloro che nel loro discorso se ne occupano, ovvero le teologhe e i teologi, si interrogano sulla crisi che ci investe. Tuttavia, saltando dal pubblico al privato, non manca chi suggerisce che il mio interesse per la teologia ecofemminista derivi da qualcosa di molto più personale cioè dal cognome che porto, *Green*, os-

sia “verde” in inglese. (Qui comincia una piccola parentesi personale che si può benissimo saltare per passare direttamente ai ringraziamenti alla fine dell’Introduzione.)

Vorrei dissipare subito quell’idea balzana. Infatti, il mio interesse in questo campo non dipende affatto da un cognome molto comune nel Regno Unito, bensì da circostanze del tutto fortuite. Infatti, mi sarei dovuta occupare della *cristologia* (ciò che si dice su Gesù il Cristo), ma una volta arrivata (dopo la specializzazione in teologia presso una facoltà protestante) alla Pontificia Università di Salamanca, scoprii che non era più possibile. Colgo questa occasione per ricordare come mi venne in aiuto il prof. don Juan Luis Ruiz de la Peña, prematuramente scomparso, proponendomi una tesi proprio sulla nascente relazione tra femminismo, ecologia e teologia. Rientrata in Italia, però, ecco un altro colpo del caso: venni a scoprire che l’interesse per la cosiddetta “eco-teologia” (all’epoca promosso più che altro dal Consiglio Ecumenico delle Chiese) era ancora meno di quello per la teologia femminista!

Per decenni, dunque, mi sono concentrata più che altro su questioni di genere fino a quando l’enciclica *Laudato si’* di papa Francesco (2015) non riportò l’interesse per l’ecologia al centro della scena anche in Italia. Solo in seguito (e non senza una certa sorpresa da parte mia), fui invitata a insegnare l’“ecologia integrale” da una prospettiva protestante all’interno della Licenza in Teologia interconfessionale offerta dalla Pontificia Università Lateranense. Fu un vero e proprio *Green Deal* che mi costrinse a riprendere le fila anche della teologia ecofemminista (che al corso non poteva mancare). I tempi erano maturi e, nell’estate del 2023, il Coordinamento Teologhe Italiane fu invitato a tenere una settimana di studi sull’“Eco-Teologia delle Donne” al Monastero di Camaldoli. Partecipai a quell’esperienza dalla quale, grazie all’incoraggiamento di Cecilia e Lucia Gabrielli, nacque *Treeology/Theology*, saggio che riflette sull’albero a partire dalle intuizioni della teologia ecofemminista. Due anni dopo è arrivata la ciliegina sulla torta: l’invito da parte della prof. Charlotte Luyckx a intervenire a una giornata di studio ispirata al suo saggio *Gaïa et Dieu-e. Un écoféminisme chrétien*

est possible presso l'Università Cattolica di Lovanio. Se a lei (insieme a Michel Maxime Egger) premeva presentare la teologia ecofemminista al mondo francofono, a me è venuta l'idea di un'introduzione alla stessa per il pubblico italiano.

Dal dire al fare, che sarebbe stato impossibile senza le persone e le istituzioni che ho appena nominato, nonché una serie di altre persone che vorrei anche ringraziare: la prof. Silvia Martelli per avermi incoraggiato nell'impresa, leggendo e commentando la prima stesura del testo; le dott. Cinzia Iafrate e Angelina Oliverio della Biblioteca della Facoltà valdese di Teologia (Roma) per aver risposto sempre con prontezza e disponibilità alle mie richieste di libri e articoli; la prof. Lilian Siwila dell'Università di Kwazulu-Natal per avermi gentilmente inviato alcuni suoi articoli per me altrimenti irreperibili; le proff. Renata Bedendo e Cristina Simonelli, colleghe del CTI, per aver facilitato l'accesso ad altro materiale in italiano; l'Associazione la Tarantola di Cagliari il cui Centro Documentazione Donne offre una biblioteca fornita e un ambito congeniale allo studio. Infine, un ringraziamento va a Manuel Kromer, direttore della casa editrice Claudiana, per la carta bianca (desiderio di ogni autrice) che non manca mai di concedermi.

Bibliografia

- Maria BIANCO, *Stare nell'incompiutezza. Eco-teologia femminista: passione per il mondo e desiderio di vita*, "Studi ecumenici" 1-2 (2024) pp. 155-171.
- Judith BUTLER, *Che mondo è mai questo?*, Editori Laterza, Roma-Bari 2023 (versione Kindle).
- Elizabeth GREEN, Mary GREY (a cura di), *Ecofeminism and Theology*, Grünewald, Mainz 1994.
- Elizabeth GREEN, *Treeology/theology. In connessione: noi, Dio e l'albero*, Gabrielli, San Pietro in Cariano 2024.
- Charlotte LUYCKX, Michel Maxime EGGER, *Gaïa et Dieu-e. Un écoféminisme chrétien est possible*, Éditions de L'Atelier, Paris 2025.
- Cristina SIMONELLI, *Il sapore di Gaia: Modelli per la transizione, "Etica per le Professioni" 1* (2021).
- Letizia TOMASSONE, *Appunti di Ecoteologia, "Viottoli" XVIII/1* (2015), pp. 53-67.

Parte prima

Il femminismo, ancora

Per illustrare la teologia ecofemminista partiremo prima dal femminismo. Tornare a parlare di femminismo, o meglio di femminismi, non è un'impresa facile. Infatti, la parola "femminista" arrivata in Italia (dalla Francia) nella seconda metà dell'Ottocento è diventata persino una forma di insulto. Spesso evoca non, come recita il *noir* scandinavo "uomini che odiano le donne", bensì "donne che odiano gli uomini". Eppure, nonostante le alternative che via via si sono proposte per indicare gli studi che vi si ispirano (come "al femminile" o "di genere"), non possiamo fare a meno della parola che, secondo la sociolinguista Vera Gheno, si riferisce a un movimento finalizzato «alla promozione di un cambiamento radicale della posizione della donna all'interno della società, con la proposta di valori culturali alternativi a quelli maschili dominanti e l'abolizione dei ruoli tradizionalmente attribuiti alla donna» (p. 81). Oppure, nelle parole della filosofa afroamericana bell hooks (che vuole che si scriva il suo nome proprio così), un movimento il cui fine è «porre fine al sessismo, allo sfruttamento sessista e all'oppressione» (p. 10). Entrambe le studiose ci ricordano che il problema non sono gli uomini, bensì un *sistema di discriminazione* al quale diamo il nome di *patriarcato*. Ma che cos'è il patriarcato?

1.1 Il patriarcato, una casa di mattoni e malta

Possiamo immaginare il patriarcato come la casa dove l'Occidente è vissuto per millenni. Ha due aspetti, uno *sociale* che struttura la convivenza umana in tutti i suoi aspetti e a tutti i suoi livelli (dalla famiglia alle alte sfere di governo), e uno *simbolico* nel quale la struttura sociale, attraverso la cultura che produce, si rispecchia. Possiamo paragonare l'aspetto *sociale* ai mattoni della casa e l'aspetto *simbolico* alla malta che li tiene insieme. O, per utilizzare un'immagine più dinamica, possiamo dire che il sociale e il simbolico sono simbiotici, evolvono insieme, dipendono l'uno dall'altro, alimentandosi a vicenda.

In questo duplice aspetto il patriarcato ha, come vuole la stessa parola, chi lo governa, cioè il "padre". Notiamo subito che, se da un lato il "padre" in questione è sempre maschile, dall'altro non tutti gli uomini contano come "padri". Il patriarcato, dunque, è una casa nella quale l'Occidente si è formato e, nella misura in cui essa evolve per adattarsi a circostanze sempre nuove, continua a vivere. (Esiste in forma diversa anche altrove ma io mi limito a considerare la forma che assume in Occidente.) Infatti, quando dopo ogni femminicidio si ribadisce "è una questione di cultura", stiamo alludendo a questa cultura sessista che condiziona la nostra vita dalla nascita, chi possiamo essere, che cosa possiamo fare, man mano che la società dispensa vantaggi ad alcuni e svantaggi ad altre e altri. In base a che cosa? Abbiamo già la nostra risposta: principalmente in base *al genere* e in modo specifico a una possibilità dalla quale le donne sono escluse in partenza, essere "padre".

L'Occidente si è quindi costruito una casa *in base alla differenza sessuale* assunta, ci spiega Adriana Cavarero, «come un'opposizione di maschile e femminile in cui i due termini non sono posti sullo stesso piano [...] bensì sono strutturati secondo un ordine gerarchico di subordinazione e esclusione» (p. 115). Mentre l'ordine simbolico tende a considerare le donne *inferiori* agli uomini, in qualche modo *meno* degli uomini, quello sociale le colloca in ruoli *subordinati* o in qualche modo *sotto* agli uomini.

Infatti, per secoli le donne sono state considerate minorenni sotto la tutela del marito o del padre. Pensate che fino al 1956 nel nostro paese al marito spettava “il potere correttivo nei confronti della moglie” e il suo “onore” era ritenuto (fino al 1981) un’attenuante in caso uccidesse la moglie. Nonostante la lenta inclusione delle donne in sfere dalle quali eravamo prima escluse, tuttora esiste una disparità di genere o “*gender gap*” nell’accesso all’istruzione, all’occupazione, alla politica e così via.

È da questo stato di cose che il femminismo si propone di liberare le donne e anche gli uomini, nella convinzione che l’emancipazione dal patriarcato porti, nelle parole della scrittrice nigeriana Adichie, a «un mondo di uomini e di donne più felici e fedeli a se stessi» (p. 20).

Per illustrare questo quadro ci rivolgiamo ad alcune parole attribuite all’apostolo Paolo (Ef. 5,22-24):

Le mogli siano sottomesse ai mariti come al Signore; il marito infatti è capo della moglie, come anche Cristo è capo della Chiesa, lui che è il salvatore del suo corpo. E come la Chiesa sta sottomessa a Cristo, così anche le mogli siano soggette ai loro mariti in tutto.

Notiamo, in primo luogo, l’intreccio di mattoni e malta. L’ordine *sociale*, in questo caso la relazione gerarchica tra marito e moglie, è retto da un ordine *simbolico* immaginato come la relazione tra Cristo e la Chiesa. In secondo luogo, tale ordine non riguarda solo le donne ma coinvolge *ambidue i coniugi*, tanto il marito come capo (che, secondo il versetto successivo, dovrebbe *amare* la moglie), quanto la moglie sottomessa che dovrebbe *ubbidire* al marito. In terzo luogo, tale insegnamento non è rimasto circoscritto a un certo momento storico ma, ritenuto autorevole, è stato ripetuto *ad nauseam* dalle chiese. Laddove queste parole sono ancora pronunciate nella liturgia matrimoniale (dopo che il padre della sposa l’abbia consegnata al futuro marito), il patriarcato viene rafforzato, nonostante la piena parità tra coniugi prevista dalla legge.

Questa è, a grandi linee, la casa – o la gabbia – dalla quale il femminismo vorrebbe aiutarci a uscire, trasformando

il nostro modo di pensare e di agire. Esploriamola ancora, lasciandoci guidare dalla filosofa francese Simone de Beauvoir le cui riflessioni precedevano la seconda ondata del movimento delle donne (quella degli anni Sessanta-Settanta).

1.2 Il secondo sesso

Dal pensiero di de Beauvoir prendiamo l'idea portante che si è rivelata fondamentale per la riflessione successiva. Chiedendosi chi abbia ideato e costruito la casa del patriarcato, de Beauvoir risponde: "l'Uomo", equivalente a livello simbolico del "Padre" sociale. Si tende a pensare che il termine "Uomo" abbia un significato universale, modo per dire "l'umano" o "l'umanità". Ancora oggi viene usato in tal senso. Se lo guardiamo più da vicino, però, scopriamo che nomina questo presunto universale mediante una sola delle sue parti, la parte maschile. «L'umanità è maschile e l'uomo definisce la donna *non in quanto tale* ma in relazione a se stesso», scrive de Beauvoir (p. 16). Quindi, nella casa del Padre, viviamo immersi e immerse in un punto di vista unico, quello maschile, essendo Egli il Soggetto che nomina e dispone della realtà. Per illustrare questo punto, una filosofa dei nostri giorni, Rosi Braidotti, ci indica il famoso "Uomo vitruviano" disegnato da Leonardo da Vinci, che colloca la figura maschile al centro delle dimensioni perfette del cerchio e del quadrato.

Se "Egli è il Soggetto", lei chi è? A questa domanda de Beauvoir risponde regalandoci un altro concetto fondamentale. Se «Egli è il Soggetto», scrive, «*lei è l'Altro*» (p. 16). Poiché «nessuna collettività si definisce mai come Uno senza porre immediatamente l'Altro di fronte a sé» (p. 16), e poiché l'Uomo si è definito uno e universale, ne consegue che la donna è «*l'Altro nel seno di una totalità*, i cui due termini sono indispensabili l'uno all'altro» (p. 19). Detto altrimenti, la donna non è mai a casa sua nella casa del Padre. Tuttavia, come si può desumere anche dalla nostra esperienza di

vita quotidiana, sebbene la donna sia l'Altro per eccellenza, non è l'unico Altro. Infatti, de Beauvoir ci informa (nel linguaggio dell'epoca), che «ci sono analogie profonde tra la situazione delle donne e quella dei Negri» e di altri gruppi oppressi (p. 22).

Non è difficile vedere come l'“Altro” cambia in circostanze storiche e sociali diverse. Se, per esempio, la collettività si preoccupa della “sovranità nazionale”, l'Altro sarà lo straniero. Se alla collettività importa la confessione di una fede molto specifica o il biancore della pelle, Altro sarà colui (o colei) che professa un'altra fede o ha la pelle meno chiara (e più scura). Da questi esempi traiamo tre conclusioni.

In primo luogo, che il Soggetto al centro della struttura patriarcale non si definisce unicamente a partire dal genere ma anche da altri fattori, come la nazionalità, la religione, il colore della pelle e via dicendo.

In secondo luogo, che mentre l'Altro è donna a livello simbolico, esistono, a livello sociale, tanti Altri che non sono donne.

In terzo luogo, poiché la donna come l'Altro è in seno a ogni collettività, anche le donne fanno funzionare il patriarcato. Perciò hooks, Adichie e altre insistono che “il femminismo è per tutti” in quanto coinvolge donne e uomini e vuole superare *ogni forma di oppressione*. Ed è proprio questo l'obiettivo che il femminismo intersezionale o transfemminismo si pone.

1.3 L'intersezionalità

Con la parola “intersezionalità” si vuole indicare come, a partire dagli anni Settanta del secolo scorso, il patriarcato non si esprima semplicemente nel dominio di tutte le donne da parte di tutti gli uomini ma anche in altre forme di dominio. In altre parole, la discriminazione ed esclusione in base al genere o il *sessismo* è incrementata da altre forme di “ismi”, come il razzismo, il classismo, l'eterosessismo,

ognuno dei quali è costruito intorno a un binomio analogo a maschio e femmina, come bianco-nero, ricco-povero, eterosessuale-omosessuale.

Questo significa che spesso le donne sono discriminate, sì, in base al proprio genere, ma *anche* in base all'appartenenza etnica, alle proprie possibilità economiche, alle scelte sessuali, all'età e via dicendo. In questo modo, le forme di dominio che attraversano e segnano i nostri corpi si accumulano. Da un lato, queste forme diverse di subordinazione accomunano le donne agli uomini che vi sono parimenti soggetti (perché neri o poveri o gay). Dall'altro, però, la donna occupa una posizione unica, in quanto all'interno di ogni collettività è sempre Altro rispetto sia all'"Uomo" sia al maschio del suo stesso gruppo (che aspira ad essere "Uomo"). Ne consegue non solo che le diverse forme di discriminazione ed esclusione si sovrappongono nelle donne ma anche che la donna si colloca, a livello simbolico, *all'intersezione* di ogni forma di oppressione. «*L'eterno femminile equivale all'anima negra o al carattere ebreo*», scrive de Beauvoir, «in ambedue casi si profonde in elogi più o meno sinceri sulle virtù del "buon negro" dell'anima incosciente, infantile, giocosa, del Negro rassegnato, e della donna "veramente donna", cioè frivola, puerile, irresponsabile, la donna sottomessa all'uomo» (p. 22).

Questo stato di cose spiega due fenomeni opposti. Da una parte, il fatto che "la donna" (vista dall'Uomo) riunisca le varie forme di oppressione ha permesso a studiose come Rosemary Radford Ruether (la cui teologia esploreremo nel quarto capitolo) di analizzarle le une accanto alle altre, offrendoci un quadro complesso del patriarcato. Dall'altra, il fatto che in ogni collettività la donna derivi la sua identità dal maschio che definisce il suo gruppo come Altro rispetto all'"Uomo", impedisce la formazione automatica di una solidarietà tra donne, come auspicava la nozione di "sorellanza" ventilata nei primi anni del movimento.

Vediamo, dunque, come l'analisi dell'Uomo come Soggetto e la donna come l'Altro ci offre una chiave di lettura di varie forme di ingiustizia che caratterizzano il patriarcato. Manca ancora un tassello per collegare questo stato di cose all'ecologia. Prima di fornirlo (nel prossimo capitolo),