



**Citation:** Paola Rebughini (2022) *Utopie per fare la differenza: dimensioni post-eurocentriche e post-antropocentriche dell'utopico*, in «Cambio. Rivista sulle trasformazioni sociali», Vol. 12, n. 24: 85-96. doi: 10.36253/cambio-14049

**Copyright:** ©2022 Paola Rebughini. This is an open access, peer-reviewed article published by Firenze University Press (<http://www.fupress.com/cambio>) and distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License, which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original author and source are credited.

**Data Availability Statement:** All relevant data are within the paper and its Supporting Information files.

**Competing Interests:** The Author(s) declare(s) no conflict of interest.

Monographic Section

## Utopie per fare la differenza: dimensioni post-eurocentriche e post-antropocentriche dell'utopico

PAOLA REBUGHINI

*Università degli Studi di Milano*

E-mail: [paola.rebughini@unimi.it](mailto:paola.rebughini@unimi.it)

**Abstract.** The aim of this article is to analyse, on the one hand, the relation between modern ideas of utopia and post/decolonial criticism of the Eurocentric sources of such conceptualizations of utopia and, on the other hand, to expand this critique of historicism and teleological approaches with the help of ecofeminist visions. Current forms of everyday utopias – especially those driven by young people – are deeply influenced by a new attention towards the plurality of differences, with their intertwinements and intersections, inspiring a new conceptualization of immanent utopia looking beyond binarism, androcentric, Eurocentric and anthropocentric standpoints. The article highlights how, by reassembling existing resources and knowledges, utopia appears today more as a method than a goal.

**Keywords:** anthropocentrism, eurocentrism, immanence, utopia.

### 1. UTOPIE CHE CAMBIANO

L'utopia oltre che essere un riferimento radicato e concettualizzato soprattutto nella modernità è anche una nozione tipicamente occidentale, legata al nostro immaginario temporale-teleologico e spaziale-cartografico, una combinazione che in epoche diverse ha spesso dato un tono normativo e prescrittivo alle utopie volta a volta proposte, siano queste politico-sociali o di natura filosofica e speculativa. Il fatto che questo modo di intendere l'utopia sia tutt'oggi quello culturalmente più diffuso non lo dispensa dall'essere una visione storicizzata, parziale e situata. Allo stesso tempo, sebbene la configurazione moderna delle utopie abbia un carattere eurocentrico e sia diventata dominante, non si può dire che la dimensione utopica sia esclusiva alla società occidentale; gli esseri umani hanno sempre guardato oltre il presente, proiettandosi verso una realtà esterna e immaginaria, pertanto altre forme di utopia sono possibili e possono essere riscoperte, spinte ideali e capacità di aspirare non sono solo quelle del modello occidentale (Appadurai 2004; Chatterjee 2006; Mellino 2021).

In questo articolo analizzo, in primo luogo, il legame tra utopia e critica post/decoloniale e i modi in cui questi studi hanno messo in discussione soprattutto la dimensione teleologica e storicistica propria alla visione eurocentrica dello sviluppo, dell'emancipazione e della libertà, dove le culture non occidentali appaiono muoversi con velocità diverse verso la stessa direzione senza realmente contribuire alla creazione del *telos* da raggiungere. In secondo luogo, analizzo l'intreccio tra la critica post/decoloniale e quella post-antropocentrica-ecofemminista, ovvero il legame esistente tra l'eurocentrismo della narrazione teleologica dell'utopia e la sua dimensione cartografica, legata alla visualizzazione di spazi da raggiungere, esplorare, mappare, classificare, sfruttare. La revisione della dimensione cartografica è infatti centrale nell'ecofemminismo; questo avviene attraverso il ribaltamento di una mappatura puramente geografica e occidentalocentrica, a favore di una mappatura concettuale della pluridimensionalità del rapporto culturale tra umano e natura (Braidotti 2022). Nell'ecofemminismo – che indaga il parallelismo tra subordinazione della natura e di alcune categorie dell'umano in termini di genere e cultura – la dimensione utopica assume una spazio-temporalità orientata al superamento dei dualismi, quali quello tra natura e cultura o identità e materialità, sottolineando invece la rete delle interdipendenze (Warren 2000). In conclusione cerco di evidenziare come queste visioni critiche si possano declinare nella dimensione del quotidiano e come la caratteristica prefigurativa dei movimenti sociali contemporanei, animati in particolare dai giovani, cerchino di integrarle, considerando l'utopia più come un metodo che un obiettivo idealizzato.

Nella concezione temporale moderna l'utopia è associata alla costituzione di un progetto, di un fine, di una proiezione nel futuro, intesi come obiettivo astratto ma il cui scopo è quello di relazionarsi alla situazione presente, per criticarla e per trasformarla proponendone una migliore; la dimensione utopica è lo slancio verso il “non ancora” che trascende la finitudine e prospetta il divenire. Proprio per questo, come già suggeriva Ernst Bloch (1918), la dimensione dell'utopico non va confusa con l'atteggiamento fantasioso e sognatore, in quanto l'utopia ha una sua concretezza ed è un punto di riferimento per orientare le pratiche quotidiane (Santambrogio, 2022). L'utopia tipica dell'era moderna vive insomma nel suo protendersi verso un obiettivo che non si può totalmente raggiungere, il che tuttavia tende a escluderla dalla dimensione della durata e dell'immanenza, accentuandone appunto il carattere teleologico. Questa nozione di utopia inoltre si distingue anche dalla più antica dimensione messianica e salvifica, per la sua natura più esplicitamente politica e laica, emersa con l'Illuminismo (Ferrone 2019). Per questo l'utopia si è spesso trovata associata all'ideologia o alle forme di immaginario sociale prefigurate dai movimenti (Melucci 1996; Santambrogio 2013). L'astrattezza dell'obiettivo che si staglia all'orizzonte senza poter mai essere veramente raggiunto è assimilabile a sua volta alla contrapposizione tra possibilità e realtà (Jedlowski 2013). Il reale, ovvero la dimensione della necessità, è ciò che si oppone al progetto utopico come possibilità, sebbene il reale sia anche la fonte del possibile e dell'immaginazione – raggiungere il possibile tentando l'impossibile come diceva Max Weber – pertanto l'utopia stessa, specie quando passa attraverso l'ideologia, tende a produrre nuove forme vincolanti di necessità.

Dal punto di vista spaziale invece, come anche l'etimologia suggerisce, l'utopia moderna è associata alla cartografia e alla spinta all'esplorazione, fisica e geografica, ma anche immaginaria e volta a una non-realtà simulacrale. Come afferma Peter Sloterdijk (2020), la modernità ha configurato l'utopia in senso cinetico come un continuo esagitato movimento verso un progetto, la realizzazione di un piano, il raggiungimento di un luogo e soprattutto il completamento della mappatura del globo e di tutte le sue componenti naturali. Gli inevitabili fallimenti e momenti di crisi caratteristici di questa tensione verso la saturazione geografica sono una cifra distintiva della modernità. L'occidente, a partire dal XV secolo si inventa come fondatore di una nuova dimensione “geo-sferica” mettendosi al centro del punto di osservazione, sebbene più tardi con la globalizzazione economica e il normalizzarsi dell'occidentalizzazione del mondo, l'eurocentrismo stesso diventi un referente culturale de-spazializzato (Frank 1998). Guerre e distruzioni ambientali non sono solo il risultato di una sovrapproduzione e di una logica estrattiva e espansiva, tipica del sistema capitalistico, ma anche di uno stato di agitazione e di irrequietezza cinetica caratteristici dell'era moderna. Con l'indebolirsi della dimensione teleologica riferita al “progresso”, la dimensione spaziale e sincronica dell'utopia diventa prevalente e caratteristica della globalizzazione economica (Jameson 2015).

L'origine culturale di queste due dimensioni, spaziale e temporale, nelle utopie moderne è dunque palesemente eurocentrica e rinforzata dalla storia della capacità espansiva dell'Europa e delle sue identità nazionali. Gli stessi paesi non occidentali attraverso la colonizzazione e la globalizzazione hanno in buona parte aderito a questo

modello, attraverso la sua doppia versione liberale e marxiana, assorbendo la forza del suo universalismo. Le stesse utopie sprigionate dal processo di decolonizzazione, da quella di Haiti alla fine del Settecento fino alla creazione recente di nuovi stati nazionali, sono in buona parte state utopie “moderne” quasi sempre svincolate dalle tradizioni culturali locali (Buck-Morss 2009; Bhabra 2015; Chakrabarty 2015). Solo in seguito al fallimento della maggioranza di questi ideali politici di autodeterminazione, anche la dimensione utopica, insieme a molte altre caratteristiche culturali della modernità quali il suo universalismo assimilazionista, è stata messa in discussione dagli approcci critici post/decoloniali (Colombo, Rebughini 2022).

Fino agli anni ottanta del Novecento la dimensione utopica marxiana, variamente declinata, è stata al centro della maggioranza dei progetti di decolonizzazione e delle loro utopie locali, ma non è stata esente da ambiguità nel contestare le teorie del sottosviluppo e delle relative tappe di uno sviluppo identico per tutti, dove la modernità coincide con la modernizzazione e l'occidentalizzazione con la globalizzazione, intese come dimensioni epistemologiche oltre che produttive (Beck 1999). Le ambivalenze erano legate alle tracce di universalismo e eurocentrismo ancora presenti nell'eredità marxiana importata dall'occidente e che in molti casi non si è rivelata sufficiente per contrastare non solo le perduranti forme di discriminazione, ma più in generale per contestare un'idea di modernità dove ogni differenza culturale veniva erosa a favore di un'unica direttrice del binomio produzione/consumo (Quijano 2007; Dussel 1998; Lugones 2010). Per questo le critiche della modernità che provengono dagli studi postcoloniali e decoloniali sono anche una critica a un modello utopico, originato in occidente, incapace di integrare in modo non secondario o subalterno le differenze culturali. Come cercherò di mostrare, oggi quest'ultime si saldano piuttosto alle utopie quotidiane e locali (Cooper 2013), nate prevalentemente dalla critica economica del femminismo e dell'ecofemminismo in particolare, la cui vocazione è principalmente quella di lavorare in modo intersezionale intorno a un'idea di utopia non solo meno eurocentrica ma anche meno antropocentrica, pur continuando a focalizzarsi sul problema delle disuguaglianze strutturali e della necessità di una più equa condivisione delle risorse (Wright 2010; Connell 2015; Giardini *et alii* 2020).

## 2. UTOPIE POST-EUROCENTRICHE

Quella di utopia è una nozione che ricorre frequentemente nel XIX e nel XX secolo e che di conseguenza ha segnato anche l'immaginario e le ideologie politiche di quella fase storica. Dal punto di vista spazio-temporale, poiché l'Europa è stata il punto di riferimento storico-geografico da cui si sono definite le coordinate del resto del mondo, per quasi tutto il Novecento l'immaginario utopico prevalente, soprattutto sul piano politico, è stato quello che aveva preso forma in Europa, all'interno della formazione dei suoi stati-nazione e delle loro lotte sociali. Essendo l'eurocentrismo un'impostazione epistemologica, anche nell'ambito delle utopie l'Europa si è posta come metro di misura, come sorgente di immaginario che propone e dispone (Hall 1992). Per molto tempo la contingenza storica e culturale di questo orientamento non è stata riconosciuta e anche nei processi di decolonizzazione la narrativa prevalente è stata quella della sostanziale mancanza di utopie politiche autoctone e della relativa adesione a quelle importate dalla storia dell'Europa (Said 1998). D'altra parte la colonizzazione stessa è stata attraversata da visioni utopiche; molte colonie di popolamento, in particolare nelle Americhe e in Australia – animate spesso da persone espulse dall'Europa, avventurieri, ex-prigionieri, predicatori e agitatori politici – si caratterizzavano per la sperimentazione di varie pratiche di utopie sociali, abitative, politiche e religiose. Tuttavia nella maggioranza dei casi queste utopie erano a loro volta eurocentriche, quasi sempre escludevano le popolazioni locali ed erano espressione delle visioni di “mondi migliori” a uso e consumo degli europei che tentavano di metterle in pratica anche a danno dei colonizzati (Sargent 2010; Bhabra 2009).

In risposta a questo tipo di eredità, il pensiero post/decoloniale ha innanzitutto criticato la dimensione temporale teleologica delle utopie politiche dell'occidente secondo la quale i paesi “sottosviluppati” che uscivano dalla colonizzazione avrebbero seguito lo stesso cammino delle nazioni europee, sostanzialmente mutuando gli obiettivi delle loro utopie politiche. L'universalizzazione delle utopie, a partire dalla loro dimensione linguistica, è lucidamente analizzata da Gayatri Chakravorty Spivak (2004): nozioni centrali per lo stesso processo di decolonizzazio-

ne come *liberazione* ed *emancipazione* fanno riferimento a ciò che per l'Europa hanno significato questi processi storici, a partire dalla storia delle classi sociali del continente. I paesi non-europei hanno tradotto e adattato questi obiettivi, spesso associandoli a lotte sociali locali come, ad esempio, quelle indigene nel Sud-America o quelle dei Dalit in India, tuttavia hanno anche cercato letture proprie, in particolare al di fuori delle utopie inquadrate dalla storia del marxismo, o inserendo temi prima mancanti come razzismo, patriarcato e nazionalismo (Mezzadra 2014). È su questo aspetto che insiste Spivak, una volta dislocate dal loro contesto le utopie dell'occidente assumono aspetti diversi, di cui non è possibile cercare una coerenza con il modello originario, oltre al fatto che queste traduzioni culturali una volta osservate dal lato del pensiero post/decoloniale mostrano tutti gli aspetti delle false promesse della globalizzazione (Spivak 2012). Insieme alla prospettiva di genere, quella post/decoloniale ha insomma avuto un ruolo importante nella revisione delle utopie sociali emerse dalla modernità e dal marxismo in particolare, nel trasformare le tracce di altri immaginari possibili, sfidando nelle pratiche la *placelessness* dell'utopia (*ibidem*).

Dal punto di vista analitico non esiste, tuttavia, uno specifico pensiero post/decoloniale dell'utopia, in quanto la riflessione sul passato coloniale e le sue eredità nel presente nasce prevalentemente come approccio critico alla modernità e pochi autori parlano esplicitamente di un'*utopia postcoloniale* (Ashcroft 2010). Piuttosto l'approccio critico alla genealogia coloniale può essere considerato nel suo insieme la base di una riflessione a tutti gli effetti utopica, volta al superamento di un approccio imperiale di conquista delle risorse, siano queste naturali o umane in termini di forza lavoro. Il tema dell'utopia va quindi compreso alla luce degli studi critici dell'epistemologia eurocentrica che sono prevalentemente concentrati sulla discussione delle "mancanze" attribuite ai paesi e alle culture non occidentali, tra cui in primo luogo quelle di "sviluppo" e di "modernità", legate al sentimento di *culturelessness* tipico dell'occidente (Frank 1998; Santos 2009). Al di là della questione linguistica e concettuale, sottolineata da Spivak, il tema dell'utopia in chiave post-eurocentrica appare dunque declinato in modo diverso a seconda dei *background* storico-culturali da cui si sviluppa l'analisi (Rebughini 2014).

Nel caso degli autori che fanno riferimento alla condizione della *blackness*, ad esempio, a partire dai primi intellettuali della diaspora caraibica come William Du Bois, Aimé Césaire, Frantz Fanon o Cyril James, la tensione verso l'utopia appare strettamente legata al modo in cui si pensa e si rende possibile la soggettivazione, in quanto il dispositivo della "razza" è stato un potente fattore separatore e distruttivo anche nell'ambito delle utopie (Mbembe 2013). Come afferma Fanon (1952), il punto di partenza è stato il corpo del soggetto nero e la sua disumanizzazione, il suo essere ridotto a oggetto e merce. Il primo passo è quello di tornare ad essere pienamente soggetti togliendo la questione dello schiavismo moderno dal punto cieco in cui è spesso collocata dallo stesso immaginario utopico. L'analisi emersa da questo ramo del pensiero postcoloniale legge l'utopia come priva di spazialità, non c'è un luogo o un'organizzazione sociale a cui aspirare, ma l'espressione di un esistere che riconosca pienamente i diritti umani e soggettivi, l'arendtiano «diritto ad avere diritti». Allo stesso tempo, soprattutto dal lato della letteratura e della narrativa afro-americana, l'immaginario utopico ha espresso la denuncia del falso universalismo delle utopie classiche del mondo occidentale, dove appaiono appunto omessi i temi del razzismo e della discriminazione (Sargent 2020). Ad esempio nella raccolta di saggi di Du Bois *Darkwater* (1920), dedicati al tema dell'utopia dalla prospettiva della *blackness*, appare chiaramente come l'immaginario utopico si sia espresso a livello di specifiche soggettività in cerca di riconoscimento, piuttosto che in termini di progetti collettivi, anche perché negli Stati Uniti le prime comunità utopiche libere per afroamericani erano state progettate da bianchi, inibendo quindi la capacità creativa e critica di chi quelle utopie doveva animarle. Pertanto la ricostruzione della propria umanità, quasi sempre appoggiandosi a basi religiose più che laiche o marxiane, è la cifra distintiva del vasto numero di comunità utopiche afroamericane che costellano la storia degli USA dalla Guerra Civile in poi.

Un caso diverso è invece quello degli autori decoloniali latinoamericani la cui discussione della dimensione utopica rimane più esplicitamente associata alle traduzioni locali del marxismo e al rapporto ambivalente che molti intellettuali hanno avuto con la sua eredità, spesso considerata troppo legata all'esperienza socio-politica dell'Europa e dei suoi conflitti durante l'industrializzazione. Le utopie elaborate dai subalterni del continente latinoamericano hanno peculiarità legate alle situazioni locali e alla storia di una colonizzazione nata nel XVI secolo (Dussel 1998). La cosiddetta *dependency theory*, discussa da molti intellettuali decoloniali latinoamericani, vuole mostrare come le dipendenze politiche ed economiche dei paesi del continente siano una conseguenza della colonizzazio-

ne e delle forme neocoloniali seguite con la globalizzazione, attuata con la complicità delle classi dirigenti locali. I progetti di utopie politiche alternative si ispirano quindi a esperimenti localizzati, dalla Rivoluzione cubana alle pratiche della *Via campesina* (Mignolo, Escobar 2013), con un forte accento critico verso l'impostazione teleologica delle utopie occidentali.

Al di là di alcuni temi comuni a tutta la critica postcoloniale – come la necessità di introdurre il tema della storicità nell'analisi delle utopie che non sono solo quelle contenute nello spazio meta-storico costruito dall'occidente (Chakrabarty 2015) – l'approccio latinoamericano sottolinea soprattutto il rapporto problematico tra modernità e colonialità e tra potere e conoscenza, anche all'interno dell'immaginario utopico. L'analisi di un sistema economico basato sullo sfruttamento del territorio e sulla discriminazione razziale porta all'elaborazione di utopie che si rivolgono verso le tradizioni locali indigene più che verso la riproduzione dei modelli occidentali (Quijano 2007; Lander 2005). Sebbene neppure la prospettiva decoloniale latinoamericana sviluppi una riflessione specifica sull'utopia, appare chiaro l'obiettivo di fare i conti con le utopie politiche arrivate dall'occidente, cercando anche in questo ambito la possibilità di assumere un atteggiamento di «disubbidienza epistemologica», ripensando l'utopia di una società più giusta in modo transculturale, riscoprendo pratiche locali come il *Buen vivir* o la *Vincularidad* tra umano e natura (Mignolo, Escobar 2013).

Una chiave comune al pensiero post/decoloniale è insomma la revisione del come le utopie politiche della modernità si sono associate a un'idea niente affatto neutra di soggetto, in quanto l'idea di autonomia, di libertà o di emancipazione associate all'utopia erano implicitamente riferite a un soggetto occidentale, sulla base di una sorta di «metafisica della differenza» che è poi stata ripetuta anche da altre prospettive non-occidentali (Mbembe 2013). È questo vizio di fondo che ha portato molte utopie verso quelle forme di dogmatismo e essenzialismo, che gli approcci post/decoloniali hanno saputo intercettare con chiarezza.

Con queste riflessioni il pensiero post/decoloniale presenta vari punti di contatto anche con l'approccio dell'intersezionalità, in particolare con la sua visione pluridimensionale dell'oppressione e dei vincoli, nel comune sforzo di ridisegnare la complessità di un pensiero utopico non più esclusivamente centrato sulla storia e l'esperienza di un soggetto bianco e europeo (Lugones 2009); oltre al genere e al colore, categorie come la situazionalità geografica, lo status di cittadinanza o la posizione socio-economica nella globalizzazione sono altrettanto centrali nell'elaborazione di un progetto utopico (Purkayastha 2010). Nei suoi tre decenni di storia, l'intersezionalità si è andata a costituire come un chiaro strumento di critica sociale (Hill-Collins 2019) contenente un'immagine implicita di come le relazioni sociali potrebbero essere, una volta superata la «matrice del dominio» basata su discriminazioni di genere, razziali e di classe. L'intersezionalità inoltre, proprio per la sua valenza metodologica – come studio intra e inter-categorico delle rappresentazioni e dei rapporti sociali – se associata alla dimensione utopica, rappresenta l'aspirazione a connettere diverse forme di mobilitazione e critica sociale, valorizzando quindi versioni pluralistiche e multiculturali dell'utopia, pienamente capaci di riconoscere l'inter-esistenza di differenze (Masquelier 2021).

In sostanza se la modernità ha costruito utopie politiche a carattere spesso ideologico e normativo, la pluralità di critiche a questa visione che emergono dagli anni settanta in poi – e che si basano su un pensiero della differenza alimentato tanto dai nuovi movimenti sociali, femministi, antirazzisti, ambientalisti (Melucci 1996), quanto dal pensiero post/decoloniale – ha sollecitato invece una visione pluralistica e intersezionale delle utopie sociali. Si tratta in sostanza di immaginare un mondo culturalmente ibrido, aperto all'immaginario degli «altri», dove l'utopismo si basa sulla speranza della liberazione da forme di oppressione e sfruttamento, di cui la colonizzazione, l'estrazione a oltranza di risorse dall'ambiente e la discriminazione secolare delle donne rappresentano il modello (Gilroy 2004).

### 3. UTOPIE POST-ANTROPOCENTRICHE

La dimensione cartografica della rappresentazione del mondo, con l'occidente come principale voce narrante e distributrice delle coordinate, non è solo parziale e autocentrata ma ha avuto anche un'importante conseguenza nell'elaborazione del rapporto tra umano e natura, o meglio ancora tra umano e terra, intesa come pianeta, che è possibile guardare come esteriorità, semplice oggetto della narrazione spazio-temporale soggettiva, oltre che oggetto

della tecnoscienza e delle capacità manipolative umane. Come mostrato innanzitutto dalle autrici dell'ecofemminismo, la visione cartografica è infatti implicitamente imperiale e espansiva, centrata sul *bigger is better* (Alaimo 2010), tipico della storia moderna europea e dei suoi stati-nazione proiettati verso il "progresso", il cui ruolo – oggi certo ampiamente ridimensionato in termini geopolitici – continua a riverberarsi nei desideri delle nuove grandi potenze. L'Europa insomma ha inventato il globo attraverso l'utopia del mapparlo e del controllarlo in ogni sua parte (Sloterdijk 2020). La terra, pianeta vivente, fatto di complesse interazioni e connessioni tra sistemi di vita, è semplicemente diventata la sfera della globalizzazione, dei flussi di cose e persone, dove tutti i sistemi viventi sono diventati merce e materia inerte (Latour 2018; Rose 2001).

Sulla scorta della critica all'eurocentrismo e al correlato androcentrismo, negli ultimi decenni diverse correnti teoriche e culturali, inquadrate sotto l'etichetta di ecofemminismo, stanno cercando di scardinare questa visione proponendo un rinnovamento delle utopie in chiave ecologica e di genere (Braidotti 2022; Fragnito, Tola 2021; Giardini *et alii* 2020; Haraway 2004). Questa revisione avviene su più piani, epistemologico, economico e pratico-quotidiano. Dal punto di vista economico, sin dagli anni settanta, un approccio di genere e ecologico ha cercato di coniugare in modo intersezionale una rielaborazione degli approcci utopici marxiani con lo sguardo innovativo portato dal femminismo e dai movimenti ambientalisti, anche al di fuori dell'occidente, con lo scopo di rivedere in profondità un modello di sviluppo basato sul semplice sfruttamento delle risorse anziché sulla loro capacità riproduttiva e rigenerativa (Federici 2020). Il ridimensionamento del dominio culturale occidentale non ha infatti messo in discussione il suo modello economico, basato sull'obiettivo di consumare risorse, trasformarle in beni scarsi e monetizzabili, ampliare il mercato offrendo beni personalizzati e a basso costo (Moore 2017). In un mondo che si regge su questi meccanismi, le nuove utopie devono partire dal modo in cui si produce e si consuma, ma anche da quella sfera della riproduzione quotidiana che non fa formalmente parte del ciclo economico, come il lavoro di cura da sempre simbolo della subalternità femminile (Federici 2020; Giardini *et alii* 2020; Connell, 2015). La dimensione postcoloniale ed ecofemminista rilegge la cura in modo connesso, non come servizio mercificabile, delegabile o dovuto da convenzioni sociali, ma come forma di mutuo-aiuto e mutua-dipendenza, riparazione, guarigione, riconoscimento dei limiti e delle vulnerabilità. Le dimensioni dell'utopia che prendono forma nell'intersezione tra post-eurocentrismo, femminismo e ecologismo partono da una mobilitazione quotidiana delle pratiche di cura, cura di sé, degli altri, della natura, seguendo un percorso variamente delineato da una prospettiva di genere e post-prometeica dell'utopia (Cooper 2013), ma anche ispirato da fonti diverse del pensiero femminista, che vanno da Butler (2020) a Berlant (2011), volte a ridimensionare la centralità, padronale, patriarcale e autosufficiente del soggetto come unico costruttore della realtà (Fragnito, Tola 2021). Qui la classica concezione teleologica a lungo termine dell'utopia viene tradotta in una pratica politica del contingente, del presente e del quotidiano, che parte dai margini e dal riconoscimento delle interconnessioni, delle mutue dipendenze, delle vulnerabilità esistenti, personali, lavorative, produttive, ambientali. L'utopia deve essere sostenibile, avvicinabile il più possibile nel qui e ora; non è più un mero strumento critico basato su un ideale astratto, prescrittivo e di fatto non realizzabile, ma diventa un metodo, un mezzo di mediazione tra esperienze a medio raggio, che offrono cambiamenti parziali ma concreti. Le visioni esplicite o implicite dell'utopia che ritroviamo in queste autrici – che Donna Haraway chiama «figurazioni» – non sono mai separate dalla pratica e da quello che si può materialmente fare e realizzare in una determinata situazione, non sono mai un obiettivo da contemplare da lontano in modo malinconico, o un azzardo della *hybris*. L'utopia non alimenta insomma l'agonismo e la proposta di obiettivi assoluti, ma scava nelle potenzialità nascoste, valorizza le risorse esistenti, offre alternative alla politica «molare» direbbero Deleuze e Guattari (1980) e rinuncia alle grandi mappature.

In quanto corrente culturale, l'ecofemminismo raccoglie molte di queste istanze, sottolineando il superamento delle utopie moderne occidentalocentriche con una forte dose di post-antropocentrismo. Il riferimento alla non-autosufficienza viene posto in primo piano, per sottolineare la connessione tra risorsa e consumatore, tra interdipendenze biologiche e sociali, per produrre una soggettivazione che si basi su una coscienza del limite. Superando ciò che di Hegel resta in Marx e rielaborando Foucault e Deleuze, queste autrici reintroducono il tema della *vita* nell'utopia, sia questa biopolitica umana o forma impersonale biologica (Kheel 2007). Si cerca in questo modo di restituire alla dimensione del vitale – che non è vitalismo – il suo spazio rigenerativo e riproduttivo, al di fuori

delle maglie strumentali dell'economia o delle forze incanalatrici delle istituzioni; di ricucire, di nuovo, quella separazione, già segnalata da Arendt (1958), tra mondo (*world*) e terra (*earth*), tra la vita sociale artificialmente costruita dagli esseri umani con il lavoro e la produzione, e la vita naturale e biologica, fatta di connessioni che esulano dalla sfera dell'intenzionalità soggettiva. Riparare questa divisione aristotelica è alla base di una visione utopica che cerca una connessione tra *oikos* e *polis*, tra *bios* e *zoé*, superando il dualismo radicato nella divisione binaria classica tra pura vita biologica indistinta e vita propria all'umano e alla sfera politico-sociale, ambiti che come l'attuale crisi ambientale mostra, non hanno mai smesso di essere in contatto. In sostanza si tratta di contrapporre, seguendo ancora Arendt, l'esserci-per-la-morte caratteristico del nichilismo maschile – e la relativa utopia basata sulla spinta prometeica della *hybris*, con annessa malinconia che segue all'inevitabile fallimento – alla natalità e all'esserci-per-la-vita, dove l'utopia non può essere disconnessa dalla materialità della vita biologica, dei suoi vincoli e di un continuo ricominciare che porta con sé ogni volta la possibilità del cambiamento (Arendt 1958).

In questa dimensione insomma l'utopia non solo deve essere ecosostenibile, ovvero non può avere niente a che fare con l'approccio di rapina e di dissipazione alle risorse naturali sviluppato da secoli di civiltà antropocentrica, ma deve essere basato sulla ricomposizione del rapporto tra essere umani e natura, sull'introduzione di pratiche di preservazione dei cicli vitali e delle loro interconnessioni con i processi produttivi. In questa prospettiva l'utopia smette di essere un mero ideale politico, intangibile e supportato da una concomitante visione astratta del soggetto, per diventare un progetto dove l'aspetto biopolitico include, oltre a quello del rapporto tra potere e conoscenza, anche il modo con cui la vita è preservata e indagata (Merchant, 2005). Si tratta di un modo di pensare l'utopia nel quotidiano che mette in evidenza, ad esempio, i punti storicamente comuni tra la discriminazione delle donne, lo sfruttamento della forza lavoro priva di diritti e lo sfruttamento delle risorse ambientali.

Da qui arriva il richiamo alla necessità di rivedere il pensiero utopico nell'era dell'Antropocene, ovvero delle conseguenze ormai pietrificate nel lungo periodo dell'inquinamento e del surriscaldamento climatico, senza dimenticare le responsabilità e le cause di questa situazione (Warren 2000). L'accelerazione della destabilizzazione climatica e degli equilibri ecosistemici infatti rivela anche al livello naturale e materiale quelle contraddizioni, squilibri, ineguaglianze, abusi che le utopie storiche della modernità avevano criticato e aspirato a superare sul piano dei rapporti sociali. Non è quindi più possibile escludere il tema della crisi ambientale dall'orizzonte della critica al sistema capitalistico e delle disuguaglianze sociali alla base di molte utopie moderne, dove spesso la natura non ha alcun ruolo o viene inquadrata in un approccio romantico e antropocentrico del paesaggio (Latour 2022). In effetti, se è vero che alcune utopie del passato già contenevano progetti di ridimensionamento o di contrasto a un modello basato sulla crescita infinita, il modello culturale occidentale, teleologico e centrato sul dualismo umano/natura, è sempre stato prevalente nelle narrazioni utopiche. Non si tratta pertanto di rovesciare il modello, proponendo nuove prospettive radicali che danno la priorità alla salvaguardia di determinate specie animali o lanciano nuove mode vegane, quanto piuttosto di mostrare le intersezioni e le connessioni tra sofferenza umana e ambientale, dove le storie di distruzione e di violenza dell'uno si riflettono in quelle dell'altro. D'altra parte per immaginare utopie che includano anche la materialità dell'ambiente non basta sovrapporre la crisi climatica alle vicende del capitalismo, né proporre teorie radicalmente post-antropocentriche dove l'umano viene ridimensionato fino a scomparire nelle reti della materia, senza assumersi alcuna responsabilità sul suo operato. Piuttosto si tratta di produrre un nuovo immaginario, ad esempio integrando altre visioni culturali del rapporto umano/natura e riconfigurando il rapporto tra umano e non-umano, tra dimensioni macro dell'organizzazione sociale e dimensioni micro dei meccanismi della vita biologica.

Che sia «nuova utopia» (Wright 2010), o «ultima utopia» (Mbembe 2022), la questione della crisi ambientale non può che essere al centro di qualunque riflessione contemporanea sull'utopia, viste le sue ripercussioni sulle relazioni sociali, la convivenza e la percezione del futuro; sotto vari aspetti l'ecofemminismo si pone come cerniera in questa riflessione, integrando anche molte delle istanze emerse dalla critica post/decolonia (Braidotti 2022). Utopico è infatti il tentativo stesso di far fronte alla catastrofe ambientale generata dalla continua ricerca di risorse, da una relazione predatoria nei confronti della natura e delle popolazioni più deboli, oltre che dalla difficoltà a riconvertire, in chiave organizzativa e tecnologica, i sistemi di produzione e di consumo creati dalla globalizzazione.

#### 4. UTOPIE IMMANENTI

Se ciò che è tossico per la società lo è anche per l'ambiente, superare la visione teleologica della crescita infinita e quella cartografica della mappatura di ciò di cui ci si può materialmente o simbolicamente appropriare significa introdurre pienamente nella dimensione utopica non solo il riconoscimento della differenza, culturale e di genere, ma anche quello della sostenibilità ecosistemica dell'utopia stessa. Per questo il riconoscimento del pluralismo è strettamente intrecciato al riconoscimento della crisi climatica, nel tentativo di portare l'utopia sul piano immanente. Di questo sembrano essersi accorti soprattutto i giovani che animano le forme di attivismo politico emancipativo contemporaneo in varie parti del mondo, caratterizzato sempre più da un aspetto intersezionale tra genere, differenza culturale, disuguaglianze sociali e attenzione per il clima (Rebughini 2022). In questo caso nel designare l'utopia conta più il processo che il risultato, ovvero la capacità di sollecitare il cambiamento, senza stabilire prescrizioni rigide, tappe forzate o obiettivi immediati di sovvertimento dell'esistente. Sottolineare il carattere processuale, provvisorio, dialogico e riflessivo della dimensione utopica aiuta a concettualizzarla in un'epoca, e in una generazione, in difficoltà nell'immaginare il futuro e orientata invece a una dimensione quotidiana (Mandich 2019).

Certo, per definizione, le utopie sono forme di prefigurazione del futuro e solitamente prevedono una visione critica del presente a cui si contrappone l'alternativa del progetto utopico che include appunto visioni prefigurative più o meno organizzate (Wright 2010). In questo senso il contenuto utopico-emancipativo delle forme di mobilitazione animate dalle giovani generazioni – dai *Fridays for Future* a *Non Una Di Meno*, dai movimenti studenteschi cileni a quelli delle giovani attiviste native delle Filippine – va nella direzione di una rielaborazione contemporaneamente post-eurocentrica, post-androcentrica e post-antropocentrica dove anche la critica al sistema economico capitalistico gioca un ruolo complesso, fatto di interazioni e legittimazioni culturali che vanno ben al di là del sistema produttivo vero e proprio (Fraser, Jaeggi 2018). L'approccio utopico prefigurativo che sembra guidare le mobilitazioni più recenti si caratterizza infatti per il tentativo di tenere insieme in modo olistico e intersezionale temi un tempo separati, orientando la capacità di prefigurare il futuro in modo nuovo, non più come un superamento teleologico di un sistema rispetto all'altro (Pellizzoni 2021).

Pur nella loro diversità le esperienze che animano le mobilitazioni dei giovani degli ultimi due decenni non sembrano più costruire l'utopia come un obiettivo assoluto e separato ma come una politica dei piccoli risultati da ottenere qui e ora, con attività di cooperazione, mutualismo e condivisione dell'informazione radicate nel territorio; una *do-it-ourselves politics* (Pikard 2019), che attinge a forme di sapere e di critica sempre più differenziate, da quelle ecologiche a quelle non occidentali (Motta 2016). Il versante prefigurativo dell'utopico è dunque animato da generazioni che non possono avere visioni teleologiche del futuro e che sono al contrario abituate ad attuare politiche del presente, confidando pertanto non nell'idea di estraniarsi o di cambiare radicalmente meccanismi strutturali e sistemici ma di farli funzionare altrimenti, trasformandone le pratiche e le logiche (Colombo, Rebughini 2019; Lo Schiavo 2021; Pirni, Raffini 2022). Indicativo è anche il fatto che le forme contemporanee di partecipazione politica e di attivismo animate dai giovani sottolineino sempre più spesso la loro natura cooperativa e radicalmente opposta a forme di individualismo, pur senza contestare i processi di individualizzazione come prodotto storico (Colombo *et alii* 2022).

L'impostazione prefigurativa delle utopie contemporanee, in particolare quelle legate alle forme di attivismo giovanile, si basa insomma sulla ricerca di forme alternative di auto-governo – alternative rispetto alla governamentalità foucaultiana e al modello del *self-management* – e sul tentativo di attuare, nel quotidiano, elementi di una raffigurazione utopica che non costituisce più un obiettivo ideale, ma tiene conto dei limiti materiali – in primo luogo quelli ambientali – e dell'eterogeneità delle posizioni. Questo significa naturalmente rivedere anche il rapporto tra mezzi e fini dell'azione emancipativa utopica, includendo non solo una pluralità di mezzi ma anche un'eterogeneità di fini dove gli elementi del genere, della differenza culturale e dell'attenzione per l'ambiente non possono più essere distinti tra di loro e da quelli dell'uguaglianza sociale e della solidarietà. La pratica quotidiana dei mezzi diventa così già un'attuazione dei fini, non più collocati nell'astrazione del futuro (Raekstad 2018); il cambiamento parte dal quotidiano, dal locale e dagli interstizi del sistema (Wright 2010), dove può rimanere confinato o da dove può invece prosperare ed espandersi. Certo, come sottolinea la prospettiva post/decoloniale, gli esiti



e l'impatto di questo modo di far vivere l'utopia cambiano molto a seconda dei contesti; ad esempio, se nel mondo occidentale si possono limitare alle politiche degli stili di vita o a iniziative di breve durata che cercano di influenzare le politiche istituzionali, nel mondo non occidentale sono molto più spesso legate a una capacità di aspirare (Appadurai 2004) che vede in queste azioni interstiziali, soprattutto quando sono animate dalle donne, la possibilità di un cambiamento più sistemico del sistema produttivo e sociale, scontrandosi in modo più esplicito con gli ingranaggi della catena del valore e con le forme spesso non democratiche dei sistemi politici (Federici 2020).

## 5. CONCLUSIONI

Per concludere si può osservare che oggi la dimensione utopica capace di includere le differenze – di culture, di genere, tra umano e non-umano – è tendenzialmente anche una dimensione immanente e consapevole dei vincoli materiali. Sebbene sullo sfondo rimanga l'orizzonte della soluzione impossibile, che non c'è, espressa oggi principalmente dalla reversibilità della crisi climatica e dalla connessa radicale trasformazione dei sistemi produttivi, la prospettiva utopica perde la sua dimensione escatologica e trascendente a vantaggio di quella pragmatica e immanente, sulla base di connessioni di linguaggi e obiettivi che un tempo procedevano su binari separati. Più che proporre una nuova organizzazione sistemica, quindi nuove forme di ordine sociale, sulla spinta di un orizzonte più o meno astratto, la dimensione utopica contemporanea guarda al superamento delle divisioni binarie, all'evitare di abbandonarsi alla vasta offerta di distopie, recuperando e assemblando saperi e risorse già esistenti, evitando che siano semplicemente consumati e dissipati. Al di là dei singoli progetti, è una visione utopica non solo post-eurocentrica, post-ideologica, post-androcentrica ed ecologica, ma anche una visione che cerca di essere dialogica, aperta alle differenze e alla critica, proprio per questo in grado di porsi più come un metodo che come un obiettivo ultimo.

Il trionfalismo del progresso tecno-scientifico, della centralità dell'umano – inteso come uomo occidentale – la fiducia nei confronti di un cambiamento storico collettivo e complessivo erano già stati fortemente indeboliti durante il Novecento; tuttavia è soprattutto negli ultimi decenni che gli aspetti tanto politici quanto epistemologici di un approccio più situato e immanente dell'utopia sono diventati prevalenti. Questo significa che un progetto o un'esperienza utopica sono sempre connessi e intersezionalmente legati ad altre realtà, sociali e naturali, non possono esistere e sussistere in modo a sé stante. La capacità di creare il comune proprio all'utopia, sottolineato tanto dall'«agire di concerto» di Arendt (1958) quanto dall'«agire con» il non-umano di Haraway (2004), spingono a inventare nuovi modi di esistere – ecologie dell'esistenza potremmo dire – dove l'aspetto del rapporto con la natura, il genere, il colore e la differenza culturale e del riconoscimento delle genealogie storiche sono parte di uno stesso percorso.

La carica critica di queste iniziative è evidente, oltre che trasversale a varie aree del mondo; l'accento sul carattere prefigurativo dell'azione nel qui e ora sottolinea la necessità di anticipare risultati parziali senza attendere la trascendenza del modello ideale. Certo questo approccio critico ridimensiona fortemente l'elemento dello svelamento e della denuncia della dominazione interiorizzata tipico delle utopie moderne, a favore di un agire immanente che non può più isolare la voce critica dal contesto in cui opera e pertanto ne riduce la portata in termini di «rottura epistemica» (Rebughini, 2018); così come ridimensiona l'estensione del progetto collettivo utopico, a favore delle esperienze situate e locali, che rischiano sempre di rimanere solo forme di testimonianza. Intendere l'utopia come un metodo, benché tanto trasversale da includere il non-umano, più che come un'escatologia, può inoltre ridurre il fascino, l'attrattività e la forza del principio di speranza *à la* Bloch. Tuttavia questo riposizionamento appartiene necessariamente a un tempo dove incertezza e accelerazione, rapida circolazione delle informazioni e interconnessione di eventi, consapevolezza dei rischi e della complessità rendono inverosimile la formulazione dell'utopia come ideale sociale astratto e collocato in un tempo a venire. Questo non significa che si sia persa la capacità di guardare oltre il presente e di elaborare spinte ideali, piuttosto viene favorita una portata critica dell'utopico che non parte da modelli prefissati di mutamento sociale ma che accoglie volta a volta le sollecitazioni che arrivano dalle connessioni tra le differenze, le opportunità, le alleanze e che legano le utopie situate a «critiche immanenti» (Jaeggi 2017), come condizione stessa dell'autodeterminazione e di «possibilità» che possono giocare la loro occasione di esistere e resistere.

## BIBLIOGRAFIA

- Appadurai A. (2004), *The capacity to aspire. Culture and terms of recognition*, in V. Rao e M. Walton (eds) *Culture and Public Action*, London: Stanford University Press.
- Arendt H. (1958), *Vita activa. La condizione umana*, Milano: Bompiani, 1964.
- Ashcroft B. (2010), *Globalization, Transnation and Utopia*, in W. Goebel, S. Schabio (eds), *Locating Transnational Ideals*, London: Routledge, pp. 13-29.
- Beck U. (1999), *What is Globalization?* Cambridge: Polity Press.
- Berlant L. (2011), *Cruel Optimism*, Durham: Duke University Press.
- Bhambra G.K. (2009), *Rethinking Modernity: postcolonialism and the sociological imagination*, New York: Palgrave Macmillan.
- Bhambra G.K. (2015), *Connected Sociologies*, London: Bloomsbury.
- Bloch E. (1918), *Spirito dell'utopia*, Firenze: La nuova Italia, 1992.
- Braidotti R. (2022), *Posthuman feminism*, London: Polity Press.
- Buck-Morss S. (2009), *Hegel, Haiti and Universal History*, Pittsburgh: Pittsburgh University Press.
- Butler J. (2020), *The Force of Nonviolence*, New York: Penguin Random House.
- Chakrabarty D. (2015), *The Human Condition in the Anthropocene*, New Haven: Yale University Press.
- Chatterjee P. (2006), *The Politics of the Governed. Reflections on Popular Politics in Most of the World*, New York: Columbia University Press.
- Colombo E., Rebughini P. (2019, eds) *The politics of the Present. Coping with complexity and ambivalence*, London: Routledge.
- Colombo E. Rebughini P., Domaneschi L. (2022), *Individualization and Individualism. Facets and Turning Points of the Entrepreneurial Self among Young People in Italy*, in «Sociology», 56(3), pp. 430-446.
- Colombo E., Rebughini P. (2022), *Post/de/Coloniality*, in: P. Rebughini, E. Colombo (eds) *Framing Social Theory. Reassembling the lexicon of contemporary social sciences*, London: Routledge.
- Connell R. (2015), *Meeting at the edge of fear: Theory on a world scale*, in «Feminist Theory», 16(1), pp. 49-66.
- Cooper D. (2014), *Everyday Utopias. The Conceptual Life of Promising Spaces* London and Durham: Duke University Press.
- Deleuze G., Guattari F. (1980), *Mille Piani*, Napoli: Orthotes, 2017.
- Dussel E. (1998), *Beyond Eurocentrism: the world-system and the limits of modernity*, in F. Jameson, M. Miyoshi (eds), *The culture of globalization*, Duhram: Duke University Press, pp. 3-31.
- Fanon F. (1952), *Pelle nera, maschere bianche*, Milano: Marco Tropea editore, 1996.
- Federici S. (2020), *Genere e capitale. Per una lettura femminista di Marx*, Roma: DeriveApprodi.
- Ferrone V. (2019), *Il mondo dell'Illuminismo*, Torino: Einaudi.
- Fragnito M., Tola M. (2021, cur) *Ecologie della cura. Prospettive transfemministe*, Napoli: Orthotes.
- Frank A.G. (1998), *ReOrient: Global economy in the Asian age*, Berkeley: University of California Press.
- Fraser N., Jaeggi R. (2018), *Capitalism: A Conversation in Critical Theory*, Cambridge: Polity.
- Giardini F., Pierallini S., Tomasello F. (2020), *La natura dell'economia. Femminismo, economia politica, ecologia*, Roma: DeriveApprodi.
- Gilroy P. (2004), *After Empire: Melancholia or Convivial Culture?* London: Routledge.
- Go J. (2013), *For a Postcolonial Sociology*, «Theory & Society» 42, pp.25-55.
- Hall S. (1992), *The West and the Rest: Discourse and Power*, in S. Hall, B. Gieben (eds), *Formations of Modernity*, Cambridge: Polity Press, pp. 276-320.
- Haraway D. (2004), *The Haraway Reader*, London: Routledge.
- Hill-Collins P. (2019), *Intersectionality as critical social theory*, Durham: Duke University Press.
- Jaeggi R. (2017), *Forme di vita e capitalismo*, Torino: Rosenberg & Sellier.
- Jedlowski P. (2013), *Memorie del futuro. Una ricognizione*, in «Studi Culturali», 2(10), pp. 171-187.

- Kheel M. (2007), *Nature Ethics: An Ecofeminist Perspective*, Lanham: Rowman & Littlefield.
- Lander E. (2005, ed), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires : Clacso, pp.11-53.
- Latour B. (2018), *Down to Earth: Politics in the New Climatic Regime*, Cambridge: Polity Press.
- Latour B. (2022), *Dove sono? Lezioni di filosofia per un pianeta che cambia*, Einaudi: Torino.
- Lo Schiavo L. (2021), *Youth condition, student movements, generations, and sociological critique. A theoretical discussion based on a case study*, in «Quaderni di Sociologia», 87, pp. 187-207.
- Lugones M. (2010), *Towards a decolonial feminism*, in «Hypatia», 25(4), pp. 742-759.
- Mandich G. (2019), *Capire il futuro per studiare il quotidiano* in S. Floriani, P. Rebughini (cur), *Sociologia e vita quotidiana*, Napoli: Orthotes.
- Masquelier C. (2021), *Pluriversal intersectionality, critique and utopia*, in «The Sociological Review», 70(3), pp. 616-631.
- Mbembe A. (2013), *Critique de la raison nègre*, Paris: La Découverte.
- Mbembe A. (2022), *The Earthly Community: Reflections on the Last Utopia* Rotterdam: V2 Publishing.
- Mellino M. (2021), *La critica postcoloniale*, Roma: Meltemi.
- Merchant C. (2005), *Radical Ecology: The Search for a Livable World*, London: Routledge.
- Mezzadra S. (2014), *Nei cantieri marxiani. Il soggetto e la sua produzione*, Roma: Manifestolibri.
- Mignolo W., Escobar A. (2013), *Globalization and the decolonial option*. London: Routledge.
- Moore J.W. (2017), *Antropocene o Capitalocene? Scenari di ecologia-mondo nell'era della crisi planetaria*, Verona: Ombrecorte.
- Motta S.C. (2016), *Decolonising critique: from prophetic negation to prefigurative affirmation*, in A.C. Dinerstein (ed), *Social Sciences for an Other Politics*, Basingstoke: Palgrave Macmillan, pp. 33-48.
- Pellizzoni L. (2021), *Prefiguration, subtraction and emancipation*, in «Social Movement Studies», 20(3), pp. 364-379.
- Pikard S. (2019), *Politics, Protest, and Young People*, London: Palgrave.
- Pirni A., Raffini L. (2022), *Giovani e Politica. La reinvenzione del sociale*, Milano: Mondadori.
- Purkayastha B. (2010), *Interrogating Intersectionality: Contemporary Globalization and Racialised Gendering in the Lives of Highly Educated South Asian American and their Children*, in «Journal of Intercultural Studies», 31(1), pp. 29-47.
- Quijano A. (2007), *Coloniality and Modernity/Rationality*, in «Cultural Studies», 21(2-3), pp. 168-178.
- Rackstad P. (2018), *Revolutionary practice and prefigurative politics: A clarification and defence*, in «Constellations», 25(3), pp. 359-372.
- Rebughini P. (2014), *In un mondo pluralista. Grammatiche dell'interculturalità*, Torino: UTET.
- Rebughini P. (2018), *Critical Agency and the Future of Critique*, in «Current Sociology», 66(1), pp. 3-19.
- Rebughini P. (2022), *Sociologie della differenza: genere, cultura, natura*, Roma: Carocci.
- Rose N. (2001), *The politics of life itself*, in «Theory, Culture & Society», 18(6), pp. 1-30.
- Said E.W. (1998), *Cultura e imperialismo. Letteratura e consenso nel progetto coloniale dell'Occidente*, Roma: Garzanti.
- Santambrogio A. (2013), *Utopia senza ideologia. Prospettive per la critica dell'emancipazione sociale*, in F. Crespi, A. Santambrogio (cur), *Nuove prospettive di critica sociale. Un progetto di emancipazione*, Perugia: Morlacchi, pp. 47-83.
- Santambrogio A. (2022) *Utopia senza ideologia*, Roma: Meltemi.
- Santos B.D. (2009), *A Non-occidental West? Learned Ignorance and Ecology of Knowledge*, in «Theory, Culture & Society» 26(7-8), pp. 103-125.
- Sargent L.T. (2010), *Colonial and Postcolonial Utopias*, in G. Cleyers (ed) *The Cambridge Companion to Utopian Literature*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 200-222.
- Sargent L.T. (2020), *African Americans and Utopia: Visions of a Better Life*, in «Utopian Studies», 31(19), pp. 25-96.

- Sloterdijk P. (2020), *Infinite Mobilization*, London: Polity.
- Spivak G.C. (2004), *Critica della ragione postcoloniale. Verso una storia del presente in dissolvenza*, Roma: Meltemi.
- Spivak G.C. (2012), *Gender in the Global Utopia*, Tarragona: Intercultural Studies Group, pp. 15-23.
- Warren K. (2000), *Ecofeminist Philosophy: A Western Perspective on What It Is and Why It Matters*, Lanham: Rowman & Littlefield.
- Wright E.O. (2010), *Envisioning Real Utopias*, London: Verso Books.