

ecologia politica



collana diretta da

Gennaro Avallone – Emanuele Leonardi – Salvo Torre

Pluriverso Dizionario del post-sviluppo

a cura di
Ashish Kothari, Ariel Salleh, Arturo Escobar,
Federico Demaria, Alberto Acosta

edizione italiana a cura di
Maura Benegiamo, Alice Dal Gobbo,
Emanuele Leonardi, Salvo Torre



Creative Commons

Attribuzione - Non commerciale - Non opere derivate
4.0 Internazionale (CC BY-NC-ND 4.0)



Titolo originale: *Pluriverse. A Post-Development Dictionary*

Content:

© This collection: 2019 Ashish Kothari, Ariel Salleh,
Arturo Escobar, Federico Demaria and Alberto Acosta

© Individual essays: Respective Authors

Book:

© First Edition: 2019 Tulika Books, New Delhi

© Italian Edition: 2021 Orthotes, Napoli-Salerno

ISBN 978-88-9314-289-2

Orthotes Editrice
www.orthotes.com

Maura Benegiamo, Alice Dal Gobbo,
Emanuele Leonardi, Salvo Torre

PREFAZIONE ALL'EDIZIONE ITALIANA

Il tempo di Pluriverso

L'idea di un universo plurale di alternative al capitalismo è qualcosa di relativamente recente, la cui presenza resta ancora marginale nel dibattito politico, nonostante sia il risultato naturale dell'affermazione dei recenti movimenti antisistemici, delle lotte per il superamento dell'eredità coloniale e del patriarcato, della rielaborazione del pensiero marxista, di quello socialista e di quello libertario. Negli ultimi decenni, in particolare, la critica allo sviluppo si è rivelata l'ambito principale in cui si è potuto pensare un'alternativa ai grandi progetti sociali della modernità, incluse le grandi esperienze di gestione collettivista dell'economia. Ciò ha comportato anche una diversa lettura della storia più recente e il ripensamento delle principali utopie sulle società liberate. In questo quadro l'irruzione delle visioni non coloniali nella costruzione delle alternative sociali ha giocato un ruolo centrale, sebbene essa non abbia ancora pienamente dimostrato tutta la sua capacità di trasformare le categorie rivoluzionarie e la visione del nostro futuro. La critica decoloniale si è imposta soprattutto come lotta per il superamento dell'idea di un progetto civilizzatore portato avanti dall'Occidente. Decolonizzare le categorie significa tuttavia anche poter definire i processi di mutamento in modo differente, situando l'analisi al di fuori del determinismo storico della civiltà occidentale, al di là delle gerarchie che l'hanno sostenuta e che ancora sostengono l'architettura della società globale.

Le diverse iniziative tese a pensare, progettare e sperimentare l'idea di una società plurale e realizzabile in cui possano coesistere principi differenti di costruzione della realtà fanno parte di tale processo. Queste esperienze si sono affermate in un momento storico marcato da grandi trasformazioni che coinvolgono a un livello profondo tutte le forme di vita del pianeta e che porteranno in ogni caso a una grande metamorfosi della società globale. Il progetto di *Pluriverso* nasce quin-

di in un momento cruciale della storia del capitalismo, ma anche dei suoi movimenti di opposizione. Rispetto a ciò, la sua traduzione italiana esce tuttavia in una fase molto distinta rispetto a quella della prima edizione del testo, nonostante sia passato solo un anno. Il pianeta affronta una crisi sanitaria globale, ennesima dimostrazione tangibile della contraddizione ecologica in cui si muove lo sviluppo capitalistico; al contempo accelera il processo di crisi economica intorno a cui ruoterà la politica globale nei prossimi anni. La differenza però non coinvolge solo la particolare condizione in cui versa il capitalismo globale, ma è anche definita dalle novità interne al pensiero critico. Nel 2013, anno di inizio del progetto editoriale originale, i conflitti ambientali, nonostante indicassero già per numero e intensità una novità politica di grande rilievo diffusa in tutto il pianeta, erano ancora considerati un fenomeno marginale dalla maggior parte del dibattito accademico e politico. Dal canto suo, *Pluriverso* nasceva anche dall'idea che queste esperienze si stessero orientando verso la costruzione di spazi di confronto, raccogliendosi intorno a campagne politiche o rivendicazioni comuni. Da allora la comprensione dell'importanza dei movimenti socio-ecologici è cresciuta, rafforzata anche dall'affermazione del primo movimento planetario per la giustizia climatica, in un processo in cui pure è evidente l'importanza assunta dall'esplosione del movimento globale contro il patriarcato. Stanno anche cambiando le forme del conflitto politico e le modalità con cui si costruiscono gli spazi di confronto. Esperienze molto diverse tra loro come le ZAD francesi e il movimento Black Lives Matter, per esempio, hanno presentato interpretazioni dello spazio abitato convergenti e proposte di alternative compatibili. Il superamento del patriarcato e la giustizia ambientale sono elementi forti di rivendicazioni politiche che si trovano nelle esperienze di economia solidale e popolare dell'America Latina e nella Federazione Democratica del Rojava nella Siria del Nord.

Non si tratta più dunque – per lo meno, non soltanto – di criticare le categorie di sviluppo e di crescita,¹ di indicarne l'incapacità di cogliere appieno il senso della complessità,² ma di definire un uni-

¹ Esplicito fin dalla Prefazione il riferimento al *Dizionario dello sviluppo* curato da Wolfgang Sachs nel 1992 e tradotto in italiano nel 1998. Da segnalare in questo contesto l'importante Postfazione all'edizione italiana, a firma di Alberto Tarozzi e Marco Giovagnoli.

² Data l'omonimia del titolo occorre indicare, tra la grande quantità di pubblicazioni dedicate al tema, la rivista *Pluriverso. Biblioteca delle idee per la civiltà planetaria*, diretta da Mauro Ceruti, coordinata da Telmo Pievani e uscita per Rizzoli tra il 1995 e il 1999.

verso plurale di alternative al capitalismo, che si realizza già in molte pratiche concrete. Un punto di forza di questo *Dizionario* è proprio la possibilità di leggere le dinamiche attuali utilizzando i lemmi che suggerisce o seguendo i dibattiti che sintetizza. Se la prima parte del volume definisce la società globale attraverso la critica allo sviluppo, mentre la seconda sintetizza le proposte di soluzione che provano a mantenersi nel solco del sistema sociale che ha prodotto il disastro e nella proposta di modelli universalizzanti, è la terza parte che può essere considerata un vero dizionario per l'alternativa, essa è infatti propriamente una nomenclatura dei lemmi che classificano le iniziative per la trasformazione.

Pluriverso nel dibattito dell'ecologia politica italiana

La traduzione italiana di *Pluriverso* interviene anche in un momento di passaggio di un dibattito locale. Alla sua realizzazione hanno collaborato un gran numero di studiose e studiosi coinvolte a vario titolo nel dibattito sull'ecologia politica. È stata una scelta importante perché il progetto di traduzione si realizzasse come risultato di un impegno politico e culturale, ma anche di un confronto teorico che negli ultimi anni si è allargato e inizia ad avere un certo riscontro, per partecipazione e per la quantità di questioni che sta ponendo: dal ripensamento della struttura dualista della tradizione occidentale moderna alla critica dell'idea di natura, dalla revisione dell'eredità marxista al problema di integrare tutto ciò in una nuova proposta di metodo. Si è trattato in questo senso di una scelta editoriale ancor più militante, se possibile, rispetto a quella dell'edizione originale – coerente con la ricerca di una grande partecipazione collettiva e con una fase in cui si sta consolidando un dialogo aperto tra l'esperienza dei movimenti per la giustizia ambientale e climatica e l'ecologia politica italiana.

Questo dibattito si sta articolando in modo peculiare, anche attraverso l'incontro tra la ricerca e le riflessioni politiche sul mutamento, soprattutto perché risponde alla storia del paese e alle grandi esperienze di conflitti politici e sociali che l'hanno segnata nell'ultimo secolo. La storia del capitalismo italiano è costellata da disastri ambientali e grandi progetti di sfruttamento delle risorse. Qui i progetti di sviluppo economico si sono affermati con una modalità aggressiva, fortemente dipendente dagli investimenti pubblici e da un'idea particolarmente persistente del ruolo delle grandi opere nel rilancio dell'economia.

Tale processo si è sostenuto più facilmente sullo sfruttamento di aree considerate come sacrificabili, producendo disastri ambientali e sanitari all'interno di un'ottica predatoria e del tutto scollegata dalla realtà sociale e dai mutamenti generali del sistema economico globale. Dentro questa visione sta anche il divario sociale, la specifica modalità con cui si articola a livello locale la tendenza a scaricare il rischio ecologico e sanitario sulle fasce più debilitate della popolazione. Vivere sulla soglia di povertà implica l'abitare in aree malsane, essere maggiormente esposti ai danni prodotti dal mutamento climatico e subire in modo più immediato i riflessi economici delle crisi ambientali. Sono d'altronde queste le modalità in cui la società delle aree ricche del pianeta si è ridefinita nel quarantennio neoliberale.

La fisionomia che sta assumendo l'ecologia politica italiana si radica dunque nella storia delle lotte ambientali nel paese, nel legame tra i conflitti attuali e la lunga elaborazione che ha portato una parte del movimento operaio a occuparsi delle problematiche ecologiche. Inoltre, negli ultimi decenni si sono anche susseguiti centinaia di casi di conflitti ecologici, processi in cui le comunità locali si trovavano in opposizione agli interessi di grandi compagnie e lo stato interveniva per sottrarre alla politica locale la capacità decisionale. Il numero e le modalità indicano una trasformazione della società locale e anche un mutamento nella percezione del problema. Dentro queste esperienze si è consumato un passaggio importante verso la consapevolezza che la critica al sistema di produzione e consumo capitalista deve accogliere al suo interno anche un ragionamento sulla riproduzione della vita. Non a caso, la traduzione di *Pluriverse* viene pubblicata poco dopo che *Fridays for Future* e più in generale i movimenti per la giustizia climatica hanno dimostrato come sia possibile costruire grandi rivendicazioni politiche sul mutamento climatico, come non sia più un problema percepito come lontano nel tempo o astratto. In questo contesto è anche molto più semplice osservare come i movimenti femministi e decoloniali esprimano le stesse rivendicazioni che emergono dai conflitti ambientali, come sia impossibile scindere le varie problematiche.

Un dizionario oltre la crisi

Se il legame tra l'ecologia politica come spazio di dibattito accademico e le esperienze di conflittualità sociale radicate nei territori non è una novità assoluta, nel contesto attuale di trasformazione del capi-

talismo e delle sue forme di opposizione la questione ecologica assume un valore politico anche perché aggiorna l'analisi sul mutamento sociale determinato dalle crisi in corso (climatica, sanitaria, economica). Un dizionario del post-sviluppo che raccoglie quelle che sono state e sono le esperienze globali di elaborazione critica, di lotta e costruzione di immaginari altri si rivela particolarmente utile in questo contesto.

I curatori del volume, nella loro introduzione, ricorrono a una citazione di Antonio Gramsci per definire la crisi, una citazione che negli ultimi anni è stata ripresa in varie occasioni per la capacità di sintetizzare anche la dinamica tra proposte di mutamento e processi di conservazione: «il vecchio sta morendo e il nuovo non può nascere». Rispetto a questa visione, la tesi di fondo che ha guidato la raccolta dei testi è che la novità in realtà stia emergendo con una modalità che si discosta dalla storia delle utopie moderne. L'elemento di maggiore novità è dato dal fatto che la maggior parte delle parole che potremmo introdurre nel nostro vocabolario del mutamento si formano e nutrono in quello che il dibattito postcoloniale ha definito come il *margin*: la linea di esclusione permanente che ormai include la maggior parte degli abitanti del pianeta, separandoli dalla ricchezza accumulata. Molte di queste esperienze politiche che si sono affermate negli ultimi decenni hanno faticato a ottenere un riconoscimento, ma stanno anche fornendo delle grandi occasioni per il cambiamento.

L'idea di realizzare una versione italiana del testo deriva dunque anche dalla volontà di discutere delle novità che stanno emergendo, dalle esperienze politiche e dalle contraddizioni interne al sistema, seguendo una tesi già avanzata da Samir Amin, per cui l'innovazione proviene sempre dalla periferia e si trasferisce al centro di un sistema sociale quando assume la capacità di diventare egemone. Oggi sono cambiate sensibilmente le differenziazioni territoriali e le geografie del capitale, in un processo per cui i margini di esclusione non possiedono più solo il connotato dato dall'eredità coloniale della differenza tra Nord e Sud globali, ma si riproducono continuamente lungo le gerarchie stabilite di classe, genere e razza anche all'interno di quelli che erano i centri dell'accumulazione capitalista e verso cui venivano diretti i frutti della spoliazione coloniale.

Su questo sfondo, e nel momento in cui la quotidianità di milioni di persone sul pianeta è scandita dalla tensione tra crisi sistemiche, nuove soluzioni sviluppatiste e visioni alternative che emergono dalla materialità del mutamento sociale e dal conflitto, la convergenza pos-

sibile tra neomarxismo, ecofemminismo, pensiero decoloniale, studi postcoloniali, ecologia libertaria, teorizzata in questo testo rimane un progetto teorico, politico e culturale di fondamentale importanza. Certamente, a chi si avvicini al testo risulterà difficile accogliere ognuna delle molteplici voci che compongono la complessa “tessitura delle alternative” del *Pluriverso*. Tuttavia, esso ci pare uno sforzo fondamentale nel creare un campo di incontro, di confronto produttivo e inclusivo, tra esperienze diverse e geograficamente distanti tra loro. Tale progetto contribuisce a riattualizzare gli slogan di due movimenti chiave della contemporaneità: da un lato, quello zapatista che recitava l'importanza di produrre un mondo dove convivano e trovino spazio molti mondi; dall'altro, quello di un *mondo altro* scandito dal movimento no-global. Lo sviluppo è allora ripensato nell'ottica di un suo “dopo” che ne spezza la linearità uniformante, nella consapevolezza, sempre aperta, che altri mondi sono già sempre attuali.

Nota sulla traduzione

Il processo di traduzione del volume è stato lungo e laborioso, in primo luogo a causa della pandemia che ci ha costretti a rallentare considerevolmente la tempistica del progetto. Al di là di questo, tuttavia, è bene specificare la natura sperimentale di questa impresa: oltre cinquanta persone hanno partecipato alla traduzione di questo libro. Si è trattato di una scelta generosa, dichiaratamente militante, verso la quale nutriamo una profonda riconoscenza: il testo che avete tra le mani non esisterebbe senza il loro contributo.

Qui di seguito la lista delle traduttrici e dei traduttori:

Chiara Albanese, Giulia Arrighetti, Osman Arrobbio, Silvia Bagni, Maura Benegiamo, Niccolò Bertuzzi, Francesco Biagi, Roberto Cantoni, Alberto Castagnola, Laura Centemeri, Simone Cerqui, Pietro Cigna, Mario Coscarello, Silvio Cristiano, Enrico Curzi, Alexandra D'Angelo, Pietro De Marinis, Alice Dal Gobbo, Francesco Demitry, Marco Deriu, Marco Fama, Eleonora Fanari, Lorenzo Feltrin, Fabio Gatti, Andrea Ghelfi, Ilenia Iengo, Kristel Klein, Emanuele Leonardi, Giovanni Lonati, Matteo Lupoli, Francesco Martone, Riccardo Mastini, Simone Meini, Fabio Mengali, Sergio Messina, Dario Minervini, Paola Minoia, Alessandro Monchietto, Giovanni Ottaviano, Fernando Pellegrini, Luciana Percovich, Angelo Piga, Onofrio Romano, Riccardo Sacco, Roberto Saleri, Salvo Torre, Roberto Sciarelli, Federico Scirchio, Ivano Scotti, Irene Sottile, Miriam Tola, Daniele Valisena, Aldo Zanchetta, Andrea Zinzani.

Nel tradurre il testo dall'originale inglese, una delle sfide più difficili è stata inoltre quella riguardante l'utilizzo di un linguaggio il più possibile neutrale dal punto di vista del genere. È certamente impera-

tivo uno sforzo per andare oltre un' espressività che veicola il maschile come "neutro" – "punto zero", potremmo dire, di un' universalità che il pluriverso cerca di contestare alla radice. Tuttavia, gli espedienti a nostra disposizione (l' utilizzo per esempio di simboli come l' asterisco al posto della vocale finale, o di entrambe le forme, femminile e maschile) tendono ad inficiare la leggibilità del testo. Si è allora preferito optare, laddove possibile, per l' utilizzo di sostantivi (per es. "persona", "soggetto") o locuzioni ("coloro che") che non implicassero una determinazione di genere. Per i termini riferiti a categorie concettuali piuttosto che a soggetti concreti si è utilizzato invece il maschile. Entrambe le forme, femminile e maschile, sono state inserite ove necessario, pur nella consapevolezza della parzialità di una scelta che tende a riprodurne il binarismo.

Maura Benegiamo,
Alice Dal Gobbo,
Emanuele Leonardi,
Salvo Torre

Ashish Kothari, Ariel Salleh, Federico Demaria,
Arturo Escobar e Alberto Acosta

IL CORONAVIRUS POTREBBE SALVARE IL PIANETA?¹

La pandemia da Covid-19 sta colpendo pesantemente tutti gli esseri umani, ma in modo particolare coloro che non possono ritirarsi nelle proprie case ad aspettare che il peggio sia passato. Tuttavia, al di là delle misure sanitarie e umanitarie da mettere in campo per coloro che ne soffrono, essa offre anche la possibilità di porre rimedio a ingiustizie storiche: l'abuso della nostra casa, la Terra, e delle società marginalizzate, in cui vivono le persone che subiranno maggiormente gli effetti di questa pandemia. L'esplosione del contagio virale è segno che, nel suo eccessivo sfruttamento del resto della natura, la cultura dominante a livello globale ha minato la capacità del pianeta di sostenere la vita e la sopravvivenza.² Nel momento in cui i microorganismi lasciano i propri ospiti animali essi devono trovare spazio in altri corpi per sopravvivere.³ Gli umani sono parte della natura, ed ogni cosa è connessa alle altre.

L'attuale pandemia non è che una delle espressioni della crisi planetaria prodotta dagli esseri umani, nota come Antropocene; altre sono il cambiamento climatico fuori controllo e la perdita di biodiversità – e sono tutte legate. La Covid-19 ci pone di fronte a una crisi

¹ Il presente testo è stato pubblicato su *Open Democracy* il 26 marzo 2020, un anno dopo l'uscita del volume, nel pieno della prima ondata della pandemia globale, <https://www.opendemocracy.net/en/oureconomy/can-coronavirus-save-planet/>. Ultimo accesso 30-04-2021.

² J. VIDAL, "Tip of the iceberg": is our destruction of nature responsible for Covid-19?, «The Guardian», 18-03-2020 [online] <https://www.theguardian.com/environment/2020/mar/18/tip-of-the-iceberg-is-our-destruction-of-nature-responsible-for-covid-19-aoe?>. Ultimo accesso 16-02-2021.

³ Y. PAABST, R. WALLACE, *Capitalist agriculture and Covid-19: A deadly combination*, «Climate & Capitalism», 11-03-2020 [online] <https://www.grain.org/en/article/6433-capitalist-agriculture-and-covid-19-a-deadly-combination>. Ultimo accesso 16-02-2021.

dell'attuale modello di civilizzazione così grave e immediata che l'unica vera strategia di risposta sarà mirare alla rete della vita per guarirla.

Secondo il filosofo nigeriano Bayo Akomolafe,⁴ la complessità di fronte a cui l'umanità si trova oggi è tale da essere quasi impensabile, da sfuggire a qualsiasi inquadramento. La crisi sgretola tutta la malposta fiducia nelle nozioni moderne di storia, progresso, umanità, conoscenza, tempo, secolarismo, oltre che la nostra tendenza a dare per scontata la vita stessa.

La crisi da Coronavirus è il segno del declino della nostra civiltà, ma mostra anche un "pluriverso" di nuovi mondi che nascono. Ogni crisi è un'opportunità. La questione centrale è come ricostruire la nostra economia e i nostri sistemi di governo in modo tale che rispettino i limiti ecologici e funzionino per tutta l'umanità. La risposta deve andare oltre le soluzioni tecnologico-manageriali superficiali, verso trasformazioni sistemiche profonde che siano in grado di combattere le ingiustizie strutturali, l'insostenibilità e la costante erosione di prospettive future. Abbiamo bisogno di una svolta radicale verso una democrazia vera, che dia fiducia all'intelligenza, consolidata nel tempo, delle comunità e dei collettivi locali.

Contestiamo vecchie forme di esistenza eurocentriche, basate sulla separazione dell'umano dalle altre entità naturali – ove si contrappone noi e loro, mente e corpo, secolare e spirituale. Negando l'essenziale interdipendenza di ogni cosa sulla Terra, questa forma dualista di esistenza e pensiero ha soltanto rafforzato il dominio del potere maschile a scapito del senso di cura femminile per la vita. Ha gettato le basi per l'economia più oggettivante e dannosa che l'umanità abbia mai conosciuto, oggi sancita da un (dis)ordine globale neoliberale fortemente militarizzato.

La pandemia ci sta dando nuove lezioni. La globalizzazione economica non ha portato prosperità universale ma devastazione ecologica, disagi sociali e disuguaglianza. E così, oggi, in ogni continente, assistiamo alla proliferazione di teorie e movimenti che hanno l'obiettivo di rimpiazzare il regime capitalista attraverso una *ri-comunalizzazione*. Essi mirano all'autonomia ma accolgono rifugiati e altri soggetti

⁴ B. AKOMOLAFE, *What climate collapse asks of us*, [online] <http://bayoakomolafe.net/project/what-climate-collapse-asks-of-us/>. Ultimo accesso 16-02-2021.

bisognosi, come è successo in alcuni casi in Grecia.⁵ Ponendosi in contrasto con le condizioni dettate dall'Organizzazione Mondiale del Commercio e dalle imprese multinazionali, una produzione a misura umana permette alle persone di progettare gli strumenti per la propria sopravvivenza in modo tale da proteggere anche gli habitat.

La rilocalizzazione potrebbe addirittura invertire il flusso disperato delle migrazioni dalle campagne alle città, dove la densità di popolazione facilita la diffusione di malattie come la Covid-19. È solo un sogno impossibile? No. Se ci guardiamo intorno, vediamo in ogni parte del pianeta migliaia di iniziative diverse nel campo del cibo, dell'energia, della gestione dell'acqua e per altre forme di sovranità di comunità.⁶ Queste soluzioni locali restituiscono significato, identità, dignità e autosufficienza a popoli che sono stati alienati da un secolo di cosiddetto progresso, sotto il dominio del potere centralizzato dello stato e delle imprese.⁷

La rivoluzione "dal basso" segna un passaggio dall'economia precaria dei mercati azionari e dei derivati, verso un'economia reale dove si producono beni necessari e dove i "servizi" sono offerti e condivisi. La sua visione è fondata su regioni bio-culturali autonome, definite da relazioni sociali ed ecologiche tangibili. Vi si fa concreta l'idea che l'aiuto reciproco e la protezione degli ecosistemi locali sono modi più efficaci per rispondere alle crisi e anche alle pandemie, rispetto alle misure centralizzate dello Stato. Contro la privatizzazione neoliberale, la terra, l'acqua, le idee e la conoscenza vengono rispettati come *commons*. Questo futuro implica decrescita,⁸ rispetto dei limiti,⁹ riduzione ed equa redistribuzione dell'impiego di materiali ed energia su scala planetaria.

Vi è oggi, in tutto il mondo, una rinascita della democrazia radicale, spesso guidata da donne e giovani, le cui energie "vitali" si intrecciano con quelle di movimenti sociali per la liberazione delle specie,

⁵ M. LANG, C.D. KONIG, A.C. REGELMANN (cur.), *Alternatives in a world of crisis*, Rosa Luxemburg Stiftung, Bruxelles 2019, [online] <https://www.rosalux.eu/en/article/1466.alternatives-in-a-world-of-crisis-2nd-edition.html>. Ultimo accesso 16-02-2021.

⁶ Si veda per esempio: <https://vikalpsangam.org/>. Ultimo accesso 16-02-2021.

⁷ Si veda per esempio: <https://www.localfutures.org/>. Ultimo accesso 16-02-2021.

⁸ THE DEGROWTH.INFO EDITORIAL TEAM, *A degrowth perspective on the coronavirus crisis*, [online] <https://www.degrowth.info/en/2020/03/a-degrowth-perspective-on-the-coronavirus-crisis/>. Ultimo accesso 16-02-2021.

⁹ G. KALLIS, *Limits: why malthus was wrong and why environmentalists should care*, Stanford University Press, Stanford, CA 2019.

dei generi, delle caste e delle classi oppresse. Il nostro libro *Pluriverso. Dizionario del post-sviluppo* raccoglie molti esempi di alternative trasformative. Ci sono ri-affermazioni indigene di armonia con la terra nel *buen vivir* e nell'*ubuntu*; nuovi concetti che emergono da contesti industriali in decadenza, come l'eco-femminismo e la decrescita;¹⁰ reti concrete per il software libero e l'agroecologia; e molti altri.

Il libro traccia una netta demarcazione tra questi cambiamenti strutturali profondi e “*soluzioni riformiste*” che presuppongono un Mondo Unico Globalizzato, pre-codificato secondo valori occidentali e mosso dalla futile logica della crescita. Ciò che emerge è un linguaggio vivo per la ricchezza e la diversità delle conoscenze e delle pratiche dei popoli, in sintonia con il benessere planetario. Questo lessico si sta materializzando nel *Global Tapestry of Alternatives*.¹¹ Esso offre uno spazio di collaborazione per attiviste e attivisti che intessono iniziative di trasformazione in ogni parte del mondo, diviene un nuovo orizzonte di esistenza e pratica.

La pandemia Covid-19 segna la fine di un universo di false promesse. Il pluriverso annuncia una nuova speranza di democrazia radicale, che includa ogni forma di vita: “un mondo nel quale coesistono molti mondi”.

¹⁰ A. ESCOBAR, A. KHOTARI, A. SALLEH, F. DEMARIA, A. ACOSTA, “*Development is colonialism in disguise*”, OpenDemocracy.net, [online] <https://www.opendemocracy.net/en/oureconomy/development-colonialism-disguise/>. Ultimo accesso 16-02-2021.

¹¹ Si veda: <https://www.globaltapestryofalternatives.org/>.

Wolfgang Sachs

PREFAZIONE

DIZIONARIO DELLO SVILUPPO RIVISITATO

«L'idea di sviluppo rimane intatta come una rovina nel panorama intellettuale». Questo era ciò che scrivevamo venticinque anni fa, nel 1993, nell'Introduzione al *Dizionario dello Sviluppo*. Nell'autunno del 1988, seduti nel portico della casa di Barbara Duden, vicino alla Pennsylvania State University, sereni e un po' naïf, proclamammo la fine dell'«era dello sviluppo». Tra un piatto di pasta, vino rosso e anelli di cipolla fritti, tra sacchi a pelo, uno o due personal computer e molte pile di libri, cominciammo a redigere lo schema di un manuale che mettesse a nudo l'idea di sviluppo.

Ricordiamocelo: nella seconda metà del ventesimo secolo la nozione di sviluppo si ergeva sopra le nazioni come un potente sovrano. Era il programma geopolitico dell'era postcoloniale. Visto che tutti noi (diciassette tra autori e autrici), provenienti da quattro continenti, eravamo cresciuti con il concetto di sviluppo, volevamo liberarci di quelle convinzioni profondamente radicate che avevano i nostri padri nel dopoguerra. Avevamo capito che quel concetto aveva aperto la strada al potere imperialistico occidentale in tutto il mondo. Insomma, avevamo presentato – più di quanto ci rendessimo conto – che il concetto di sviluppo avrebbe portato a un vicolo cieco le cui conseguenze ci avrebbero colpito sotto forma di ingiustizia, disorientamento culturale e declino ecologico. Insomma, avevamo realizzato che l'idea di sviluppo aveva preso una direzione non inconsueta nella storia delle idee: ciò che inizialmente era stata un'innovazione storica era diventata col tempo una convenzione che stava per risolversi in frustrazione generale. Il nostro *spiritus mentor*, Ivan Illich, che era tra noi, commentò che a questa idea avrebbe calzato a pennello nell'archeologia della modernità che aveva in programma di scrivere. Anche allora era dell'idea che si dovesse parlare di sviluppo con le modalità con cui si redige un necrologio.

Flashback

Quando è iniziata l'era dello sviluppo? Nel nostro Dizionario dello Sviluppo identificammo il Presidente americano Harry S. Truman come il colpevole. Fu lui infatti nel suo discorso inaugurale, il 20 gennaio 1949, a riferirsi a più di metà della popolazione mondiale come appartenente ad "aree sottosviluppate". Era la prima volta che il termine "sottosviluppo", che sarebbe diventato più tardi la categoria chiave per la giustificazione del potere, sia internazionale sia nazionale, veniva proclamato in uno scenario politico tanto importante. Questo discorso pubblico aprì l'era dello sviluppo – un periodo della storia del mondo, che seguì l'era coloniale, solo per essere rimpiazzato circa quarant'anni più tardi dall'epoca della globalizzazione. E oggi ci sono chiari indicatori che la globalizzazione può essere rimpiazzata da un'era di nazionalismi populistici.

Di cosa si compone l'idea di sviluppo? Dovremmo considerare quattro aspetti. Crono-politicamente, tutte le nazioni sembrano avanzare nella stessa direzione. Il tempo viene immaginato come lineare, e ci si muove solo avanti o indietro; ma il progresso tecnologico ed economico è un obiettivo temporaneo, non dato una volta per tutte. Geopoliticamente, i leader di questo percorso, le nazioni sviluppate, mostrano alle nazioni rimaste indietro quale sia la via da seguire. La stupefacente varietà di persone nel mondo viene ora categorizzata semplicemente in nazioni ricche e povere. Socio-politicamente, lo sviluppo di una nazione è misurato attraverso le sue performance economiche, in termini di Prodotto Interno Lordo (PIL). Le società che sono appena emerse dal dominio coloniale, sono chiamate a posizionarsi a difesa dell'"economia". Infine, gli attori che spingono per lo sviluppo sono per la maggior parte esperti di governi, multinazionali, banche e grandi aziende. Precedentemente, ai tempi di Marx e Schumpeter, lo sviluppo era usato come un soggetto intransitivo, come un fiore che cerca maturità. Adesso il termine è usato transitivamente come un riordinamento attivo della società che necessita essere completato in qualche decade, se non in anni.

Se noi eravamo pronti a dire addio all'era dello sviluppo, va detto che la storia del mondo non ha seguito questa direzione. L'idea di sviluppo, infatti, ha ricevuto un'ulteriore spinta. Proprio quando la prima bozza del nostro *Dizionario* era pronta, nel novembre 1989, crollò il Muro di Berlino. La Guerra Fredda era finita e cominciava l'e-

poca della globalizzazione. Erano ampiamente aperte le porte a quelle forze del mercato transnazionale in grado di raggiungere gli angoli più sperduti della terra. Gli stati-nazione divennero porosi; l'economia, come la cultura, furono sempre più determinate da forze globali. Lo sviluppo, precedentemente un compito dello stato, era adesso de-territorializzato. Le grandi imprese transnazionali si sono moltiplicate e gli stili di vita di ogni continente si sono livellati tra loro: i SUV hanno rimpiazzato i riscìò; i telefoni cellulari hanno sostituito le interazioni comunitarie; l'aria condizionata ha soppiantato la siesta. La globalizzazione può essere intesa come sviluppo senza stati-nazione. I ceti medi globali – bianchi, neri, gialli o marroni – sono quelli che ne hanno maggiormente approfittato. Hanno fatto shopping in centri commerciali simili, comprato beni elettronici high-tech, visto gli stessi film e serie TV. Come turisti, hanno disposto liberamente di un decisivo mezzo di omologazione: il denaro. Parlando grossolanamente, già nel 2010, metà del ceto medio globale viveva nel Nord e l'altra metà nel Sud. Senza dubbio, questo è stato il grande successo del “pensiero sviluppatista”; va però anche detto che si tratta di un fallimento che aspetta solo di accadere.

La caduta

“Sviluppo” è una parola di plastica, un termine vuoto cui è stato agganciato un significato positivo. Ciò nonostante ha potuto mantenere il suo statuto di prospettiva generale in quanto iscritto in una rete internazionale di istituzioni, dalle Nazioni Unite alle Organizzazioni Non Governative. Dopo tutto, miliardi di persone hanno fatto uso del “diritto allo sviluppo”, a partire dalla Risoluzione dell'Assemblea Plenaria dell'ONU del 1986. Noi, autori e autrici del *Dizionario dello Sviluppo*, eravamo impazienti di proclamare la fine dell'era dello sviluppo; non riuscimmo a scorgere in anticipo che il coma politico sarebbe durato decenni. Tuttavia, avevamo ragione – anche se quella che avevamo in mente era un'evoluzione del tutto diversa.

La caduta dell'idea di sviluppo è evidente all'interno dell'Agenda 2030 delle Nazioni Unite, in particolare rispetto agli Obiettivi per lo Sviluppo Sostenibile (OSS) [*Sustainable Development Goals* (SDGs)]. Il tempo in cui sviluppo significava “promessa” è morto ormai da parecchio tempo. Allora, il discorso era tra nazioni giovani e ambiziose che si muovevano al passo del progresso. Proprio così: il discorso sullo

sviluppo conteneva una promessa storica: che, alla fine, tutte le società avrebbero colmato la distanza con i paesi ricchi e tutte le genti avrebbero goduto dei frutti della civiltà industriale. Quell'era è finita: la vita quotidiana riguarda oggi più la sopravvivenza che non il progresso. Mentre le politiche che combattono la povertà hanno successo in alcuni posti, tale successo è stato pagato al prezzo di ancora più ampie diseguaglianze in altri posti; e al prezzo di un danno ambientale irreparabile. Non ultimo, il riscaldamento globale e l'erosione della biodiversità hanno messo in dubbio la fede che le nazioni sviluppate siano il pinnacolo dell'evoluzione sociale. Al contrario, il progresso è diventato regresso dal momento che la logica capitalistica del Nord globale non può far altro che sfruttare la natura. Dai *Limiti dello Sviluppo* del 1972 ai *Confini Planetari* del 2009, l'analisi è chiara: lo sviluppo inteso come crescita [*development-as-growth*] è insostenibile per il pianeta Terra e per gli esseri umani. Gli OSS – che portano lo sviluppo nel proprio nome – sono un inganno semantico. Dovrebbero chiamarsi piuttosto Obiettivi per lo Sviluppo di Sopravvivenza – [*Sustainable Survival Goals* (SSGs)].

La geopolitica dello sviluppo è ugualmente implorsa. Cos'è successo all'imperativo del "raggiungere", così fondamentale nell'idea di sviluppo? Qui è opportuno citare un passaggio da uno dei documenti che annunciarono gli OSS: «Questa è un'Agenda con scopi e significati senza precedenti [...] Questi sono obiettivi e traguardi universali che coinvolgono il mondo intero, tanto le nazioni sviluppate quanto quelle in via di sviluppo». Non si potrebbe esprimere il cambio di mentalità in modo più chiaro: è stata eliminata "la geopolitica dello sviluppo", secondo la quale le nazioni industrializzate costituirebbero il brillante esempio per le nazioni più povere. Proprio come la Guerra Fredda è terminata nel 1989, il mito del raggiungimento è evaporato nel 2015. Raramente un mito è stato sepolto più silenziosamente. Che senso ha parlare di sviluppo se non esiste nazione che possa definirsi "sviluppata in modo sostenibile"? A parte questo, è la geografia economica del mondo a essere cambiata. Da un punto di vista geopolitico la rapida ascesa della Cina come maggiore potenza economica della terra, è stata certamente spettacolare. I sette più importanti paesi di nuova industrializzazione sono ormai economicamente più solidi degli stati tradizionalmente industriali, anche se il G7 ancora sbandiera la propria egemonia. La globalizzazione ha quasi dissolto il classico schema Nord-Sud.

Va inoltre segnalato che lo sviluppo è sempre stato un costruito statistico. Senza la magia dei numeri, del Prodotto Interno Lordo, sarebbe stato impossibile ricavare una classifica delle nazioni del mondo. La comparazione del reddito era il punto essenziale del pensiero sviluppista. Solo in questo modo la povertà relativa o il benessere di un paese poteva essere determinato. Dagli anni '70, comunque, è emersa una dicotomia nel discorso dello sviluppo, quella che contrappone l'idea di sviluppo inteso come crescita all'idea di sviluppo inteso come politiche sociali [*development-as-social policy*]. Istituzioni come la Banca Mondiale (World Bank), il Fondo Monetario Internazionale (IMF), e l'Organizzazione Mondiale del Commercio (WTO) hanno continuato a piegarsi allo sviluppo inteso come crescita, mentre il Programma delle Nazioni Unite per lo Sviluppo (UNDP), il Programma delle Nazioni Unite per l'Ambiente (UNEP), e la maggior parte delle ONG hanno enfatizzato l'idea di sviluppo inteso come politiche sociali. Così il termine "sviluppo" è diventato onnicomprensivo. Gli OSS dell'Agenda 2030 emergono da questa tradizione dicotomica. La crescita economica non è più il fine principale, ma il riduzionismo insito nel pensiero sviluppista non scompare così facilmente. Invece dei numeri del Prodotto Interno Lordo, abbiamo indicatori sociali – nutrizione, salute, educazione, ambiente – finalizzati alla mappatura della performance di un paese. I dati permettono la comparazione e la comparazione costruisce dei deficit lungo una linea temporale, così come tra gruppi e nazioni. La riduzione dei deficit nel mondo è stato lo scopo dello sviluppo negli ultimi settant'anni. In questo senso l'Indice dello Sviluppo Umano (ISU) [*Human Development Index (HDI)*], in modo non diverso dal Prodotto Interno Lordo, è un indice di deficit; classifica nazioni gerarchicamente e quindi parte dall'assunto che ci sia un solo tipo di evoluzione sociale. Questo è il modo in cui il pensiero sviluppista rivela il proprio segreto: esso vive attraverso la dittatura della comparazione quantitativa.

Prospettiva

Nello stesso anno in cui fu pubblicato il nostro *Dizionario dello Sviluppo*, un altro era il libro alla moda: *La Fine della Storia* di Francis Fukuyama. Questo è indicativo dell'atmosfera di quel tempo: il trionfo dell'Occidente con la sua democrazia e le sue condizioni di vita industrializzate. Un quarto di secolo più tardi, nel 2018, nessu-

na di quelle promesse si è realizzata. Al contrario, regna il disordine, se non il caos, paura e rabbia sono diffuse, in netto contrasto con il trionfalismo degli anni '90. Se qualcuno dovesse trovare una parola per descrivere l'attuale atmosfera nell'emisfero Nord, e pure in alcune parti dell'emisfero Sud, sarebbe questa: paura del futuro, paura che le prospettive di vita stiano regredendo e che i propri figli e pronipoti saranno sempre meno benestanti. Un sospetto si diffonde nel ceto medio globale: che le aspettative cullate dallo sviluppo non si realizzeranno. Il destino di troppe persone, e non solo nei paesi poveri, è questo: alienazione dalle proprie tradizioni, consapevolezza via smartphone dello stile di vita occidentale, eppure ancora esclusione dal mondo moderno. E poi confusione culturale e crisi ecologiche che alimentano la paura del futuro.

In questo modo, la fase espansiva dell'era moderna si è inceppata ed è tempo di uscirne. A un primo sguardo si possono identificare tre tipi di narrazione in risposta alla paura del futuro: le narrazioni della "fortezza", del "globalismo" e della "solidarietà". Il "pensiero della fortezza", espresso attraverso il neo-nazionalismo, rispolvera il glorioso passato di popoli immaginari. I leader autoritari risvegliano l'orgoglio, mentre altri vengono additati come capri espiatori – dai mussulmani alle Nazioni Unite. Questo porta all'odio per gli stranieri, talvolta accompagnato dal fondamentalismo religioso. Si è diffusa una sorta di "sciovinismo dell'opulenza", in particolare nel nuovo ceto medio, i cui beni materiali devono essere difesi dai poveri. Nel "globalismo", al contrario, troviamo l'immagine del pianeta come un archetipo simbolico. Invece del mercantilismo della fortezza riassunto dal motto "Prima l'America" [*America First*], i globalisti promuovono un mondo idealmente deregolamentato, dominato dal libero mercato e destinato a portare ricchezza e benessere tanto alle aziende quanto ai consumatori, ovunque. L'élite globalizzata e liberale può anche provare una certa paura del futuro, ma ritiene che le difficoltà possano essere superate grazie alla "crescita verde e inclusiva" e alle tecnologie *smart*.

La terza narrazione – "solidarietà" – è differente. La paura del futuro si traduce in resistenza contro il potere, contro chi garantisce una società del "ciascun-per-sé" e contro l'imperativo capitalistico del profitto. Vengono invece tenuti in considerazione i diritti umani – collettivi e individuali – e i principi ecologici; le forze di mercato non sono fini in sé, bensì mezzi in vista di un fine. Veicolato dallo slogan "pensa globalmente, agisci localmente", è emerso un localismo cosmopolita

nel quadro del quale la politica locale deve prendere in considerazione bisogni più ampi. Ciò significa eliminare lo stile di vita imperiale [*imperial way of life*] che la civilizzazione industriale richiede e ridefinire forme di prosperità frugale. Per utilizzare le parole di Papa Francesco, attualmente uno dei più importanti messaggeri di solidarietà con la sua enciclica *Laudato Si'*:

Sappiamo che è insostenibile il comportamento di coloro che consumano e distruggono sempre più, mentre altri ancora non riescono a vivere in conformità alla propria dignità umana. Per questo è arrivata l'ora di accettare una certa decrescita in alcune parti del mondo procurando risorse perché si possa crescere in modo sano in altre parti.¹

Io credo che questo *Dizionario del post-sviluppo* sia coerentemente radicato nella narrazione della solidarietà. Le oltre cento voci presenti illuminano molte delle strade che conducono alla trasformazione sociale, quella che mette al primo posto l'empatia tra umani e non-umani. Queste visioni si oppongono fermamente sia al nazionalismo xenofobo sia al globalismo tecnocratico. È molto incoraggiante constatare come oggi la teoria e la pratica della solidarietà, come testimoniato dalla diversità geografica degli autori di questo *Dizionario del post-sviluppo*, abbiano raggiunto tutti gli angoli del mondo.

APPROFONDIMENTI

- D. SPEICH-CHASSÈ, *Die Erfindung des Bruttosozialprodukts. Globale Ungleichheit in der Wissensgeschichte der Ökonomie*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2013.
- I. ILLICH, *La convivialità*, Mondadori, Segrate 1974 (Tools for Conviviality, Harper & Row, New York 1993[1973]).
- P. MISHRA, *Age of Anger: A History of the Present*, Allen Lane, London 2017.
- P. RASKIN, *Journey to Earthland: The Great Transition to Planetary Civilization*, Tellus, Boston 2016.
- W. SACHS (cur.), *Dizionario dello sviluppo*, Gruppo Abele, Torino 1998.

¹ PAPA FRANCESCO, *Laudato Si': Sulla Cura per la Nostra Comune Casa*, [on line] http://w2.vatican.va/content/francesco/en/encyclicals/documents/papafrancesco_20150524_enciclica-laudato-si.html, §193. Ultimo accesso 16-11-2020.

PLURIVERSO
DIZIONARIO DEL POST-SVILUPPO

Questo libro invita i lettori a intraprendere un profondo processo di decolonizzazione intellettuale, emozionale, etica e spirituale. È nostra opinione condivisa che l'idea di "sviluppo come progresso" debba essere decostruita per aprire la strada ad alternative culturali che curino e rispettino la vita sulla Terra. Il modello di sviluppo occidentale dominante è un costruito omologante che è stato generalmente adottato dalle persone in tutto il mondo sotto la costrizione delle necessità materiali. Il contro-termini "post-sviluppo" comporta una miriade di critiche sistemiche e stili di vita alternativi. Il presente *Dizionario* intende ri-politicizzare il dibattito in corso sulla trasformazione socio-ecologica enfatizzandone la multidimensionalità. Esso può essere usato per l'insegnamento come per la ricerca; per ispirare chi si attiva nei movimenti; per introdurre al tema i curiosi e, perché no, coloro che sono al potere ma non si sentono più a proprio agio in quel mondo.

Questo libro non è certo il primo sul tema del post-sviluppo. Il *Dizionario dello sviluppo*, curato da Wolfgang Sachs,¹ di cui si sta celebrando il venticinquesimo anno dalla pubblicazione, ha indicato la via. Altri testi sono, di Arturo Escobar,² *The History of Development*, di Gilbert Rist,³ e *The Post-Development Reader*, curato da Majid Rahnema e Victoria Bawtree.⁴ I contributi femministi includono *Staying Alive: Women, Ecology and Development*, di Vandana Shiva⁵ e *The Subsistence Perspective*, redatto da Veronika Bennholdt-Thomsen e Maria Mies.⁶

¹ W. SACHS, (cur.), *The Development Dictionary: A Guide to Knowledge as Power*, Zed Books, London 2010 [1992].

² A. ESCOBAR, *Encountering Development. The making and unmaking of the third world through development*, Princeton University Press, Princeton 1996.

³ G. RIST, *The history of development: from western origins to global faith*, Zed Books, London and New York 1997.

⁴ M. RAHNEMA, V. BAWTREE (cur.), *The Post-Development Reader*, Zed Books, London and New York 1997.

⁵ V. SHIVA, *Staying Alive: Women, Ecology and Development*, Zed Books, London 1989.

⁶ V. BENNHOLDT-THOMSEN, M. MIES, *The Subsistence Perspective*, Zed Books, London 1999.

Oltre a questi titoli, il lavoro di ricercatori militanti come Ashis Nandy, Manfred Max-Neef, Serge Latouche, Gustavo Esteva, Rajni Kothari, e Joan Martinez Alier ha saputo tracciare i contorni di un futuro di post-sviluppo. Ciò che è mancato sinora è stata una raccolta ampia e transculturale di visioni del mondo, concetti concreti e pratiche provenienti da ogni parte del globo, che mettesse in questione l'ontologia modernista dell'universalismo preferendogli una pluralità di mondi possibili. Questo è ciò che intendiamo per pluriverso. L'idea di raccogliere contributi di questo tipo è stata discussa per la prima volta da tre di noi – Alberto Acosta, Federico Demaria e Ashish Kothari – durante la Quarta Conferenza Internazionale sulla Decrescita di Lipsia, nel 2014. Un anno dopo Ariel Salleh e Arturo Escobar si sono uniti al progetto, ci siamo messi al lavoro con impegno e ora ci sono oltre un centinaio di voci. Siamo consapevoli della presenza di alcune lacune tematiche e geografiche, ma mettiamo a disposizione questo libro come invito a esplorare quelli che ci sembrano “modi d'essere relazionali”. Ciò significa ricalibrare la politica, profondamente. Noi stessi nella compilazione di questo libro – come in ogni atto di cura – abbiamo dovuto confrontarci con i limiti, e le vulnerabilità, della nostra riflessività culturale; ma abbiamo anche, di converso, scoperto nuove forme di accettazione e comprensione reciproca. Del resto, come ci insegnano le femministe, “il personale è politico”.

Il libro si rivolge alla confluenza globale di prospettive economiche, socio-politiche, culturali ed ecologiche. Ogni saggio è stato scritto da persone profondamente coinvolte nelle visioni del mondo o nelle pratiche descritte – dalle resistenze indigene ai ribelli dei ceti medi. Vogliamo ringraziare la passione e l'impegno di autori e autrici: la maggior parte ha accettato immediatamente di contribuire a questo lavoro. Hanno avuto tempi brevi per consegnare i propri scritti. Hanno reagito con pazienza ai nostri commenti editoriali, con quel botta e risposta di osservazioni che è parte inevitabile del tentativo di raggiungere un buon livello di accessibilità e chiarezza espositiva. Alcuni saggi sono stati scritti in lingue diverse dall'inglese. Va dunque particolarmente rimarcato il ruolo dei nostri traduttori Aida Sofia Rivero S., Arturo Escobar, Eloisa Berman, Iván D. Vargas Roncancio, Kristi Onzik, Laura Gutierrez, Louise Durkin e Melanie M. Keeling che hanno prodotto versioni in inglese fedeli ai testi originali. Siamo inoltre profondamente grati a Frank Adloff per il suo supporto. Un caloroso ringraziamento lo dobbiamo anche al gruppo di lavoro del

Kalpavriksh di Pune (India), specialmente a Shrishtee Bajpai e Radhika Mulay, per l'aiuto nel tenere il conto dei contributi e nel fornire spunti critici per alcuni di essi. Un grazie speciale alle nostre amiche e colleghe Dianne Rocheleau e Susan Paulson per i loro utili commenti a una prima bozza del manoscritto. Siamo profondamente grati a Joan Martinez Alier e Marta Viana dell'Institut de Ciència i Tecnologia Ambientals (ICTA). Questi colleghi dell'Università Autonoma di Barcellona hanno reso possibile il nostro meeting editoriale di metà 2017 nella loro vivace città con il supporto economico dell'EnvJustice project (ERC 695446). Infine, ringraziamo l'entusiastico supporto dei nostri editori e redattori di AuthorsUpFront e Tulika Books a New Delhi, che ci hanno aiutato nel portare a termine questo. Sin dall'inizio di questo progetto non abbiamo avuto dubbi sul fatto che il libro dovesse essere pubblicato da un paese del "Sud del mondo" e reso disponibile con licenza Creative Commons.

Il Dizionario è poco convenzionale per il suo genere in quanto composto da tre parti. Queste riflettono la transizione storica in cui deve operare chi fa ricerca e si attiva politicamente nel XXI secolo.

1. *Lo Sviluppo e la sua crisi: esperienze globali.* Il concetto di "sviluppo", già vecchio di qualche decennio, deve essere riesaminato come urgente problema politico. In questa prima sezione, sei studiosi-attivisti (da ogni continente) riflettono sull'idea di sviluppo e sul suo rapporto con le molteplici crisi della modernità.

2. *La Terra universale: soluzioni riformiste.* Qui presentiamo una serie di innovazioni concepite principalmente nel Nord del mondo, e spesso promosse come "soluzioni" progressiste alla crisi. Una panoramica critica delle loro retoriche e dei tentativi di implementazione ne evidenzia le incoerenze interne, e mostra come esse rischino piuttosto di diventare delle distrazioni: orientate al profitto oltre che ecologicamente dannose.

3. *Un Pluriverso popolare: iniziative per la trasformazione.* Questa è la sezione principale del libro: un compendio di visioni del mondo e di pratiche, vecchie e nuove, locali e globali, emergenti da comunità indigene, contadine e pastorali, quartieri urbani, movimenti ambientalisti, femministi e spirituali, che perseguono la giustizia e la sostenibilità in una molteplicità di modi.

Le visioni e le pratiche riportate in questo *Dizionario* non riguardano l'applicazione di un pacchetto di politiche, indicatori e strumenti per rimediare al "malsviluppo". Piuttosto, esse cercano di riconoscere la diversità di vedute delle persone sul bene del pianeta e sulle loro abilità nel proteggerlo. Cercano di ancorare le attività umane ai ritmi e agli schemi della natura, rispettando la materialità interdipendente di tutto ciò che vive. Questa conoscenza indispensabile deve essere preservata come bene comune, non privatizzata o mercificata per essere venduta. Le pratiche e le visioni del mondo che vengono qui presentate mettono al primo posto il *buen vivir* piuttosto che l'accumulazione materiale. Privilegiano la cooperazione rispetto alla norma competitiva. Inquadrano il lavoro nel contesto di una piacevole sussistenza, non sullo sfondo di una nocività da rifuggire nel fine-settimana o attraverso l'eco-turismo. E ancora, troppo spesso in nome dello "sviluppo", la creatività umana viene distrutta da sistemi educativi ottusi e omologanti.

Le voci presenti in questo libro pongono questioni importanti, quali: i mezzi di produzione economica e riproduzione sociale sono controllati in maniera equa? Gli esseri umani si relazionano ai non-umani in modalità che producono reciproco miglioramento? Tutte le persone hanno accesso a contesti di vita dotati di senso? C'è una equa distribuzione dal punto di vista intergenerazionale di rischi e benefici? Sono state eliminate le forme di discriminazione, moderne o tradizionali che siano, basate su genere, classe, etnia, razza, casta e identità sessuale? La pace e la non-violenza sono parte integrante della vita comunitaria? Abbiamo messo a punto questo dizionario per aiutare la ricerca collettiva di un mondo ecologicamente saggio e socialmente giusto.

Immaginiamo il libro come un contributo nel viaggio verso un Arazzo Globale di Alternative [*Global Tapestry of Alternatives*],⁷ che rafforzi la speranza e l'ispirazione e consenta di imparare dalle esperienze altrui; che consenta di sviluppare strategie di difesa e azione, che costruisca iniziative di collaborazione. Nel farlo non sottovalutiamo le sfide epistemologiche, politiche ed emotive insite nel ripensare la propria storia. Come ha scritto Mustapha Khayati in *Captive Words*:

⁷ Per aggiornamenti sul Global Tapestry of Alternatives, si veda il sito www.radical ecological democracy.org. Esso nasce dall'esperienza del Vikalp Sangam (Alternatives Confluence) in India (si veda www.vikalpsangam.org). Ultimo accesso 16-11-2020.

Ogni critica del vecchio mondo è stata formulata con il linguaggio di quel mondo, sebbene diretta contro di esso [...] La teoria rivoluzionaria ha dovuto inventare termini propri, per distruggere il senso dominante di altri termini e stabilire nuovi significati [...] corrispondenti a una nuova realtà embrionale che deve essere liberata [...] Ogni prassi rivoluzionaria ha sentito il bisogno di un nuovo campo semantico e di esprimere una nuova verità [...] perché il linguaggio è la casa del potere.⁸

Siamo con voi nelle lotte!

Ashish Kothari (Pune),
Ariel Salleh (Sydney),
Arturo Escobar (North Carolina),
Federico Demaria (Barcelona)
Alberto Acosta (Quito)

marzo 2019
thepluriverse.org

⁸ M. KHAYATI, *Captive Words: Preface to a Situationist Dictionary*, «Internationale Situationniste», 10, 1996.

Ashish Kothari, Ariel Salleh, Arturo Escobar,
Federico Demaria, Alberto Acosta

INTRODUZIONE

ALLA RICERCA DI SENTIERI PLURIVERSALI

Non c'è dubbio che dopo decenni di quello che è stato chiamato “sviluppo”, il mondo è in crisi – sistemica, multipla e asimmetrica; covata a lungo sotto la cenere, questa crisi si estende ora in tutti i continenti. Mai prima d'ora così tanti aspetti cruciali della vita si sgretolano contemporaneamente. Mai prima d'ora le aspettative delle persone per il proprio futuro e per quello delle future generazioni appaiono così incerte. Le manifestazioni della crisi si fanno sentire in ogni ambito: ambientale, economico, sociale, politico, etico, culturale, spirituale e corporeo. Quindi questo libro è un atto di rinnovamento e di ri-politicizzazione, dove per “politico” si intende una collaborazione tra voci anche dissenzienti sui mondi alternativi che vogliamo creare.

Un *Dizionario del post-sviluppo* dovrebbe approfondire e ampliare una strategia per la ricerca, il dialogo e l'azione; per chi studia, chi legifera e chi si attiva politicamente. Un tale dizionario dovrebbe offrire una varietà di visioni del mondo e pratiche situate relative alla nostra ricerca, collettiva, di un mondo ecologicamente accorto e socialmente giusto. Questo programma dovrebbe indagare il Cosa, Come, Chi, per Chi, e Perché di tutto ciò che è trasformativo, separandolo nettamente da ciò che, invece, non lo è.¹ Nella transizione verso “un mon-

¹ Riflessioni preliminari circa l'agenda politica e programmatica del Dizionario del post-sviluppo sono contenute in F. DEMARIA, A. KOTHARI, *The Post-Development Dictionary Agenda: Paths to the Pluriverse*, «Third World Quarterly», 38(12), 2017, pp. 2588-2599. Per un primo tentativo di articolare diverse alternative allo sviluppo, si veda A. KOTHARI, F. DEMARIA, A. ACOSTA, *Buenvivir, Degrowth and Ecological Swaraj: Alternatives to Development and the Green Economy*, «Development», 57(3), 2015, pp. 362-375 e A. BELING, J. VANHULST, F. DEMARIA, V. RABI, A. CARBALLO, J. PELENC, *Discursive Synergies for a “Great Transformation” towards Sustainability: Pragmatic Contributions to a Necessary Dialogue between Human Development, Degrowth, and Buen Vivir*, «Ecological Economics», 144, 2018, pp 304-313. Quest'ultimo esamina le possibili sinergie discorsive tra i sostenitori dello sviluppo umano, della decrescita e del Buen Vivir con l'obiettivo di attuare una “grande trasformazione” verso la sostenibilità.

do del post-sviluppo” ci accompagneranno sia visioni strategiche sia buone proposte tattiche, focalizzate sul breve termine. La democrazia – come processo di auto-radicalizzazione permanente – dovrebbe parlare a tutti gli ambiti della vita, partendo dal corpo per poi affermarsi in forma di Democrazia della Terra.²

La natura seducente della retorica dello sviluppo – talvolta nota come *developmentality* o sviluppismo³ – è stata interiorizzata praticamente in tutti i paesi. Anche alcune persone che soffrono le conseguenze della crescita industriale nel Nord del mondo accettano un percorso di progresso unilaterale. Molte nazioni del Sud del mondo si sono opposte alla messa a punto di una politica ambientale efficace adducendo la scusa che il Nord impedirebbe loro di raggiungere un più alto livello di sviluppo. Il dibattito internazionale si sposta allora ai “trasferimenti monetari e tecnologici” dal Nord del mondo al Sud, il che, a tutto vantaggio del primo, non mette in discussione i principi fondamentali del paradigma dello sviluppo. Questi termini, “Nord globale e Sud globale”, non sono designazioni geografiche; hanno piuttosto implicazioni di carattere economico e geopolitico. Il “Nord globale” può quindi descrivere sia le nazioni storicamente dominanti sia le élite al potere, colonizzate ma ricche, del Sud. Allo stesso modo, dal punto di vista delle nuove alleanze per una globalizzazione alternativa [*alter-globalization*],⁴ il “Sud” può essere metafora per le minoranze etniche sfruttate o per le donne nei paesi ricchi, tanto quanto designazione dei paesi storicamente colonizzati o “più poveri” nel loro insieme.⁵

Sono passati decenni da che la nozione di sviluppo si è diffusa in tutto il mondo, eppure solo una manciata di paesi “sottosviluppati”, o “in via di sviluppo”, o appartenenti al Terzo Mondo – per usare i termini deprecabili della Guerra Fredda – si qualificano oggi come

² Su questo si veda <https://www.navdanya.org/site/earth-university/earth-democracy>. Ultimo accesso 16-11-2020.

³ M. MARIA, *Patriarchy and Accumulation on a World Scale*, Zed Books, London 1986; A. NANDY, *The Romance of the State and the Fate of Dissent in the Tropics*, Oxford University Press, New Delhi 2003, pp. 164-175; D. DEB, *Beyond Developmentality*, Daanish Books, Delhi 2009; A. SHRIVASTAVA, A. KOTHARI, *Churning the Earth: The Making of Global India*, Viking/Penguin, Delhi 2012.

⁴ Sull’idea di una forma di globalizzazione fundamentalmente diversa da quella attualmente dominante, si veda la voce “Movimento alter-globalizzazione” in questo volume.

⁵ A. SALLEH, *We in the North are the Biggest Problem for the South: A Conversation with Hilikka Pietila*, «Capitalism Nature Socialism», 17(1), 2006, pp. 44-61.

“sviluppati”. Altri si sforzano di emulare il modello economico del Nord, pagando un enorme prezzo ecologico e sociale. Il problema non sta nell’implementazione mancata, ma nell’idea di sviluppo come crescita lineare, unidirezionale, materiale e finanziaria, trainata dalla mercificazione e dai mercati capitalistici. Nonostante i numerosi tentativi di ri-significare lo sviluppo, esso continua a essere qualcosa che gli “esperti” gestiscono nel mentre perseguono la crescita economica. Tale crescita, poi, viene misurata dal Prodotto Interno Lordo (PIL), un indicatore povero e fuorviante del progresso inteso come benessere. In realtà, il mondo in generale sperimenta una forma di “malsviluppo”, finanche in quegli stessi paesi industrializzati il cui stile di vita doveva fungere da faro per quelli “arretrati”.

Una larga fetta dei nostri problemi risiede proprio nel concetto di “modernità” – il che non significa che tutto ciò che è moderno sia distruttivo o iniquo, né che l’elemento tradizionale sia di per sé positivo. Infatti, elementi moderni come i diritti umani e i principi femministi si stanno dimostrando liberatori per molte persone. Noi ci riferiamo alla modernità come alla visione del mondo dominante che emerge in Europa a partire dal Rinascimento, all’interno della transizione che dal Medioevo porta alla prima modernità per poi consolidarsi sul finire del XVIII secolo. Da non trascurare, tra queste pratiche culturali e istituzioni, sono le seguenti credenze: nell’individuo come indipendente dalla collettività, nella proprietà privata, nel libero mercato, nel liberalismo politico, nella laicità⁶ e infine nella democrazia rappresentativa. Un’altra caratteristica chiave della modernità è l’“universalismo”, cioè l’idea che tutti noi viviamo in un unico mondo, ormai globalizzato, e che – passaggio cruciale – la scienza sia l’unico modo di produrre una verità affidabile e foriera di “progresso”.

Tra le prime cause di questa crisi multipla c’è l’antica premessa monoteistica che un padre “Dio” abbia creato la Terra a beneficio dei “suoi” figli umani. Questo atteggiamento è noto come antropocentrismo.⁷ Almeno in Occidente, esso si è evoluto nell’abitudine filosofica

⁶ L’idea di laicità è usata qui nel senso di un orientamento anti- o non-spirituale e religioso, non nel senso di un orientamento che rispetta ugualmente tutte le fedi e i sistemi di credenze non religiose.

⁷ O, come sostiene A. DOBSON (*Green Political Thought*, Routledge, London 1995) “strumentalismo umano”, poiché tutti noi possiamo inevitabilmente essere un po’ umano-centrici in modo neutrale. Tuttavia, l’analisi del dualismo ideologico in quanto tale, si deve alla pensatrice ecofemminista Elizabeth Dodson-Gray, si veda E. DODSON-GRAY, *Green Paradise Lost*, MA Roundtable Press, Wellesley 1979.

di contrapporre l'umanità alla natura, e ha dato origine a una serie di dualismi correlati e conflittuali, come la divisione tra soggetto e oggetto, mente e corpo, maschile e femminile, civile e barbaro. Queste categorie ideologiche classiche legittimano la devastazione del mondo naturale, così come lo sfruttamento delle differenze di sesso-genere, di razza e di civilizzazione. Le femministe hanno mostrato come la "cultura maschilista del dominio" sia un portato di queste coppie artificiali; gli intellettuali del Sud globale ne hanno invece sottolineato la "colonialità". In questo modo il sistema-mondo moderno, coloniale, capitalistico e patriarcale⁸ emargina e sminuisce forme di conoscenza alternative, come la cura oppure il diritto, la scienza e l'economia non occidentali. Questa è il modello politico prevalente a livello globale, eppure ci sono state modernizzazioni alternative in Europa, così come specifiche "modernità" in America Latina, Cina e così via.

Questo libro racchiude una varietà di visioni che vanno dall'attuale modello di sviluppo globalizzato fino ad alternative non moderne e auto-proclamate. Molte di queste visioni radicali del mondo si inseriscono nella seconda o terza categoria. Nel dare voce alla diversità, condividiamo la convinzione che la crisi globale non sia gestibile all'interno dei quadri istituzionali esistenti. Essa è strutturale, di portata storica, e richiede un profondo risveglio culturale e una riorganizzazione delle relazioni tra le società di tutto il mondo e all'interno di ognuna di esse. Lo stesso vale per il rapporto tra l'umanità e il resto della cosiddetta "natura". Come donne e come uomini, la nostra lezione più importante è quella di fare pace con la Terra e tra noi. Ovunque le persone stanno sperimentando come soddisfare i propri bisogni in modi che affermino i diritti e la dignità della Terra e dei suoi abitanti minacciati. La ricerca è una risposta al collasso ecologico, alle estorsioni, alle guerre per il petrolio e alle forme di estrattivismo, come l'agroindustria e le piantagioni di OGM. In termini umani, questo furto porta alla perdita dei mezzi di sussistenza nelle aree rurali e della povertà in ambito urbano. A volte il "progresso" occidentale cede il passo o direttamente conduce alle cosiddette malattie del benessere, all'alienazione e allo sradicamento. Ma i movimenti di resistenza popolare si stanno moltiplicando in tutti i continenti. *L'Atlante della giustizia ambientale* [Environmental

⁸ R. GROSFUGUEL, E. MIELANTS, *The Long-Durée Entanglement between Islamophobia and Racism in the Modern/Colonial Capitalist/Patriarchal World-System: An Introduction*, «Human Architecture: Journal of the Sociology of Self-Knowledge», 5(1), 2006.

Justice Atlas] documenta e cataloga oltre 2000 conflitti,⁹ che provano l'esistenza di un movimento globale per la giustizia ambientale assai vivace anche se ancora non unitario.

Non c'è garanzia che lo "sviluppo" possa porre rimedio a forme tradizionali di discriminazione e alla violenza contro le donne, i giovani, i bambini e le minoranze intersessuali – nonché contro chi non ha terra né lavoro, contro le minoranze etniche razzializzate e contro chi subisce il sistema delle caste.¹⁰ Mentre la globalizzazione del capitale destabilizza le economie regionali, trasformando le comunità in vite sprecate e popolazioni in cerca di rifugio, alcune persone affrontano la situazione identificandosi con il potere *machista* della destra politica. Tale opzione dà la priorità alle identità nazionali e promette di "riprendersi il lavoro" che le persone migranti – veri capri espiatori – avrebbero "rubato". A volte capita che anche un'insicura sinistra operaia adotti questa posizione, non riconoscendo la colpevolezza di banche e imprese. Una deriva verso l'autoritarismo è in atto in tutto il mondo, dall'India agli Stati Uniti e all'Europa. L'illusione della democrazia rappresentativa è tenuta in vita da una classe tecnocratica privilegiata con la sua traiettoria neoliberale di innovazione finalizzata alla crescita verde. C'è una linea confusa tra la destra e la sinistra ortodossa quando si tratta di produttivismo, modernizzazione e progresso. Inoltre, ciascuna di queste ideologie si basa su valori eurocentrici e maschilisti, che in ultima analisi rafforzano *lo status quo*.

Karl Marx ci ha ricordato che quando una nuova società nasce all'interno della forma sociale che la precede, essa trascina con sé molti difetti del vecchio sistema. Più tardi Antonio Gramsci avrebbe osservato del suo tempo che «la crisi consiste appunto nel fatto che il vecchio muore e il nuovo non può nascere: in questo interregno si ve-

⁹ L'Atlante della giustizia ambientale (EJ Atlas) raccoglie le storie delle comunità in lotta ed è il più grande inventario mondiale di tali conflitti. Esso mira a rendere più visibili queste mobilitazioni, dare visibilità alle rivendicazioni e alle testimonianze locali e sostenere l'idea di una vera responsabilità da parte di aziende e stati ingiustizie circa le ingiustizie inflitte attraverso le loro attività J. MARTINEZ-ALIER, L. TEMPER, D. DEL BENE, A. SCHEIDEL, *Is There a Global Environmental Justice Movement?*, «Journal of Peasant Studies», 43, 2016, pp. 731-755; A. SCHEIDEL, L. TEMPER, F. DEMARIA, J. MARTÍNEZ-ALIER, *Ecological distribution conflicts as forces for sustainability: an overview and conceptual framework*, «Sustainability Science», 13(3), 2018, pp. 585-598. Vedi anche <https://ejatlas.org/>. Ultimo accesso 16-11-2020.

¹⁰ G. NAVAS, S. MINGORRIA, B. AGUILAR, *Violence in Environmental Conflicts: The Need for a Multidimensional Approach*, «Sustainability Science», 13(3), 2018, pp. 649-660.

rificano i fenomeni morbosi più svariati»¹¹. Ciò che questi intellettuali della sinistra europea non sono stati in grado di anticipare è che oggi le alternative stanno emergendo anche dai margini politici – sia dalla periferia coloniale sia dalla periferia interna del capitalismo. L'analisi marxista rimane necessaria ma non è sufficiente; deve essere integrata da prospettive quali il femminismo e l'ecologia, così come dall'immaginazione che emana dal Sud globale, compresi gli ideali gandhiani. In un'epoca di transizione come questa, la critica e l'azione richiedono nuove narrazioni combinate a soluzioni materiali concretamente praticabili. Replicare la stessa ricetta, migliorandola – aumentando o diminuendo le dosi – non è sufficiente. La via da seguire non è semplicemente quella di rendere le aziende più responsabili o di istituire burocrazie con potere regolativo; non si tratta nemmeno di riconoscere la piena cittadinanza alle “persone di colore”, agli “anziani”, ai “disabili”, alle “donne”, ai soggetti “queer” attraverso politiche pluraliste di stampo liberale. Allo stesso modo, la conservazione di un lembo di natura “incontaminata” ai margini del capitalismo urbano avrebbe un effetto assai limitato sul collasso della biodiversità.

Questo *Dizionario del post-sviluppo* parla di un'epoca in cui i grandi modelli politici del XX secolo – democrazia rappresentativa liberale e socialismo di stato – sono diventati forme di *governance* incoerenti e disfunzionali, per quanto capaci di garantire a pochi fortunati la protezione del welfare o il godimento dei diritti. Per questa ragione il libro si apre con alcune riflessioni sull'idea di sviluppo, attingendo all'esperienza di persone che, provenienti da ogni continente (Antartide esclusa) hanno saputo unire attivismo e ricerca. Queste sono le voci di Nnimmo Bassey (Africa), Vandana Shiva (Asia), Jose Maria Tortosa (Europa), Phil McMichael (Nord America), Kirk Huffman (Oceania) e Maristella Svampa (Sud America).



Sulla scia di questi critici, il *Dizionario* esamina i limiti dello sviluppismo in quanto strettamente connesso alle soluzioni riformiste alle crisi globali. Qui vediamo il fantasma della modernità reincarnarsi in modi infiniti: miopi rimedi, proposti da coloro che sono al potere per mantenere lo *status quo* dei rapporti Nord-Sud. Questa

¹¹ A. GRAMSCI, *Quaderni dal carcere*, Volume I – Quaderni 1-5, Einaudi, Torino 1977, Q 3, §34, p. 311.

sezione tratta, tra gli altri argomenti, dei meccanismi di mercato, della geo-ingegneria e dell'agricoltura supposta *smart* – dal punto di vista climatico – del problema della popolazione, dell'economia verde, dell'ingegneria riproduttiva e del transumanesimo. Lo sfondo comune a questi approcci è il tanto decantato gesto politico dello “sviluppo sostenibile”. Naturalmente, anche persone con buone intenzioni possono inavvertitamente promuovere soluzioni superficiali o false ai problemi globali. D'altra parte non è sempre facile distinguere le iniziative *mainstream* o superficiali da quelle “radicali” o “trasformative”, specie in un'epoca – come questa – in cui il complesso militare-industriale-mediatico e l'attività promozionale del *greenwashing* hanno sviluppato al massimo il proprio potere seduttivo.

Le critiche all'industrializzazione non sono una novità. Mary Shelley¹² (1797-1851), Karl Marx¹³ (1818-83) e Mohandas Gandhi¹⁴ (1869-1948), ciascuno a proprio modo, hanno espresso dubbi al riguardo, così come molti movimenti popolari nel corso degli ultimi due secoli. Il primo dibattito novecentesco sulla sostenibilità è stato fortemente influenzato dal rapporto del Club di Roma *I limiti dello sviluppo*,¹⁵ e gli ambienti ufficiali hanno espresso preoccupazione nei confronti delle tecnologie per la produzione di massa e dei modelli di consumo fin dalla Conferenza delle Nazioni Unite sull'Ambiente e lo Sviluppo, tenutasi a Stoccolma nel 1972. Molte altre conferenze a livello globale hanno regolarmente riaffermato la mancata corrispondenza tra “sviluppo e ambiente”, che il rapporto del 1987 *Il nostro futuro comune* avrebbe messo in luce con grande chiarezza. Tuttavia, l'ONU e la maggior parte delle analisi degli stati nazionali non hanno mai incluso una critica delle forze sociali che, strutturalmente, stanno alla base della crisi ecologica. Lo sforzo è sempre stato quello di rendere la crescita economica e lo sviluppo “sostenibili e inclusivi” attraverso tecnologie, mercati e riforme istituzionali adatte allo scopo. Il problema è che questo mantra della sostenibilità fu rapidamente inghiottito dal capitalismo, fino a svuotarsi completamente di contenuto ecologico.

¹² M. SHELLEY, *Frankenstein*, Penguin, London 2009[1818].

¹³ K. MARX, F. ENGELS, *The Manifesto of the Communist Party*, Foreign Languages Publishing House, Moscow 1959 [1872].

¹⁴ M.K. GANDHI, *Hind Swaraj*, in *Gandhi: Hind Swaraj and Other Writings*, A. Parel (cur.), Cambridge University Press, Cambridge 1997[1909].

¹⁵ D. MEADOWS, D. MEADOWS, J. RANDERS, W. BEHRENS, *The Limits to Growth*, Universe Books, New York 1972.

Dagli anni '80 in poi la globalizzazione neoliberale è avanzata in modo aggressivo in tutto il mondo. L'ONU ha ora spostato l'attenzione su un programma di "riduzione della povertà" nei paesi in via di sviluppo, senza mettere in discussione le radici profonde della povertà, che affondano nell'economia basata sull'accumulazione del ricco Nord globale. Si è arrivati al punto di sostenere che i Paesi avrebbero dovuto raggiungere un elevato standard di vita prima di poter mobilitare risorse per proteggere l'ambiente.¹⁶ Per questo la "crescita" economica è stata ridefinita come un passo necessario.¹⁷ Questo annacquamento dei precedenti dibattiti sui limiti ha aperto la strada al concetto eco-modernista di "economia verde". Il nuovo millennio ha visto una pletera di proposte keynesiane di questo tipo – bioeconomia, la Rivoluzione Verde per l'Africa, il sostegno cinese ed europeo all'economia circolare e l'Agenda 2030 per lo sviluppo sostenibile.¹⁸

Alla Conferenza delle Nazioni Unite per lo Sviluppo Sostenibile del 2012,¹⁹ Rio+20, questa ideologia della sostenibilità monca ha funto da cornice per le discussioni multilaterali. Per qualche tempo il Programma Ambientale delle Nazioni Unite (UNEP), insieme al settore privato e non senza appoggi da parte della sinistra politica,²⁰ aveva parlato con entusiasmo della necessità di un *New Deal* verde. In preparazione di Rio+20, l'UNEP ha pubblicato un rapporto sulla *Green Economy*, definendola «quell'economia che si traduce in un miglioramento sia del benessere umano sia dell'equità sociale, e che riduce al contempo in modo significativo i rischi ambientali ed ecologici».²¹

¹⁶ Si veda ad esempio la presentazione dell'ex primo ministro indiano Manmohan Singh (M. SINGH, *Environment and the New Economic Policies*, Foundation Day Lecture, Society for Promotion of Wastelands Development, Delhi 1991), e la rispettiva critica in Shrivastava e Kothari (*Churning the Earth: The Making of Global India*, cit., pp. 121-122).

¹⁷ E. GÓMEZ-BAGGETHUN, J.M. NAREDO, *In Search of Lost Time: the Rise and Fall of Limits to Growth in International Sustainability Policy*, «Sustainability Science», 10(3), 2015, pp. 385-395.

¹⁸ A. SALLEH, *Climate, Water, and Livelihood Skills: A post-development reading of the SDGs*, «Globalizations», 13(6), 2016, pp. 952-959.

¹⁹ UNITED NATIONS SECRETARY-GENERAL'S HIGH-LEVEL PANEL ON GLOBAL SUSTAINABILITY, *Resilient People, Resilient Planet: A Future Worth Choosing*, United Nations, New York 2012.

²⁰ Per esempio, da parte della New Economics Foundation con sede a Londra e la Rosa Luxemburg Stiftung, con sede a Berlino.

²¹ UNEP, *Towards a Green Economy: Pathways to Sustainable Development and Poverty Eradication: A Synthesis for Policy Makers*, United Nations Environment Programme, Nairobi; A. SALLEH, *Green Economy or Green Utopia? Rio+20 and the Reproductive Labor Class*, «Journal of World Systems Research», 18(2), 2012, pp. 141-145.

Allineato alla politica a favore della crescita propugnata dai sostenitori dello sviluppo sostenibile, il rapporto ha concettualizzato la totalità delle forme naturali viventi sul pianeta come “capitale naturale” e “asset economico fondamentale”, intensificando così la mercificazione della vita sulla Terra. Tuttavia, l’opposizione da parte del movimento per una globalizzazione alternativa è stata feroce.

La dichiarazione conclusiva di Rio+20 sostiene la crescita economica in più di venti dei suoi articoli. Questo approccio si basa su una presunta svolta verde della teoria economica neoclassica, chiamata “economia ambientale”. Essa si basa sulla credenza che la crescita possa scollegarsi o disaccoppiarsi dalla natura attraverso la dematerializzazione e il disinquinamento attraverso l’“eco-efficienza”. Tuttavia, le analisi empiriche basati sull’approccio “dalla culla alla tomba” [*cradle-to-grave*] e gli studi sul metabolismo sociale avanzati dall’economia ecologica dimostrano che la produzione si è “smaterializzata” solo in termini relativi –utilizzando meno energia e materiali per unità di PIL – ma non si è ridotta né complessivamente né in termini assoluti. Insomma, non è diminuita la quantità complessiva di materia ed energia che attraversa il sistema economico, vale a dire ciò che più che conta per la sostenibilità. Storicamente, gli unici periodi di smaterializzazione assoluta coincidono con momenti di recessione economica.²² L’idea assai in voga di “efficienza economica” non sfiora nemmeno il rispetto dei limiti biofisici – che si considerino le risorse naturali, la capacità di assimilazione dell’ecosistema o i confini planetari.

Il modello internazionale del capitalismo verde, ottimamente rappresentato dalla dichiarazione *Trasformare il nostro mondo: l’Agenda 2030 per lo sviluppo sostenibile*,²³ mostra con chiarezza i seguenti di-

²² Gli economisti ecologici hanno fornito prove empiriche significative analizzando il “cosiddetto metabolismo sociale”, ovvero la misura dei flussi energetici e materiali implicati nell’economia. Per un esempio, si veda F. KRAUSMANN, S. GINGRICH, N. EISENMENGER, K.H. ERB, H. HABERL, M. FISCHER-KOWALSKI (2009), *Growth in Global Materials Use, GDP and Population during the 20th Century*, «Ecological Economics», 68, 2009, pp. 2696-2705; A. JORGENSEN, B. CLARK, *Are the Economy and the Environment Decoupling? A Comparative International Study: 1960-2005*, «American Journal of Sociology», 118(1), 2012, pp. 1-44. Per una discussione sul metodo, si veda J.F. GERBER, A. SCHEIDEL, *In Search of Substantive Economics: Comparing Today’s Two Major Socio-Metabolic Approaches to the Economy – MEFA and MuSIASEM*, «Ecological Economics», 144, 2018, pp. 186-194.

²³ SUSTAINABLE DEVELOPMENT SOLUTIONS NETWORK (SDSN), *An Action Agenda for Sustainable Development*, Report for the UN Secretary General, Sustainable Development Solutions Network, United Nations 2013, <http://unsdsn.org/wp-content/uploads/2013/06/140505-An-Action-Agenda-for-Sustainable-Development>.

fetti in quelli che sono diventati noti come gli Obiettivi di Sviluppo Sostenibile (OSS):²⁴

- Nessuna analisi di come le radici strutturali della povertà, dell'insostenibilità e della violenza multidimensionale affondino storicamente nel potere dello stato, nei monopoli aziendali, nel neocolonialismo e nelle istituzioni patriarcali;

- Inadeguata attenzione alla democrazia diretta e ai processi decisionali (con coinvolgimento della cittadinanza e delle comunità – anche attraverso modalità faccia-a-faccia);

- Enfasi continua sulla crescita economica come motore dello sviluppo, in palese contraddizione con i limiti biofisici, e arbitraria adozione del PIL come indicatore di progresso;

- Perdurante affidamento sulla globalizzazione dell'economia come chiave di volta della strategia economica, a dispetto dell'auto-sufficienza e dell'autonomia dei popoli;

- Perdurante sottomissione al capitale privato e mancanza di volontà di democratizzare il mercato attraverso il controllo da parte di chi produce e delle comunità;

- Considerazione della scienza e della tecnologia moderne come panacee sociali, a dispetto dei loro limiti e impatti, e marginalizzazione della conoscenza “altra”;

- Sottomissione alle forze economiche di cultura, etica e spiritualità;

- Perdurante affidamento al consumismo sregolato, in assenza di strategie per invertire la tendenza del Nord globale a contaminare il globo in modo sproporzionato attraverso rifiuti, tossicità e emissioni climalteranti;

- Perdurante affidamento alle architetture neoliberali (a livello sia nazionale sia multilaterale) della *governance* globale, che si basano sempre più su valori tecnocratici e manageriali.

pdf. Ultimo accesso 16-11-2020; UNEP, *Towards a Green Economy: Pathways to Sustainable Development and Poverty Eradication: A Synthesis for Policy Makers*, cit.; UNITED NATIONS, *A New Global Partnership: Eradicate Poverty and Transform Economies Through Sustainable Development*, The Report of the High-Level Panel of Eminent Persons on the Post-2015 Development Agenda, United Nations, New York 2013; UNITED NATIONS, *Transforming Our World: The 2030 Agenda for Sustainable Development* United Nations, New York 2015.

²⁴ A. KOTHARI, *Missed Opportunity? Comments on Two Global Reports for the Post-2015 Goals Process*, Kalpavriksh and ICCA Consortium, Pune, [on line] http://www.un-ngls.org/IMG/pdf/Kalpavriksh_and_ICCA_Consortium_-_Post-2015_reports_critique_-_Ashish_Kothari_July_2013.pdf. Ultimo accesso 16-11-2020.

La cornice politica degli OSS, istituita nel 2015 e ormai globale nella sua portata, è in realtà un falso consenso.²⁵ Per esempio, propugna una “crescita economica sostenuta”, che tuttavia entra in contraddizione con la maggior parte degli OSS. Se “sviluppo” è visto come un termine tossico, da respingere²⁶, è evidente che la formula “sviluppo sostenibile” diventa un ossimoro. In particolare, il teorico della decrescita Giorgos Kallis ha commentato:

Lo sviluppo sostenibile e la sua più recente reincarnazione – la crescita verde – depoliticizzano i veri antagonismi politici tra visioni alternative del futuro. Trasformano i problemi ambientali in questioni tecniche, promettono soluzioni vantaggiose per chiunque [*win-win*] e si pongono l’obiettivo impossibile di perpetuare la crescita economica senza danneggiare l’ambiente.²⁷

Questo è quello che succede con le soluzioni riformiste.

Non intendiamo certo sminuire il lavoro di persone che stanno cercando nuove soluzioni tecnologiche per ridurre i problemi – per esempio nel campo delle energie rinnovabili; né intendiamo sminuire i molti elementi positivi contenuti nel quadro di riferimento degli OSS.²⁸ Piuttosto, il nostro obiettivo è quello di sottolineare che in assenza di una profonda trasformazione socio-culturale, tecnologica e gestionale l’innovazione non ci condurrà fuori dalle crisi.²⁹ Mentre

²⁵ Questo fenomeno è stato anticipato nei lavori pionieristici di V. SHIVA, *Staying Alive: Women, Ecology and Development*, Zed Books, London 1989 e A. HORN-BORG, *Zero-Sum World*, «International Journal of Comparative Sociology», 50(3/4), 2009, pp. 237-262.

²⁶ N. DEARDEN, *Is Development Becoming a Toxic Term?*, «The Guardian», [on line], http://www.theguardian.com/global-development-professionalsnetwork/2015/jan/22/development-toxicterm?CMP=share_btn_tw. Ultimo accesso 16-11-2020.

²⁷ G. KALLIS, *The Degrowth Alternative, Great Transition Initiative*, [on line] <http://www.greattransition.org/publication/the-degrowth-alternative>. Ultimo accesso 16-11-2020.

²⁸ Per una visione critica ma riconoscente del potenziale insito nell’approccio degli OSS, si veda CLUB DE MADRID, *A New Paradigm for Sustainable Development?*, Summary of the deliberations of the Club de Madrid Working Group on Environmental Sustainability and Shared Societies, [on line] http://www.clubmadrid.org/en/publicacion/a_new_paradigm_for_sustainable_development. Ultimo accesso 16-11-2020.

²⁹ Vedi anche <http://www.lowtechmagazine.com/about.html>. Ultimo accesso 16-11-2020.

stati nazionali e società civili si preparano per gli OSS, è necessario stabilire dei criteri per aiutare le persone a tracciare questa linea di demarcazione.



In opposizione ai paraocchi della razionalità politica convenzionale, la sezione principale del *Dizionario* raccoglie una serie di nozioni e pratiche complementari che ispirano iniziative radicali e sistemiche.³⁰ Alcune di queste ravvivano o reinterpretano in modo creativo visioni del mondo indigene, molto antiche; altre provengono da movimenti sociali recenti; altre ancora rivisitano filosofie più vecchie e tradizioni religiose. Tutte si chiedono: cosa c'è di così maledettamente sbagliato nella vita quotidiana che conduciamo oggi? Chi ne è responsabile? Che aspetto avrebbe una vita migliore, e come ci arriviamo? Come domandano le femministe per la *sostenibilidad de la vida*³¹: cos'è una vita degna di essere vissuta? E come si possono costruire le condizioni che la rendono possibile?

Insieme, queste prospettive compongono un “pluriverso”: un mondo dove stanno molti mondi, per dirla con gli zapatisti del Chiapas.³² I mondi di tutte le persone dovrebbero coesistere con dignità e pace senza essere soggetti a degradazione, sfruttamento e miseria. Un mondo pluriversale supera le attitudini patriarcali, il razzismo, il sistema delle caste e altre forme di discriminazione. Qui, la gente reimpara cosa significa essere una parte umile della “natura”, lasciandosi alle spalle ristrette nozioni antropocentriche di progresso basate sulla crescita economica. Nel momento in cui molte articolazioni pluriver-

³⁰ Si vedano anche contributi precedenti quali A. SALLEH, *Ecofeminism as Politics: nature, Marx, and the postmodern*, Zed Books, London 2017 [1997]; A. KOTHARI, F. DEMARIA, A. ACOSTA, *Buen vivir, Degrowth and Ecological Swaraj: Alternatives to Development and the Green Economy*, cit.; A. ESCOBAR, *Degrowth, Post-development, and Transitions: A Preliminary Conversation*, «Sustainability Science», 10(3), 2015, pp. 451-462; A. BELING, J. VANHULST, F. DEMARIA, V. RABI, A. CARBALLO, J. PELENC, *Discursive Synergies for a “Great Transformation” towards Sustainability: Pragmatic Contributions to a Necessary Dialogue between Human Development, Degrowth, and Buen Vivir*, cit.

³¹ L'espressione, in spagnolo, significa “sostenibilità della vita”. Si veda A. PÉREZ OROZCO, *Subversiónfeminista de la economía: Aportes para un debate sobre el conflicto capital-vida*, Traficantes de Sueños, Madrid 2014.

³² Si veda EJÉRCITO ZAPATISTA DE LIBERACIÓN NACIONAL (EZLN), *Fourth Declaration of the Lacandon Jungle*, [on line] <http://www.struggle.ws/mexico/ezln/jung4.html>. Ultimo accesso 16-11-2020.

sali si sincronizzano tra loro, cosa impossibile per l'ideologia universalizzante dello sviluppo sostenibile, esse non possono venire ridotte a una politica generale per l'amministrazione – non importa se da parte dell'ONU o di qualche altro regime di *governance* globale, regionale o statale. Noi immaginiamo una confluenza mondiale di alternative che mette in moto varie strategie di transizione, comprese le piccole azioni quotidiane, verso una grande trasformazione.

Il nostro progetto di decostruzione dello sviluppo si apre in una matrice di alternative, dall'universo al pluriverso. Alcune visioni e pratiche sono già note negli ambienti dell'attivismo politico e della ricerca accademica. Per esempio *buen vivir*, una "cultura della vita" con varie denominazioni in tutto il Sud America; oppure *ubuntu*, un elemento che sottolinea il valore dell'Africa australe per la comunità umana; *swaraj* dall'India, un concetto incentrato sull'autosufficienza [*self-reliance*] e l'autogoverno.³³ Questo libro si basa sull'ipotesi che esistano migliaia di iniziative trasformative di questo tipo in tutto il mondo. Altre, meno conosciute ma ugualmente rilevanti, sono *kyosei*, *minobimaatisiwin*, *nayakrishi*, nonché versioni critiche e auto-riflessive delle principali religioni, tra cui Islam, Cristianesimo, Induismo, Buddismo ed Ebraismo. Allo stesso modo, anche visioni politiche come l'eco-socialismo e l'ecologia profonda hanno dei punti di convergenza con precedenti ideali comunitari. Sebbene molti termini abbiano una lunga storia, essi riappaiono nella narrazione dei movimenti per il benessere, e ancora una volta, coesistono comodamente con concetti contemporanei come decrescita ed ecofemminismo.³⁴

Che venga da Nord, da Sud, da Est o da Ovest, ogni corrente dell'arcobaleno post-sviluppista simboleggia l'emancipazione umana "dentro la natura".³⁵ È quest'ultimo legame che distingue il nostro

³³ E. GUDYNAS, *Buen Vivir: Today's Tomorrow*, «Development», 54(4), 2011, pp. 441-447; T. METZ, *Ubuntu as a Moral Theory and Human Rights in South Africa*, «African Human Rights Law Journal», 11(2), 2011, pp. 532-559; A. KOTHARI, *Radical Ecological Democracy: A Way for India and Beyond*, «Development», 57, 2014, pp. 36-45.

³⁴ V. BENNHOLDT-THOMSEN, M. MIES, *The Subsistence Perspective*, Zed Books, London 1999; F. DEMARIA, F. SCHNEIDER, F. SEKULOVA, J. MARTINEZ-ALIER, *What Is Degrowth? From an Activist Slogan to a Social Movement*, «Environmental Values», 22(2), 2013, pp. 191-215; G. D'ALISA, F. DEMARIA, G. KALLIS, *Degrowth: A Vocabulary for a New Era*, Routledge, London 2014, A. SALLEH, *Ecofeminism as Politics: nature, Marx, and the postmodern*, cit.

³⁵ A. SALLEH, *Ecofeminism as Politics: nature, Marx, and the postmodern*, cit.; B. SOUSA SANTOS, *A Non-Occidental West? Learned Ignorance and Ecology of Knowledge*, «Theory, Culture and Society», 26(7-8), 2009, pp. 103-125.

progetto pluriversalistico dal relativismo culturale. Come direbbe Aldo Leopold: «Una cosa è giusta quando tende a preservare l'integrità, la stabilità e la bellezza della "comunità biotica", viceversa è sbagliata quando tende altrimenti». ³⁶ Nel mentre si fa la pace con la Terra, un altro processo di pacificazione consiste nel collegare il sapere ancestrale e quello contemporaneo in un confronto che richiederà un dialogo orizzontale e rispettoso. Detto questo, non esistono ricette prestabilite, valide per tutti i tempi e tutti luoghi, così come non esiste una teoria immune alla (auto)critica. In effetti, solo ultimamente questo tipo di riflessività storica viene riconosciuta come un terreno propriamente politico. Come si debba rispondere alle strutture di macropotere come il capitale e l'impero è questione assai dibattuta; ciò che è ancora in gran parte inesplorato, invece, è il campo di potenza micro o capillare che alimenta la violenza quotidiana. Onorevoli retoriche della giustizia astratta, così come inni spirituali alla Madre Terra non basteranno a produrre il cambiamento che vogliamo. Costruire una casa pluriversalistica significa scavare nuove fondamenta.

Le iniziative di trasformazione si differenziano dalle soluzioni tradizionali o riformiste in diversi modi. Dal punto di vista ideale, esse sanno andare alle radici di un problema. Sanno mettere in discussione ciò che abbiamo già identificato come caratteristiche fondamentali del discorso sullo sviluppo – crescita economica, produttivismo, retorica del progresso, razionalità strumentale, mercati, universalità, antropocentrismo, e sessismo. Queste alternative trasformative mettono in campo un'etica radicalmente diversa da quella che sta alla base del sistema attuale. Le voci di questa sezione del libro riflettono valori fondati su una logica relazionale; un mondo dove ogni cosa è connessa a tutto il resto.

Ci sono molte strade che conducono alla bio-civiltà, ma noi immaginiamo società che abbraccino i seguenti valori e altro ancora:

- diversità e pluriversalità;
- autonomia e autosufficienza;
- solidarietà e reciprocità;
- beni comuni [*commons*] ed etica collettiva;
- comunanza [*oneness with*] e diritti della natura;

³⁶ A. LEOPOLD, *A Sand County Almanac and Sketches Here and There*. Oxford University Press, New York 1994.

- interdipendenza;
- semplicità e norma del sufficiente [*enoughness*];
- inclusività e dignità;
- giustizia ed equità;
- non gerarchia;
- dignità del lavoro;
- diritti e responsabilità;
- sostenibilità ecologica;
- non violenza e pace.³⁷

L'agire politico [*political agency*] apparterrà agli emarginati, agli sfruttati e agli oppressi. E le trasformazioni integreranno e mobiliteranno molteplici dimensioni, anche se non necessariamente nello stesso istante. Un esempio di questa visione potrebbe essere l'insieme delle confluenze chiamate *Vikalp Sangam* che si svolgono in India dal 2014.³⁸ I valori avanzati da questo movimento sono:

Saggezza ecologica, integrità e resilienza. Dove il primato è dato al mantenimento dei processi eco-rigenerativi che conservano gli ecosistemi, le specie, le funzioni e i cicli – nel rispetto dei limiti ecologici, a livello sia locale sia globale; e dove c'è un'infusione di etica ecologica in tutte le attività umane.

Benessere sociale e giustizia. Dove la realizzazione è fisica, sociale, culturale, e spirituale; c'è equità nei diritti e doveri tanto socio-economici quanto politici; le relazioni sono non discriminatorie e l'armonia comunitaria sostituisce le gerarchie basate su fede, genere, casta, classe, etnia, abilità ed età; dove sono garantiti i diritti umani collettivi e individuali.

Democrazia diretta e delegata. Dove il processo decisionale basato sul consenso avviene nella più piccola unità di insediamento, in cui ogni essere umano ha il diritto, la capacità e l'opportunità di parte-

³⁷ Per un ampio e intenso processo di individuazione degli elementi e dei valori relativi alle alternative radicali, si veda il processo *Vikalp Sangam* (Alternatives Confluences) in corso in India dal 2014, <http://kalpavriksh.org/our-work/alternatives/vikalp-sangam/>; e la nota di visione che è stata prodotta a <http://www.vikalpsangam.org/about/theseearch-for-alternatives-key-aspects-and-principles/>. Ultimo accesso 16-11-2020.

³⁸ Adattato dalla nota programmatica del *Vikalp Sangam*, disponibile all'indirizzo <http://www.vikalpsangam.org/about/the-search-for-alternatives-key-aspects-and-principles/>. Ultimo accesso 16-11-2020.

cipare; dove il processo democratico è istituito da persone delegate, direttamente responsabili, attraverso procedure consensuali e rispettose, di supporto ai bisogni e ai diritti di coloro che sono attualmente emarginati, per esempio i giovani o le minoranze religiose.

Democratizzazione economica. Dove la proprietà privata cede il passo ai beni comuni, con l'eliminazione della distinzione tra proprietario e lavoratore; dove comunità e individui – idealmente “prosumer” – esercitano la propria autonomia su produzione, distribuzione e mercati locali; dove la localizzazione è un fattore chiave del commercio, assieme al principio dello scambio equo.

Diversità culturale e democrazia della conoscenza. Dove una pluralità di modi di vivere, di idee e ideologie viene rispettata; dove creatività e innovazione sono incoraggiate; dove la generazione, la trasmissione e l'uso della conoscenza – tradizionale o moderna, incluse scienza e tecnologia – sono accessibili a tutte e a tutti.



Che posto occupano le donne – “l'altra metà” dell'umanità – in tutto questo? Come si può fare in modo che un pluriverso post-sviluppista non dissolva la colonialità mantenendo però le donne “al loro posto”, cioè costrette a portare il peso materiale della vita quotidiana? Un primo passo nell'attesa di un profondo cambiamento sistemico consiste nel chiedersi come le pratiche e le conoscenze sia tradizionali sia moderne privilegino la “mascolinità”, e come da ciò derivino specifiche opportunità. Le due parole “economia” ed “ecologia” condividono la medesima radice greca – *oikos*, che significa “la nostra casa”. Esse erano unite in origine, ma questa unità si spezzò nel momento in cui gli uomini si autoproclamarono dominatori della natura (incluso lo sfruttamento dell'energia delle donne). Intere civiltà sono state costruite sul controllo, attraverso il sesso-genere, della fertilità delle donne – la risorsa quintessenziale per la continuità di qualsiasi regime politico. Questo ha trasformato le donne in “mezzi” e non in “fini”, meri possedimenti spogliati del proprio diritto a una piena individualità umana.

Ironia della sorte, oggi l'economia o, come è noto nel Nord globale, il settore produttivo, distrugge le sue stesse fondamenta sociali ed ecologiche nel settore riproduttivo. Il libro contiene diverse voci su aspetti della sfida lanciata dalle donne a questo irrazionale *ethos* sviluppista – femminismi dell'America Latina e Pacifico; DonnePace

[*Peace Women*]; nuovi matriarcati; salario per il lavoro domestico; politica del corpo; economia del dono, ed ecofemminismo. La maggior parte di queste iniziative affondano le radici nelle lotte delle donne per la sopravvivenza. Esse collegano l'emancipazione politica alla giustizia ambientale, i problemi locali alle strutture globali, di norma propugnando la sostenibilità della sussistenza contro il progresso lineare e lo sviluppo come "recupero" del terreno perduto.³⁹ Al contrario, il femminismo occidentale tradizionale tende a essere antropocentrico, così che femministe di estrazione liberale e persino socialista possano accontentarsi di un obiettivo come l'"uguaglianza". In questo modo, la loro azione politica supporta inconsapevolmente le istituzioni maschiliste esistenti.

Le analisi ufficiali dell'ONU e dei governi non hanno mai incluso un'approfondita critica delle forze strutturali alla base del degrado ecologico. Allo stesso modo, la profonda struttura degli antichi valori patriarcali portata avanti dallo sviluppo a livello globale non è ancora stata esaminata. Nota come "la rivoluzione più lunga", la liberazione delle donne dalla dominazione sociale da parte degli uomini non sarà facile. Anche gli esperti di politiche pubbliche troppo spesso identificano il benessere della famiglia o della comunità con il benessere del capofamiglia, ignorando la gerarchia di potere a livello domestico. Nel mondo accademico, la tendenza postmoderna a ridurre l'identità sessuale incarnata alla costruzione del "genere" è un'altra inutile convenzione. Allo stesso modo, trattare "classe, razza e genere" come astratte "strutture intersezionali" può distogliere l'attenzione dalla cruda materialità dell'esperienza vissuta. Gestì democratici formali – il voto o la parità di salario per le donne – riescono a malapena a grattare la superficie di secolari abitudini all'oppressione sessuale e di genere.⁴⁰ L'adesione a virtù spirituali, o a forti principi laici come diversità e solidarietà, può aiutare, ma non garantisce la fine degli impatti biofisici della violenza sessuale e di genere.

Chi si attiva politicamente per cercare alternative giuste e sostenibili deve riconoscere questo livello nascosto di materialità politica. In varia misura le donne, sia al Nord sia al Sud, si trovano ad affrontare

³⁹ V. BENNHOLDT-THOMSEN, M. MIES, *The Subsistence Perspective*, cit.

⁴⁰ I salari delle donne nelle economie sviluppate corrispondono in media a circa il 70% del salario maschile, a parità di mansioni. Gli uomini nelle economie sviluppate passano meno di 20 minuti al giorno con i loro figli. Nell'India moderna, solo il 15% delle donne fa parte della forza lavoro retribuita.

riduzione al silenzio e molestie; non vengono negate solo le risorse, ma spesso anche la libertà di movimento. Vivono con problemi come lo stigma culturalmente sanzionato per le mestruazioni, l'infibulazione, la poligamia, l'omicidio di dote, il delitto d'onore, il sacrificio di vedova [*suttee*], i palpeggiamenti e le nuove forme di vendetta digitalizzate attraverso la pornografia [*digitized revenge porn*]. Sono costrette a sopportare il parto forzato, la violenza domestica, lo stupro coniugale, lo stupro di gruppo, lo stupro genocida come arma di guerra, la stigmatizzazione delle vedove e la persecuzione delle "streghe" in età avanzata. Nel XXI secolo una combinazione di feticidi femminili, violenza privatizzata e danni collaterali militari sulle popolazioni civili si traducono in un calo del rapporto demografico tra donne e uomini a livello globale. Solo in Asia, un milione e mezzo di donne hanno perso la vita nell'ultimo decennio a causa di tali fattori.

L'abuso di bambini e la crudeltà verso gli animali sono ulteriori aspetti della antica ma diffusa prerogativa patriarcale sulle forme di vita "minori". Queste attività sono una forma di estrattivismo; una gratificazione ottenuta attraverso la sottrazione di energia ad altri tipi di corpi, quelli considerati "più vicini alla natura". Sulla scia dell'analisi pionieristica di Elizabeth Dodson Gray,⁴¹ l'eco-femminismo ha offerto una profonda critica storica dell'ordine patriarcale e capitalistico globale – delle sue religioni, della sua economia e della sua scienza. Attraverso la decostruzione della perdurante potenza degli antichi dualismi ideologici – l'umanità contro la natura, l'uomo contro la donna, il padrone contro l'operaio, il bianco contro il nero – l'ecofemminismo ha mostrato come forme diverse di dominazione sociale siano interrelate. Così, una "politica della cura" messa in atto da donne del Nord come del Sud del mondo converge con le pratiche di *buen vivir*, *ubuntu* e *swaraj*, perché in entrambi gli emisferi le fatiche quotidiane delle donne insegnano un'"epistemologia altra", basata su una logica "relazionale" piuttosto che strumentale – proprio come la razionalità dei processi ecologici.⁴² Nella sua articolazione più profonda, que-

⁴¹ E. DODSON-GRAY, *Green Paradise Lost*, cit.; C. MERCHANT, *The Death of Nature: Women and the Scientific Revolution*, Harper, New York 1980, M. WARING, *Counting for Nothing*, Allen & Unwin, Sydney 1988.

⁴² A. SALLEH, *Ecofeminism as Politics: nature, Marx, and the postmodern*, cit.; A. SALLEH, *Climate Strategy: Making the Choice between Ecological Modernisation or "Living Well"*, «Journal of Australian Political Economy», 66, 2010, pp. 118-143; A. SALLEH, *Green Economy or Green Utopia? Rio+20 and the Reproductive Labor Class*, cit.

ste voci pluriversali contestano sia la modernità sia il tradizionalismo, individuando l'incarnazione materiale di classe, razza, sesso-genere e specie all'interno di un quadro di riferimento eco-centrico. Non potrà esserci alcun pluriverso fino a quando le fondamenta storiche del diritto maschile non saranno escluse dalla pratica politica.



I lettori metteranno giustamente in dubbio la fiducia che noi, come numerose autrici e autori nel *Dizionario*, riponiamo nell'idea di "comunità". È vero, si tratta di un termine contestato che può facilmente nascondere l'oppressione basata su sesso, età, classe, casta, etnia, razza o abilità. Riconosciamo anche che sia i governi sia le economie "locali" sono spesso xenofobe; uno sciovinismo che vediamo oggi all'opera nell'opposizione nazionalista ai rifugiati in molte parti del mondo. Stretto dall'intolleranza a destra, e da una difensiva "politica dell'identità" a sinistra, il nostro ventaglio delle alternative si compone di pratiche integrative e inclusive. Auspichiamo che elementi che affermano la vita possano essere scoperti anche in alcune delle religioni patriarcali del mondo, e speriamo di coltivare questo potenziale.

L'ideale di comunanza [*communalità*] che immaginiamo qui trasporta il senso paradigmatico dei movimenti odierni per la "creazione di beni comuni" [*commoning*] o per la *comunalidad*. Come nel caso delle iniziative messe in rete da Vikalp Sangam, questi collettivi si basano su un processo decisionale autonomo attraverso relazioni faccia a faccia e sullo scambio economico finalizzato a soddisfare i bisogni fondamentali attraverso l'autosufficienza.⁴³ La nostra comprensione della comunità è critica: "processuale" e sempre pronta a mettere in discussione l'egemonia moderna, patriarcale e capitalistica dell'"individuo" come nucleo fondante della società. Speriamo che questo libro ispiri dei contro-movimenti rispetto a questa pressione colonizzatrice a livello globale, proprio come noi stessi siamo ispirati da gruppi culturali sparsi in tutto il mondo che ancora godono

⁴³ Per una analisi dettagliata sulla legittimità nell'uso dell'espressione "comunità" e delle espressioni derivate, e che tenga conto delle contestazioni esistenti verso questo concetto, si veda A. ESCOBAR, *Latin America at a Crossroads: Alternative Modernizations, Postliberalism, or Postdevelopment?*, «Cultural Studies», 24(1), 2010, pp. 1-65; A. ESCOBAR, *Sentipensar con la tierra: Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*, Universidad Autónoma Latinoamericana (UNAULA), Medellín 2014.

di un'esistenza collettiva.⁴⁴ In questo contesto, la sociologa messicana Raquel Gutiérrez Aguilar propone il concetto di *entramados comunitarios*, cioè intrecci comunitari:

La molteplicità dei mondi umani che popolano e generano il mondo sotto diverse norme di rispetto, collaborazione, dignità, amore e reciprocità; mondi non ancora completamente assoggettati alla logica dell'accumulazione di capitale, anche se spesso sotto attacco e travolti da esso [...] Tali intrecci comunitari [...] si trovano in diversi formati [...] Essi includono le diverse e immensamente varie configurazioni umane collettive, alcune di lunga data, altre più recenti, che conferiscono significato e "arredano" ciò che nella filosofia politica classica è noto come "spazio socio-naturale".⁴⁵

Molte visioni del mondo e pratiche radicali raccolte in questo libro rendono visibile il pluriverso. Raccontandole, ci proponiamo di rafforzarle e di mostrarne la realistica fattibilità. Infatti, è proprio la proliferazione di "prese di parola" da parte di questi mondi "altri" che ha reso possibile questo libro. Del resto, è di nuovo in questo senso che le tradizionali soluzioni dello sviluppo – *mainstream* o riformiste che siano – possono dirsi empiricamente false. Nel rispondere alla crisi ecologica, gli "esperti" del Nord globale assumono le categorie del Mondo Unico [*One World*] – cioè le vere responsabili della devastazione del pianeta – come imprescindibili punti di partenza per le loro presunte soluzioni! Tuttavia, il loro riferimento alla *dolce vita*⁴⁶ non può indicarci la via rispetto al compito fondamentale di rendere il pluriverso sostenibile. A costo di ripeterci: la nozione di pluriverso mette in discussione il concetto stesso di universalità che è centrale nella modernità eurocentrica. Con il motto "Un mondo che comprende molti mondi", gli zapatisti ci danno la più succinta, ma anche più appropriata, definizione del pluriverso.

⁴⁴ Per i dettagli del Primo Congresso Internazionale sulla Comunalidad, convocato a Puebla, in Messico, nel 2015, e dove questi temi sono stati ampiamente discussi, si veda <http://www.congresocomunalidad2015.org/>. Ultimo accesso 16-11-2020.

⁴⁵ R.G. AGUILAR, *Pistas reflexivas para orientarnos en una turbulenta época de peligro*, in *Palabras para tejernos, resistir y transformar en la época que estamos viviendo*, R. Gutiérrez, N. Sierra, P. Davalos, O. Olivera, H. Mongragon, V. Almendra, R. Zibechi, E. Rozental, P. Mamani (cur.), Pez en el árbol, Oaxaca 2013, p. 33.

⁴⁶ In italiano nel testo [N.D.T.].

Se da un lato l'Occidente è riuscito a esportare la propria idea di *One World* – conosciuta solo dalla scienza moderna e governata dalla sua stessa cosmovisione – i movimenti per una globalizzazione alternativa propongono la pluriversalità come progetto condiviso basato sulla molteplicità dei “modi di creare mondi” [*ways of worlding*]. In condizioni di asimmetria di potere, i popoli indigeni hanno dovuto alienare il loro senso comune, il loro modo di fare esperienza del mondo, per imparare a vivere con il dualismo eurocentrico e maschilista che separa umani e non umani (e che degrada gli indigeni stessi alla non-umanità, a “risorse naturali”). Essi resistono a questa separazione quando si mobilitano per conto di montagne, laghi o fiumi, sostenendo che si tratti di esseri senzienti dotati di “diritti” e non di semplici oggetti o risorse. D'altro canto, un certo numero di intellettuali nel mondo industrializzato si battono affinché il resto della natura possa esprimersi nel linguaggio della legge e della politica. Così facendo si avviano – nei modi formali che gli sono propri – verso la comprensione di qualcosa che le popolazioni indigene sanno da sempre, un aspetto centrale della loro visione del mondo.⁴⁷ C'è una lunga strada da percorrere per far sì che la molteplicità dei mondi diventi pienamente complementare, ma i movimenti per la giustizia ambientale e climatica si muovono su un terreno sempre più comune. Lo stesso può dirsi, inoltre, delle lotte politiche delle donne – che appunto convergono su questo terreno.

Sia nel Nord sia nel Sud globali, sono il più delle volte madri e nonne “ordinarie” (che, cioè, si prendono cura degli altri) che si uniscono a questo intreccio convergente – difendendo e ricostituendo modi di essere comuni e forme di autonomia territoriale. Nel fare ciò, come le popolazioni indigene descritte in precedenza, queste donne attingono a modi di fare, essere e conoscere non patriarcali.⁴⁸ Invitano alla partecipazione, alla collaborazione, al rispetto, all'accettazio-

⁴⁷ Si veda ad esempio C. KAUFFMAN, L. SHEEHAN, *The Rights of Nature: Guiding Our Responsibilities through Standards*, in *Environmental Rights: The Development of Standards*, S. Turner, D. Shelton, J. Razaque, O. McIntyre, J. May (cur.), Cambridge University Press, Cambridge 2018. Si veda anche <https://therightsofnature.org>. Ultimo accesso 16-11-2020.

⁴⁸ Questa etica non dovrebbe essere letta attraverso la lente dell'ideologia liberale, cioè come “natura essenziale” delle donne. Si tratta di un risultato appreso dell'esperienza dei lavori di cura, storicamente assegnati alle donne nella maggior parte delle culture.

ne reciproca e all'orizzontalità; onorano inoltre la sacralità del ciclico rinnovarsi della vita. Le loro culture tacitamente matriarcali resistono alle ontologie fondate sul dominio, sulla gerarchia, sul controllo, sul potere, sulla negazione degli altri, sulla violenza e sulla guerra. Dal movimento mondiale *PeaceWomen* alle reti anti-estrattiviste africane, le donne stanno difendendo la natura e l'umanità con il chiaro messaggio che non ci può essere nessuna decolonizzazione senza depatriarcalizzazione.

Queste iniziative hanno una forte risonanza con i concetti del post-sviluppo che riportiamo nel libro.⁴⁹ Perché il pluriverso non è solo un concetto alla moda; è una pratica. Gli immaginari sociali che auspichiamo, basati sui diritti umani e sui diritti della natura, sono impossibili da raggiungere con un intervento dall'alto. Iniziative quali il Movimento per la transizione o gli ecovillaggi possono contenere un mix di trasformazioni riformiste e cambiamenti sistemici, più ampi. I progetti finalizzati all'emancipazione conterranno sulla solidarietà da tutti i continenti e potranno lavorare fianco a fianco con movimenti di resistenza. Questo è esemplificato dall'iniziativa Yasuní-ITT in Ecuador, che esorta a "lasciare il petrolio nel suolo, il carbone nella buca e le sabbie bituminose nella terra" [*leave the oil in the soil, the coal in the hole, and the tar sands in the land*].⁵⁰ Vivere secondo le intuizioni di mondi multipli, parzialmente connessi seppur radicalmente diversi, può significare tenere a bada certezze e universali tanto tradizionali quanto moderni, sia nella vita personale sia in quella collettiva. In quanto curatori di un *Dizionario del post-sviluppo* ci sforziamo di fornire alcuni strumenti e pratiche per onorare un pluriverso; per promuovere la biociviltà, che è eco-centrica, diversificata e multidimensionale, in grado cioè di trovare un equilibrio tra le esigenze individuali e quelle della comunità. Questa politica vivente e prefigurativa si basa sul principio di creare qui e ora le fondamenta dei mondi che vogliamo vedere realizzarsi in futuro; implica perciò una contiguità tra mezzi e fini.

Come lo si crea, questo pluriverso? Dopotutto, stiamo parlando di profondi cambiamenti nella sfera dell'economia, della politica, della società, della cultura e della sessualità! Il processo di transizione im-

⁴⁹ A. ACOSTA, U. BRAND, *Salidas del laberinto capitalista decrecimiento y postextractivismo*, Icaria, Barcelona 2017.)

⁵⁰ A. ACOSTA, Iniziativa Yasuní-ITT: La difícil construcción de la utopía. «*Rebelión*», [on line] <http://www.rebellion.org/noticia.php?id=180285>. Ultimo accesso 16-11-2020.

plica l'accettazione di un insieme di misure e cambiamenti in diversi ambiti della vita e a diverse scale geografiche. Le forme della transizione possono essere disordinate e non pienamente radicali, ma possono essere considerate "alternative" se almeno mantengono un potenziale di cambiamento vitale. Data la diversità delle visioni immaginifiche di tutto il mondo, la questione di come costruire sinergie tra esse rimane aperta. Ci saranno delle battute d'arresto; alcune strategie svaniranno lungo il percorso, altre emergeranno. Ci saranno differenze, tensioni – anche contraddizioni – ma queste possono diventare una base per uno scambio costruttivo. Le vie verso un pluriverso sono molteplici, aperte e in continua evoluzione.

APPROFONDIMENTI

- A. ESCOBAR, *Designs for the Pluriverse: Radical Interdependence, Autonomy, and the Making of Worlds*, Duke University Press, Durham, NC 2018.
- , *Encountering Development*. Princeton University Press, Princeton 1995.
- , *Sustainability: Design for the Pluriverse*, «Development», 54(2), 2011, pp. 137-140.
- M. GUPTA, *Why Do We Wait So Restlessly for the Workday to End and for the Weekend to Come?*, 2016, [on line] <https://scroll.in/article/809940/>. Ultimo accesso 16-11-2020.
- , *Envisioning India Without Gender and Patriarchy: Why Not?* in *Alternative Futures: India Unshackled*, A. Kothari, K.J. Joy (cur.), AuthorUpFront, New Delhi 2017.
- S. LATOUCHE, *Farewell to Growth*, Polity, London 2009.
- G. RIST, *The History of Development: From Western Origins to Global Faith*, Zed Books, London 2003.
- A. ZIAI, *Post-development: Pre-mature Burials and Haunting Ghosts*, «Development and Change», 46(4), 2015, pp. 833-854.

Parte prima

LO SVILUPPO E LE SUE CRISI – ESPERIENZE GLOBALI

SPEZZARE LE CATENE DELLO SVILUPPO

Parole chiave: Africa, sviluppo, colonialismo, cambiamento climatico

L'inseguimento dello "sviluppo" ha provocato una carneficina nel continente africano. L'idea che il percorso di sviluppo intrapreso altrove sia ciò che – come africani – dobbiamo perseguire è essenzialmente imperialista, impiegata per giustificare prima il colonialismo, poi il neocolonialismo e, infine, il neoliberismo. Il fatto che questa visione sia ancora così influente è la testimonianza della resilienza che il processo di accumulazione originaria assume nel capitalismo. Oggi, le forze che stanno dietro queste dinamiche sono le stesse che promuovono l'asservimento della natura e celebrano l'uso di armi ultramoderne nelle nuove guerre.

Lo sviluppo, secondo il modello lineare elaborato nel Nord globale, è un concetto artificioso e manipolatorio che divide le nazioni nelle categorie "sviluppate" e "sottosviluppate". Lo sviluppo suggerisce crescita, espansione, allargamento e diffusione; nessuno di questi termini riflette un senso di giustizia o di equità, né considera i limiti ecologici di un pianeta finito.

La maggior parte dei governi africani non ha messo in discussione il concetto di sviluppo. I vari leader politici devono ancora assimilare il fatto che il mondo industrializzato è arrivato al punto in cui si trova ora solo attraverso lo sfruttamento insostenibile della natura e lo sfruttamento ingiusto dei territori e dei popoli. A tal riguardo, pensatori come Walter Rodney (1973), Chinweizu Ibekwe (1975) e Frantz Fanon (1963) hanno prodotto eccellenti analisi che avrebbero dovuto innescare un'introspezione critica. Ma forse i nostri leader non sono abbastanza audaci da rifiutare un percorso inaccettabile, avendo visto come gli agenti delle potenze imperialiste assassinarono Thomas Sankara in Burkina Faso, Amílcar Cabral in Guinea Bissau o Patrice Lumumba in Congo: tre leader che perseguivano idee alternative di

sviluppo. Il continuo pagamento del cosiddetto debito coloniale alla Francia da parte delle sue ex colonie africane non parla, del resto, di un continente ancora colonizzato?

Quali sono gli indicatori di sviluppo in Africa? Il più importante è il Prodotto Interno Lordo (PIL), ribattezzato Problema Interno Lordo da Lorenzo Fioramonti (2013). Il PIL è calcolato in base all'espansione delle infrastrutture fisiche e all'ammontare della riserva valutaria. Eppure, un livello elevato di entrambi questi valori indica un'estrazione eccessiva sia delle risorse naturali sia delle risorse umane. L'accumulazione di "riserve" estere è inoltre la prova concreta che queste risorse sono destinate a sostenere le industrie straniere e a pagare le importazioni. Quando le nazioni dispongono di sufficiente liquidità, stando ai parametri della Banca Mondiale (BM) e del Fondo Monetario Internazionale (FMI), vengono rapidamente incoraggiate a ottenere prestiti esteri dai detentori delle loro "riserve"; quando poi, al momento di rimborsare i debiti, si trovano in grosse difficoltà ecco che, per poter allentare il cappio, vengono loro imposte condizionalità estreme.

Il saccheggio che ha accompagnato il colonialismo tende a essere trascurato. Alcuni vedono persino il colonialismo come una forma di aiuto che ha contribuito a far luce su un presunto continente "oscuro". Come ha osservato un commentatore,

il dibattito sulle riparazioni viene percepito come minaccioso perché ribalta completamente la narrazione classica dello sviluppo. Suggerisce che la povertà nel Sud del mondo non sia un fenomeno naturale, ma sia stata creata attivamente. Inoltre, non dipinge i paesi occidentali nel ruolo di benefattori, bensì di saccheggiatori (Hickel 2015).

Tuttavia, prosegue la citazione, non ci sono abbastanza soldi al mondo per compensare i mali del colonialismo. Oggi, al di là degli aiuti dei donatori bilaterali, le fondazioni filantropiche si sono addossate il compito messianico di determinare il percorso e il modello di sviluppo dell'Africa che, ironia della sorte, non è sostanzialmente diverso da ciò che è già accaduto in passato nel nome dello "sviluppo".

Il governo internazionale del clima – sotto l'egida dell'ONU – è oggi l'arena politica in cui i poveri, sia nel Nord sia nel Sud globali, pagano il prezzo salato della mitigazione mentre i ricchi e i potenti aggravano i problemi. Siccità, carestie e stress idrico aumentano mentre

i governi di tutto il mondo trascurano le realtà socioculturali ed ecologiche, sacrificandole sull'altare degli scambi commerciali con l'estero. Per accaparrarsi più denaro, i governi abboccano all'esca dei progetti di compensazione dell'emissione di anidride carbonica e dell'ambientalismo di mercato, e allentano i controlli ambientali e finanziari per le imprese transnazionali. Ciò si traduce in nuovi accaparramenti di terra e nell'espulsione di intere comunità dalle foreste africane, per far posto a monoculture per l'esportazione, o per blindarne l'accesso e riservarle alla funzione di assorbimento di carbonio.

Il nuovo amore del Sud globale per il commercio estero e la sua disponibilità a divenire una discarica per merci in disuso, rende questo Sud inconsapevole degli effetti deleteri che tali processi riversano sulla produzione locale. A ciò si somma la proliferazione di regole commerciali ingiuste, zone franche, violenti conflitti e persino guerre. È istruttivo notare che tutto il sangue che scorre nelle nazioni ricche di minerali come il Congo non ha fermato l'estrazione mineraria. Li si chiami pure "diamanti insanguinati" o "petrolio insanguinato": resta che né lo sfruttamento delle risorse né la loro esportazione si sono arrestati.

La via d'uscita è rendersi conto che stiamo giocando una partita truccata e diventare noi stessi gli agenti del cambiamento sociale. Ma qual è il cambiamento che vogliamo? A rischio di sembrare romantici, si potrebbe dire che il nostro futuro potrebbe benissimo ritrovarsi nel nostro passato. L'Africa deve recuperare la sua storia e rivendicare i grandi passi avanti fatti nell'immediato periodo post-coloniale, fino agli anni '80, quando la Banca Mondiale le ha imposto i cosiddetti *Programmi di adeguamento strutturale* [*Structural Adjustment Programmes*]. Sono stati questi programmi che hanno interrotto gli investimenti sociali e danneggiato la produttività manifatturiera e agricola. Quindi, occorre interrogare e risolvere i confini artificiali che separano i nostri popoli in diverse nazionalità e che impongono loro l'uso divisivo di lingue straniere. Faremo anche bene a riconquistare l'interconnettività della nostra umanità – *ubuntu* – che ha fatto del collettivo la base dell'organizzazione comunitaria.

La retorica dell'Africa Emergente [*Africa Rising*] potrebbe benissimo rappresentare l'ennesimo modo per depotenziare le riflessioni critiche sulla natura delle relazioni economiche sia tra le nostre nazioni (Bond 2013) sia tra esse e le nazioni del Nord globale o la Cina. Se la "sollevazione" [*rising*] si basa sulle cifre convenzionali del PIL, que-

ste non riflettono le realtà oggettive vissute dai cittadini poiché sono guidate principalmente dall'esportazione di materie prime all'interno del settore estrattivo. Eppure, l'Africa deve riemergere! E per poterci sollevare dobbiamo mantenere i piedi saldamenti ancorati alla Terra, quella Terra che ci fa aprire gli occhi sui nostri contesti e sulle nostre realtà, sulle forze che hanno dominato la nostra cultura, le nostre convinzioni e i nostri modelli di pensiero. È così che possiamo mettere in discussione il concetto di "sviluppo". Ed è così che riusciremo a vedere le catene strette intorno alle nostre caviglie, e infine a romperle. Dopodiché potremo annunciare per un risveglio africano.

APPROFONDIMENTI

- P. BOND, *Africa "Rising", South Africa Lifting? Or the Reverse?*, «Maverick», [on line] <https://www.dailymaverick.co.za/opinionista/2013-02-06-africa-rising-south-africa-lifting-or-the-reverse/>. Ultimo accesso 16-11-2020.
- F. FANON, *I dannati della terra*, Piccola Biblioteca Einaudi, Bologna 2007 [1961].
- L. FIORAMONTI, *Gross Domestic Problem: The Politics behind the World's Most Powerful Number*, Zed Books, London and New York 2013.
- J. HICKEL, *Enough of Aid: Let's Talk Reparations*, «The Guardian», [on line] <https://www.theguardian.com/global-development-professionals-network/2015/nov/27/enough-of-aid-lets-talk-reparations>. Ultimo accesso 16-11-2020.
- C. IBEKWE, *The West and the Rest of Us: White Predators, Black Slaves and the African Elite*, Random House, New York 1975.
- W. RODNEY, *How Europe Underdeveloped Africa*, Tanzanina Publishing House, Dar Es Salaam 1973.

NNIMMO BASSEY è direttore del think-tank ecologico *Health of Mother Earth Foundation* (HOMEF) con sede in Nigeria. Dal 2008 al 2012 ha presieduto Friends of the Earth International. Tra i suoi libri: *To Cook a Continent: Destructive Extraction and the Climate Crisis in Africa* (Pambazuka Press, 2012) e *Oil Politics: Echoes of Ecological War* (Daraja Press, 2016).

Vandana Shiva

SVILUPPO PER L'1%

Parole chiave: crisi globale, logica capitalistica patriarcale, violenza economica, povertà, *oikos*

In quanto membri della *famiglia terrestre* dobbiamo rivendicare la nostra autentica umanità, lasciandoci alle spalle il discorso sullo “sviluppo” e sul Prodotto Interno Lordo (PIL), così come sono stati forgiati dal pensiero capitalistico patriarcale.

Come scrivono Ronnie Lessem e Alexander Schieffer (2010, p.124):

Se nelle loro costruzioni teoriche i padri della teoria capitalistica avessero scelto – come unità economica basilare – una madre invece che un uomo borghese, non sarebbero stati in grado di formulare, così come hanno poi fatto, l'assioma della natura egoista dell'essere umano.

Le economie patriarcali capitalistiche sono state plasmate dalla guerra e dalla violenza: guerre contro la natura e le differenti culture e violenza contro le donne. Sebbene l'obbiettivo rimanga quello di controllare la vera ricchezza che la natura e le persone producono, si assiste a una crescente sostituzione dei processi materiali con finzioni economiche, quali per esempio “la logica” dei mercati concorrenziali.

La caratteristica chiave dei paradigmi che emergono dalla convergenza di valori patriarcali e capitalismo è la *separazione*. Prima, la natura è separata dagli esseri umani; in seguito, gli esseri umani sono separati in base a genere, religione, casta, classe. Questa separazione di ciò che è correlato e interconnesso è la radice (nella mente e poi nelle azioni quotidiane) della violenza.

Non è un caso che, con l'emergere della globalizzazione guidata dalle multinazionali, le iniquità sociali del passato abbiano assunto

una forma nuova e brutale e spesso viene rimarcato che, stanti gli attuali trend, l'1 per cento della popolazione globale presto controllerà tanta ricchezza quanto quella in mano al restante 99 per cento.

Oggi, le multinazionali non solo pretendono che lo status di *persona giuridica* sovrasti i diritti delle persone reali, ma spingono anche all'estremo l'allontanamento dei costrutti immaginari dalle reali fonti di creazione della ricchezza. La finanza si è sostituita al capitale, con strumenti e tecnologie che permettono a chi detiene la ricchezza di accumularne di ulteriore per mezzo della rendita, senza produrre nulla. Il denaro generato dall'economia finanziaria è basato sulla speculazione, e la deregolamentazione finanziaria permette ai ricchi di speculare sui salari guadagnati con fatica da altre persone. L'idea della "crescita" si è così imposta come la misura del successo, tanto tra gli individui che tra i governi; parliamo di un paradigma creato dal Grande Capitale patriarcale, affinché il Grande Capitale cresca ancora di più.

Il paradigma della crescita economica non riesce a prendere atto della distruzione della vita, nella natura come nella società. *Ecologia* ed *economia* derivano entrambe dalla parola greca *oikos*, che significa "casa", ed entrambe le parole implicano una forma di gestione familiare. Quando l'economia lavora contro l'ecologia si determina una cattiva gestione della Terra, la nostra casa: la crisi climatica, la crisi dell'acqua, la crisi della biodiversità, la crisi del cibo sono tutti sintomi diversi del malgoverno della Terra e delle sue risorse. Le persone amministrano male la Terra e distruggono i suoi processi ecologici, non riconoscendo la natura come "vero capitale" e "fonte" di tutto ciò che ne deriva. Senza la natura e i processi ecologici che sostengono la vita sulla Terra, le più grandi economie collasserebbero e le civiltà scomparirebbero.

Nell'attuale modello di sviluppo neoliberale, i poveri sono poveri perché l'1 per cento ha razzato la loro ricchezza e i loro mezzi di sostentamento. Lo si può constatare ad esempio negli sgomberi delle comunità Rojava nel Medio Oriente e delle popolazioni Rohingya del Myanmar. I contadini si stanno impoverendo perché l'1 per cento promuove un'agricoltura industriale basata sull'acquisto di semi costosi e di prodotti chimici. Ciò intrappola i contadini nei debiti e distrugge il suolo, l'acqua, la biodiversità e la loro libertà. Nel mio libro *Il bene comune della terra* (2005) si descrive il modo in cui l'azienda Monsanto è riuscita a monopolizzare la fornitura di semi di cotone, attraverso un asfissante marketing pubblicitario della varietà di co-

tone contenente il gene Bt. Costretti a indebitarsi per acquistare sia queste costose sementi OGM (Organismi Geneticamente Modificati) sia altre tecnologie della cosiddetta Rivoluzione Verde, nelle scorse due decadi circa 300.000 contadini indiani si sono tolti la vita, la maggioranza dei suicidi si sono concentrati proprio nelle piantagioni della cosiddetta *cotton belt*. Ho perciò avviato un centro di ricerca rurale chiamato Navdanya per resistere a questi violenti monopoli. In tale contesto, salviamo le varietà tradizionali di cotone biologico, possedute dai contadini, per redistribuirle attraverso il movimento per la libertà dei semi [*Seed Freedom*].

Se chi lavora la terra precipita ancor più in povertà, è perché il Cartello dei Veleni – adesso ridotto a tre giocatori: Monsanto Bayer, Dow Dupont e Syngenta Chem China – rende la coltivazione dipendente dall'acquisto di costosi semi e prodotti chimici. Le aziende, verticalmente integrate, ancorando i semi all'uso di prodotti chimici, al commercio internazionale e alla produzione di cibo spazzatura, stanno rubando il 99 per cento del valore generato dai contadini i quali stanno diventando ancora più poveri perché il "libero commercio" promuove il *dumping*, la distruzione dei mezzi di sostentamento e l'abbassamento dei prezzi dei prodotti agricoli. Ciò nonostante, le unità agricole di piccola scala rimangono sorprendentemente più produttive delle grosse aziende agro-industriali, pur non utilizzando additivi commerciali dannosi per l'ambiente (quali fertilizzanti, pesticidi e semi geneticamente modificati). La Via Campesina, il sindacato contadino globale, segnala che i metodi tradizionali di approvvigionamento non solo portano maggiore autonomia per chi lavora la terra, ma possono anche mitigare gli effetti del surriscaldamento globale.

Risulta quindi evidente che la "crescita economica" dell'1 per cento sia profondamente contro la vita, e molte conseguenze dei fenomeni di cui sopra vengono percepite anche dalle classi lavoratrici del Nord. L'ONG filippina IBON International afferma che, se tradizionalmente la violenza maschile veniva impiegata per poter continuare a sfruttare le donne sia come lavoratrici che come corpi per la riproduzione, ora essa lavora al servizio della creazione del profitto capitalista. Ovunque le persone diventano più povere, perché i governi – posti sotto sequestro dagli appartenenti all'1 per cento – impongono politiche di privatizzazione, orientate al profitto e corroborate dalla Banca Mondiale e dalle direttive dell'FMI, in ambiti quali la salute e l'educazione, i trasporti e l'energia. Il paradigma economico capitalistico-

patriarcale trasforma così in “colonie” chi lavora, chi coltiva, chi cura, e la natura in generale. Il modello di sviluppo capitalistico, che si espande attraverso la globalizzazione, rivela pertanto la convergenza di due forme di violenza: il potere delle antiche culture patriarcali, e il moderno dominio del denaro neoliberale.

APPROFONDIMENTI

R. LESSEM, A. SCHIEFFER, *Integral Economies*, Ashgate/Gower, Farnham, UK 2010.

RESURGENCE MAGAZINE, *How Wealth Creates Poverty*, [on line] <http://www.resurgence.org/magazine/article250-how-wealth-creates-poverty.html>. Ultimo accesso 16-11-2020.

NAVADANYA, www.navdanya.org. Ultimo accesso 16-11-2020.

V. SHIVA, *Il bene comune della terra*, Feltrinelli, Milano 2005 (*Earth Democracy*, South End, Boston 2005).

—, *Ritorno alla terra: la fine dell'ecoimperialismo*, Fazi, Roma 2009 (*Soil not Oil*, Zed Books, Londra 2009).

VIA CAMPESINA, *Small Scale Farmers Are Cooling Down the Earth*, Via Campesina, Jakarta 2009.

VANDANA SHIVA è Direttrice della Fondazione di Ricerca per la Scienza, Tecnologia e l'Ecologia (Nuova Delhi). Fisica quantistica, è in seguito diventata un'influente attivista ed ambientalista; è autrice di vari saggi, tra i quali *Staying Alive: Women Ecology and Development* (1989)*, *Monocultures of the Mind* (1993), and *Stolen Harvest* (2001)*. Ha ricevuto il Premio Nobel Alternativo e il Premio per la Pace di Sydney.

José María Tortosa

MALSVILUPPO

Parole chiave: bisogni primari, malsviluppo, sottosviluppo, ben-essere, libertà, identità

La parola “malsviluppo” rappresenta, in parte, una reazione alle debolezze e agli effetti collaterali del “programma dello sviluppo”. Il termine “sottosviluppo” è diventato di uso comune a partire dal discorso di insediamento del presidente americano Truman del 1949, dominato dalla forte avversione nei confronti del comunismo tipica di quei tempi. Nell'utilizzo della parola sviluppo è sottesa una metafora derivata dalla biologia, per la quale gli esseri viventi si sviluppano crescendo in base al proprio codice genetico. Si dovrebbe trattare di un processo naturale, graduale, privo di irregolarità e benefico. Nel caso in cui tale sviluppo non dovesse verificarsi correttamente, può intervenire un medico e re-indirizzarlo, così come dichiarato nel IV punto del suddetto discorso, «grazie alla disponibilità congiunta delle imprese e dei governi dei paesi sviluppati a trasferire tecnologie e a produrre crescita nei paesi sottosviluppati». Vi è però un'eccezione: «non vi è posto, nei nostri piani, per il vecchio sfruttamento imperialistico teso a trarre profitti dall'estero». Come dichiarato da Truman, «ciò che prevediamo è un programma di sviluppo basato sui principi della correttezza e della democrazia».

Come nel caso di altre metafore, vi è il rischio che lo sviluppo celi un'ideologia. Ciò è ancor più vero se esso si concentra sull'obiettivo della crescita, espressa in termini di PIL, senza far alcun riferimento ai limiti della stessa. Un'economia basata sul PIL implica la possibilità di una crescita illimitata, senza considerare un secondo aspetto della metafora biologica, cioè l'invecchiamento, e trascurando in maniera sistematica la relazione tra i processi di crescita e l'ambiente circostante.

La metafora del malsviluppo è differente. Gli esseri viventi sono affetti da malsviluppo quando i propri organi non seguono il proprio codice genetico, diventando instabili e deformi. Pare che tale metafora

sia stata introdotta nelle scienze sociali da un articolo di Sugata Duggupta del 1967. Il lavoro cui si fa generalmente riferimento è quello scritto da Samir Amin nel 1990, citato anche nel libro curato da Jan Danecki nel 1993, nel quale sono raccolti contributi provenienti da vari continenti e in cui si rispecchiano i dibattiti suscitati dal progetto ONU Obiettivi, Processi e Indicatori dello Sviluppo [*GPID Project*], del periodo 1978-82.

Si tratta pur sempre di una metafora ma, a differenza dello sviluppo, il malsviluppo cerca di riferirsi a dei fenomeni che possono essere concretamente constatati – in primo luogo, il fallimento su scala globale del programma dello sviluppo e, secondariamente, il mal-vivere che è possibile scorgere guardando all'organizzazione e al funzionamento del sistema-mondo e delle sue componenti. Se lo sviluppo poggia su un elemento normativo (desiderabile), il malsviluppo ha una propria componente empirica (osservabile) o, al più, fa riferimento a degli aspetti problematici (indesiderabili).

Estendendo la metafora, si consideri una clinica medica in cui si effettua una diagnosi, si stabilisce una prognosi e si fissa una terapia a partire da ciò che viene considerato come uno stato di salute ideale, del quale non sempre viene fornita una precisa definizione, ma la cui assenza tende a essere identificata e classificata come malattia. In tal senso, il malsviluppo può essere inteso come parte di una infermità le cui componenti possono essere elencate nella seguente tabella. In essa sono riportati, in un lato, i bisogni di base [*basic needs*] (benessere, libertà, identità, sicurezza) secondo quanto proposto da Galtung; nell'altro lato sono riportati i tre o quattro livelli (l'ambito locale, separato da quello statale, l'ecosistema e il mondo) su cui può essere realizzata una diagnosi.

La tabella può essere letta orizzontalmente, fissando i casi in cui si registra un mancato soddisfacimento delle necessità umane basilari. Tuttavia, una lettura verticale potrebbe rilevarsi maggiormente proficua. Tale lettura può essere condotta a partire dalla terza colonna, in cui si fa riferimento alle relazioni esistenti tra i diversi attori del sistema-mondo, caratterizzate da asimmetria in quanto alle capacità, al potere decisionale e all'influenza di ciascuno di essi. Non abbiamo dunque a che fare con attori sviluppati o sottosviluppati a seconda dei livelli di crescita registrati e della tecnologia di cui dispongono, bensì con centri e periferie caratterizzati da rapporti di potere.

La seconda colonna si riferisce ai temi che sono oggetto, almeno su un piano retorico, di alcuni approcci allo sviluppo, per esempio l'eco-sviluppo. Sono stati qui riportati per attirare l'attenzione su una duplice realtà: da un lato, sul fatto che le cause della degradazione dell'ecosistema tendono ad essere maggiori nei paesi in cui il potere è centralizzato, ma anche, più di recente, in quelli emergenti; dall'altro, ci troviamo di fronte ad alcuni problemi che in certi casi possono avere effetti più drammatici nei paesi periferici rispetto agli altri, manifestandosi sotto forma di catastrofi provocate dall'uomo. In ogni caso, gli effetti di questi problemi sulle possibilità di sopravvivenza della specie e sul mantenimento dell'attuale sistema possono essere generalizzati.

	<i>Statale/locale</i>	<i>Ecosistema</i>	<i>Sistema mondo</i>
<i>Benessere</i>	Povertà Disuguaglianze Stagnazione	Riscaldamento globale Esaurimento delle risorse Inquinamento	Polarizzazione Periferizzazione Sfruttamento
<i>Libertà</i>	Democrazia limitata Repressione Emarginazione	Dipendenza dalla Natura, senza cooperazione	Dipendenza Repressione Emarginazione
<i>Identità</i>	Colonizzazione interna Nazionalismo Fondamentalismo	Alienazione dalla Natura, perdita di radici	Colonizzazione Omogeneizzazione Reazioni identitarie
<i>Sicurezza</i>	Violenza Guerra civile Terrorismo	Catastrofi create dall'umanità	Guerra tra paesi Terrorismo transnazionale Nuclearizzazione

Infine, la prima colonna indica il punto in cui l'attuale malsviluppo è più riconosciuto o constatato. La sua incidenza è alta nei paesi periferici, è maggiore in quelli emergenti ed è ancor più elevata in quelli attualmente egemoni. Del resto, la povertà, la repressione, il fondamentalismo, o la violenza criminale non sono un patrimonio esclusivo della periferia ma si trovano, talvolta in misura ancora maggiore, nei paesi dove il potere è centralizzato.

La parola "malsviluppo" non contiene una classificazione, più o meno arbitraria, tra paesi sviluppati e paesi sottosviluppati, come nel caso del discorso di Truman e della proposta, ivi contenuta, di fare accorrere i primi in aiuto dei secondi. La prospettiva che offre è dif-

ferente: tutti i paesi sono, in un modo o nell'altro, malsviluppati; la ragione di ciò, in ultima analisi, deriva dal fatto che essi si trovino immersi all'interno di un sistema-mondo che riproduce il capitalismo, essendo, quest'ultimo, la vera fonte del problema.

APPROFONDIMENTI

- S. AMIN, *Maldevelopment: Anatomy of a Global Failure*, United Nations University Press Tokyo/ Zed Books, London 1990.
- J. DANECKI (cur.), *Insights into Maldevelopment: Reconsidering the Idea of Progress*, University of Warsaw, Institute of Social Policy, Varsavia 1993.
- S. DASGUPTA, *Peacelessness and Maldevelopment: A New Theme for Peace Research in Developing Nations*, in *Proceedings of the International Peace Research Association*, Second Conference, 1998.
- J. GALTUNG, *The Basic Needs Approach*, in *Human Needs: A Contribution to the Current Debate*, K. Lederer (cur.), Oelgeschlager, Gunn & Hain Cambridge, Mass 1980.
- J.M. TORTOSA, *Maldesarrollo y Mal Vivir. Pobreza y violencia a escala mundial*, Abya Yala, Quito 2011.
- K. UNCETA, *Desarrollo, subdesarrollo, maldesarrollo y postdesarrollo: una mirada transdisciplinar sobre el debate y sus implicaciones*, «Carta Latinoamericana – Contribuciones en Desarrollo y Sociedad en América Latina», 7, 2009, disponibile all'indirizzo <http://pdf2.hegoa.efaber.net/entry/content/455/CartaLatinoAmericana07Unceta09-1.pdf>. Ultimo accesso 16-11-2020.

JOSÉ MARÍA TORTOSA ha ottenuto un dottorato in Scienze Sociali (Roma, 1973) e uno in Sociologia (Madrid, 1982). È stato professore (dal 1991 al 2009) del Dipartimento di Sociologia II dell'Università di Alicante). È stato inoltre direttore (dal 2006 al 2007) e collaboratore onorario (dal 2009 a oggi) dell'Istituto Interuniversitario per lo Sviluppo Sociale e la Pace. Ha avuto ruoli di rilievo all'interno di progetti di sviluppo realizzati con l'Università delle Nazioni Unite (1978-82). È autore di trenta libri.

Philip McMichael

LO SVILUPPO COME PROGETTO

Parole chiave: sviluppo, cambiamenti climatici, sovranità alimentare

Il “progetto dello sviluppo” della metà del ventesimo secolo si materializzò sulla scia della depressione economica, della guerra mondiale e della decolonizzazione intesa come progetto di costruzione nazionale e strategia di mantenimento dell’ordine mondiale nel contesto della Guerra Fredda. Gli Stati Uniti hanno guidato la ricostruzione postbellica con l’intento di stabilizzare il capitalismo mondiale ed estendere il proprio impero economico al mondo post-coloniale. Descrivendo le culture del cosiddetto Terzo Mondo come non sviluppate si è potuto cancellare il ruolo giocato dallo sfruttamento coloniale nell’ascesa dell’Occidente. Inoltre, il modello occidentale di sviluppo industriale, opportunamente idealizzato, è stato imposto come standard universale, come dimostrano le unità di misura scelte per calcolare il Prodotto Nazionale Lordo. In qualità di surrogati del Primo Mondo, le istituzioni di Bretton Woods (la Banca Mondiale ed il Fondo Monetario Internazionale) hanno svolto il ruolo chiave di agenzie finanziarie a supporto dei programmi di aiuto statunitensi che miravano a trasformare gli Stati del Terzo Mondo in clienti commerciali ed ottenere l’accesso a risorse considerate strategiche nell’ambito della crociata anticomunista. In questo scenario, sebbene presentato come sinonimo di crescita economica nazionale, lo sviluppo si è tradotto piuttosto nel progressivo dominio del mercato su scala mondiale.

Rappresentato come avanzamento della civiltà rispetto al passato e come partecipazione a un futuro di consumi illimitati, lo sviluppo è entrato nel discorso moderno in forma di seducente inevitabilità. Tuttavia, lo sviluppo è stato immaginato e misurato tenendo conto solo degli aspetti positivi del bilancio materiale. Così, ha finito per rivelarsi un paradosso, tradendo la sua promessa iniziale. La prospettiva di una prosperità materiale senza fine, resa disponibile per chiunque attraverso un mercato mondiale in continua espansione, è infatti negata dalla di-

suguaglianza globale che vede una minoranza benestante da un lato e, dall'altro, popolazioni sovra-sfruttate ed ecosistemi saccheggianti. Invece del consumo di massa, si hanno arricchimento selettivo basato sulla precarietà lavorativa e aumento dell'indebitamento e del lavoro saltuario e informale: queste le forme in cui si dispiega il paradosso dello sviluppo.

La crescita dell'entropia del sistema è resa inoltre evidente dal deterioramento delle condizioni ecologiche e dalla fragilità delle istituzioni sociali, in un contesto caratterizzato da élite politiche ed economiche che si dedicano all'autoconservazione ignorando i bisogni collettivi, e dall'incipiente emergenza climatica. Un mondo sommerso dalle merci è privo di sensori ambientali. Come dichiarato dal cosiddetto *Rapporto Stern* (2006) sull'economia del riscaldamento globale, commissionato dal Governo inglese a Sir Nicholas Stern, ex capo economista della Banca Mondiale: il più grande fallimento mondiale del mercato è rappresentato oggi proprio dal cambiamento climatico.

Lo sviluppo neoliberista attuale amplifica la propensione del capitalismo al guadagno immediato e accelera i ritmi di circolazione del capitale e delle materie prime, contrapponendo la temporalità economica a breve termine alle «temporalità geochimiche e biologiche a lungo termine controllate dai ritmi della natura» (Martinez-Alier 2002, pp. 215). Per esempio, quando gli allevamenti intensivi di *gamberetti* causano la distruzione delle foreste *di mangrovie* costiere, la logica di produrre «tutti i gamberetti che è possibile mangiare» non compromette solo gli allevamenti ittici e i mezzi di sussistenza locali, ma corrode anche le riserve di biodiversità e le capacità di assorbimento di carbonio, e danneggia le azioni di protezione costiera di fronte all'innalzamento del livello dei mari. Inoltre, nonostante la logica temporale del progresso economico presupponga un avanzamento lineare rispetto al passato, il passato è onnipresente quando si parla di cambiamento climatico:

Per ogni anno in cui il riscaldamento globale avanza e le temperature aumentano, le condizioni della vita sulla Terra saranno ancora più intensamente condizionate dalle emissioni del passato, cosicché si intensifica l'effetto degli anni passati sull'oggi. In altri termini, il *potere imprevedibile del passato aumenta inesorabilmente*, fino al momento in cui sarà veramente "troppo tardi". Tale terribile destino, su cui siamo stati così spesso messi in guardia dai discorsi sul cambiamento climatico, segnerà allora *l'ultima ricaduta della storia sul presente* (Malm 2016, p. 9; enfasi nell'originale).

Purtroppo, i meno responsabili del cambiamento climatico sono anche i più vulnerabili e corrispondono a coloro che sono stati lasciati ai margini dello sviluppo: si tratta delle culture rurali ancora esistenti, dei rifugiati climatici o di coloro che vivono delle baraccopoli (e che rappresentano un terzo della popolazione urbana globale). Da una prospettiva biofisica, il programma delle Nazioni Unite sulla Valutazione Ecosistemica del Millennio [*Millennium Ecosystem Assessment*] ha constatato come il recente sviluppo economico abbia causato la perdita sostanziale e parzialmente irreversibile di gran parte della varietà delle forme di vita sulla Terra. Inoltre tali perdite, se non opportunamente affrontate, diminuiranno sostanzialmente i benefici che le generazioni future potranno ottenere dagli ecosistemi.

Per affrontare questa situazione il Gruppo di Alto Livello per l'iniziativa dell'ONU sugli Obiettivi di Sviluppo Sostenibile [*High Level Panel for the UN's Sustainable Development Goals*] ha osservato che «ambiente e sviluppo non sono mai stati incrociati correttamente», e ha avanzato l'idea, alquanto discutibile, che «poiché siamo soliti “fare tesoro di ciò che misuriamo” [*treasure what we measure*], una modalità appropriata di valutare correttamente l'abbondanza naturalmente presente sulla Terra sia quella di incorporarla nei sistemi contabili» (UNDESA 2013). Questa prospettiva estende una particolare forma di controllo sulla natura in nome dell'interesse privato, precludendo significati e usi alternativi della Terra, e privilegiando i diritti degli investitori sui diritti di coloro che usano il territorio – vivendoci. Aggrava inoltre il processo di esternalizzazione della natura isolando processi biofisici interattivi e classificandoli come “servizi ecosistemici” da mercificare in nome della *governance* ambientale e dello “sviluppo sostenibile”, nell'illusione che rimanga abbastanza mondo naturale da sostenere. Tuttavia, “sostenere” lo sviluppo in un ambiente compromesso è una ben misera alternativa al ripristino di ecosistemi degradati e alla promozione di pratiche di sostegno della biodiversità.

L'idea di post-sviluppo si propone di affrontare queste molteplici contraddizioni facendo propri i principi di riparazione e rigenerazione naturale a partire dalla responsabilità locale. Una varietà di culture rurali, basate su sistemi agricoli a basso impatto e che producono più della metà del cibo mondiale, dispone di tale potenziale (Hilmi 2012). Sono queste le vere agricolture, genuine, convenzionali e pluriscolari. La narrazione dello sviluppo, grazie alla concentrazione di capitale e alla centralizzazione del controllo, si è appropriata del ter-

mine “convenzionale” attribuendolo all’agricoltura industriale e definendo obsolete le pratiche a basso impatto. Anche questo fa parte del paradosso dello sviluppo. Come sostenuto da La Via Campesina, una coalizione internazionale che raggruppa 200 milioni di contadini: se supportati, i sistemi agricoli locali possono “nutrire il mondo e raffreddare il pianeta”, adattando le pratiche agricole ai cicli naturali, implementando l’uso di metodi agro-ecologici riparatori nel Sud e nel Nord globali e ancorando questi processi a un ampio movimento in difesa della sovranità alimentare e a favore della democratizzazione dei sistemi alimentari. La versione urbana di questo movimento include i cosiddetti mercati integrati del cibo [*nested food markets*] e le economie di solidarietà, parenti strette delle oltre 300 città in transizione [*Transition Towns*] che si sono diffuse nell’ultimo decennio nel Regno Unito, in Nord America, Sud Africa, Europa e Australia e che affrontano la diminuzione del consumo energetico attraverso la permacultura, la creazione di beni comuni urbani [*urban commoning*] e la costruzione di alleanze intra-comunitarie.

Queste iniziative promuovono processi di rigenerazione naturale con l’intento di restaurare piuttosto che distruggere la biodiversità, sequestrare piuttosto che emettere carbonio, convertire piuttosto che consumare energia. Sono questi i principi del post-sviluppo, già in atto, e che si muovono in direzione opposta rispetto alla logica di mercato o alla mercificazione della natura. Per la sopravvivenza dell’umanità, e di tutta la vita sulla Terra, la protezione di questi principi materialmente e socialmente fondamentali costituisce la base indispensabile del sostentamento degli ambienti rurali e urbani. In questo senso, il post-sviluppo significa porre fine al feticismo del mercato.

APPROFONDIMENTI

- A. HILMI, *Agricultural Transition: A Different Logic. The More and Better Network*, [on line] http://ag-transition.org/pdf/Agricultural_Transition_en.pdf. Ultimo accesso 16-11-2020.
- A. MALM, *Fossil Capital: The Rise of Steam Power and the Roots of Global Warming*, Verso Books, London e New York 2016.
- J. MARTINEZ-ALIER, *Ecologia dei poveri. La lotta per la giustizia ambientale*, Editoriale Jaca Book, Milano 2009.
- N. STERN, *Stern Review: The Economics of Climate Change*, Cambridge University Press, Cambridge 2006.

UNITED NATIONS (UNDESA), *A New Global Partnership: Eradicate Poverty and Transform Economies through Sustainable Development*, [on line] <https://sustainabledevelopment.un.org/index.php?page=view&type=400&nr=893&menu=1561>. Ultimo accesso 16-11-2020.

UNITED NATIONS, *Ecosystems and Human Well-being: Synthesis*, Island Press, Washington, DC 2005.

PHILIP McMICHAEL è professore di Sociologia dello sviluppo alla Cornell University di New York. Ha lavorato per la FAO, l'UNRISD, La Via Campesina e per il Comitato di Pianificazione Internazionale per la Sovranità Alimentare [*International Planning Committee for Food Sovereignty*]. È autore di *Settlers and the Agrarian Question: Foundations of Capitalism in Colonial Australia*; *Development and Social Change: A Global Perspective*; e *Regimi alimentari e questioni agrarie*, Rosenberg & Sellier, Torino. Attualmente si occupa di accaparramenti di terra e diritti fondiari, regimi alimentari e sovranità alimentare.



Kirk Huffman

LA *KASTOM EKONOMI* DELL'OCEANIA

Parole chiave: Oceano Pacifico, Australia, Melanesia Regenvanu,
Kastom Ekonomi

Nelle conversazioni con i capi villaggio del Pacifico, potreste facilmente sentire frasi come questa:

Gli stranieri ci dicevano che avevamo bisogno di “Cambiamento”; poi che avevamo bisogno di “Progresso”. E ora ci dicono che abbiamo bisogno di “Sviluppo”. Di solito significa che stanno cercando qualcosa che noi abbiamo – che si tratti delle nostre foreste, delle nostre terre, o di ciò che è racchiuso sotto la nostra terra, o le nostre anime, il linguaggio, la cultura, o la nostra soddisfazione rispetto al modo in cui viviamo...

Questi rappresentanti stranieri potrebbero venire dalla Banca Mondiale, dalla Banca Asiatica per Sviluppo (ADB), o potrebbero appartenere a governi di altri paesi, compagnie del legname o miniere, o a delle ONG. Alcune nuove chiese Pentecostali promuovono la stessa visione sviluppatista fra le persone che convertono. Fa tutto parte del nuovo mondo della “crescita infinita”, in cui il denaro è l’unico vero Dio. Già numerosissimi progetti nell’area del Pacifico non hanno avuto i risultati sperati, o hanno fallito così miseramente che la parola “sviluppo” è ormai spesso usata ironicamente per riferirsi a qualcosa che andrà storto.

La maggior parte di questo sviluppo distruttivo è concentrato nelle maggiori isole della Melanesia, nella parte occidentale del Pacifico. In Polinesia, che occupa la parte centrale e orientale dell’oceano, come a nord in Micronesia, le isole sono piccole e non possiedono risorse naturali. Eccezioni importanti sono quelle di Nauri e Banaba, quasi distrutte dall’estrazione di fosfato. In Melanesia, arcipelago che comprende le isole della Nuova Guinea, le Isole Salomone, Vanuatu, Nuova Caledonia e la nazione di confine delle Fiji, orrende forme di sviluppo procedono rapidamente. La Papua Occidentale è stata deforestata per lasciare spazio alle piantagioni di palma da olio e per le miniere a cielo aperto di rame e oro più grandi del mondo. Allo stesso tempo, gli abitanti melanesiani sono diventati una minoranza rispetto alle famiglie povere giavanesi, portate sul territorio dal programma *Transmigrasi*, finanziato dal governo indonesiano. Da questo modello di sviluppo, originariamente promosso dalla Banca Mondiale, è derivata la violenta repressione dei popoli indigeni della Papua Occidentale da parte delle forze militari e paramilitari indonesiane. Nella vicina Papua Nuova Guinea (PNG) il grande progetto *Liquid Natural Gas* della Exxon Mobil sta minacciando le popolazioni tribali, e si sta verificando una serie di scandali legati alla concessione di licenze speciali per la produzione agricola. L’ultimo capitolo di questa saga vede lo scontro tra i proprietari terrieri della Nuova Britannia e il gigante Malaysiano del legname Rimbunan Hijau. Il governo della PNG si è posizionato al fianco della compagnia, che è anche proprietaria del giornale locale e dell’azienda dei trasporti, come anche di un nuovo ed enorme complesso alberghiero nella capitale, Port Moresby.

Un altro terribile caso di “sviluppo” è quello dell’isola di Bougainville, vittima delle operazioni militari della PNG per quasi un decennio a partire dal 1989, data in cui gli abitanti dell’isola decisero di

chiudere la miniera di rame di Panguna, appartenente alla compagnia Rio Tinto. L'organizzazione *Jubilee Australia* stima che in questo periodo di guerra siano morti fra i 10.000 e i 15.000 abitanti dell'isola. L'Australia, da dietro le quinte, fa ancora azione di *lobbying* per ottenere la riapertura delle miniere, e paga lautamente consulenze accademiche per persuadere l'ormai autonomo governo di Bougainville. Diversi articoli della stampa locale mostrano che i movimenti di donne si oppongono fermamente a questi processi. La tragica situazione di Bougainville ha ispirato il film *Avatar*, del 2009, e anche il film del 2013 *Mr. Pip* è ispirato a questi eventi.

Operazioni minerarie e di disboscamento stanno creando diversi problemi nelle Isole Salomone. A Sud-Est si trova la nazione di Vanuatu, che possiede poche risorse minerali ed è riuscita a chiudere due grandi aziende asiatiche del legname che operavano sull'isola di Mala Kula, rispettivamente negli anni 80 e 90, dopo che le loro operazioni avevano iniziato a minacciare la popolazione locale. Ciononostante, all'inizio degli anni 2000, Vanuatu divenne preda di espropriatori di terre stranieri, i quali abusarono dei nuovi atti legislativi (in particolare lo *Strata Title Act*) per affittare, suddividere e vendere terre indigene. Questa minaccia galvanizzò la popolazione ni-Vanuatu, e nel 2006 venne organizzato un summit nazionale dedicato proprio alla questione della terra. Ralph Regenvanu, il precedente direttore del Centro Culturale di Vanuatu, fondò il *Partito per la Terra e la Giustizia* (GJP). Nel 2014, in qualità di Ministro delle Terre, introdusse una più ferma legislazione per difendere i possedimenti indigeni dalle operazioni di vendita e da altri interessi commerciali. Di conseguenza, il partito di opposizione, finanziato da investitori e agenti fondiari, continua a presentare mozioni di sfiducia contro il governo.

Conosciuta nella storia recente come “le Nuove Ebridi”, Vanuatu ha vissuto l'esperienza unica di avere due dominatori coloniali allo stesso tempo – Francia e Inghilterra. Di conseguenza, dopo l'indipendenza ottenuta nel 1980, molti ni-Vanuatu hanno mostrato un certo sospetto nei confronti di ogni influenza straniera. Il loro tradizionale stile di vita, conosciuto come *Kastom* in inglese *Pidgin*, è considerato dagli economisti come un “ostacolo allo sviluppo”. D'altro lato, i più saggi melanesiani tendono piuttosto a vedere il *Kastom* come una protezione dal cattivo sviluppo e dalla malattia che esso porta – la *Sik blong Mane*, o dipendenza da denaro. Nel 2005, il Centro Culturale

di Vanuatu iniziò a promuovere lo stile di vita e l'economia tradizionale della Melanesia e, nel 2007, il governo ha dichiarato l'instaurazione della *Yablong Kastom Ekonomi*.

Regenvanu ha descritto l'economia tradizionale come la fonte della resilienza melanesiana. La sua relazione *Le Isole del Pacifico e il Mondo: La Crisi Economica Mondiale*, alla conferenza del 2009 presso il *Lowy Institute* di Brisbane fu senz'altro la più importante dell'evento. Ciononostante, gli economisti della Banca Mondiale e i politici della regione scelsero di ignorare il suo giudizio. I ni-Vanuatu desiderano promuovere la *Kastom Ekonomi*, proteggere i diritti di accesso alla terra, l'agricoltura e l'autosufficienza, seguendo una traiettoria ben più efficace rispetto ad artificiali modelli di crescita, quali sono le proposte di nuove costruzioni, l'eccessivo affidamento al turismo, o la trasformazione dell'isola in un paradiso per pensionati australiani.

L'Australia fa parte dell'Oceania, ma spesso non riesce a capirlo. Ha anche diversi problemi con i suoi popoli Aborigeni, i quali non hanno ancora un adeguato riconoscimento costituzionale e la cui *Native Title Law* è costantemente minacciata dai progetti di sviluppo. Gli Aborigeni australiani hanno anche il più alto tasso di incarcerazione indigena al mondo. Dal 1863 fino alla fine del secolo, le piantagioni di zucchero del Queensland si ressero sulle spalle della forza lavoro importata dalle isole del Pacifico, nota come *Kanakas*. I lavoratori e le lavoratrici del Pacifico forniscono ancora manodopera stagionale alle fattorie australiane, ma gli abitanti delle isole hanno opinioni divergenti rispetto a questo loro "fratello maggiore". Queste opinioni migliorerebbero se il paese sospendesse la messa al bando delle bevande a base di *kava*, e mitigasse la retorica sullo sviluppo economico per dare spazio a visioni politiche più accorte dal punto di vista culturale e climatico. Neanche la Cina e l'Indonesia stanno riuscendo a orientarsi in questo senso, e sono invece pronte a mettere in atto modelli di sviluppo destinati a condannare gli stili di vita tradizionali del Pacifico.

APPROFONDIMENTI

- O. GINZBURG, *There you go!*, Survival International, London 2006. [on line] www.survivalinternational.org/thereyougo. Ultimo accesso 16-11-2020.
- K. HUFFMAN, *Review and Reflections on Tim Anderson and Gary Lee (eds): In Defence of Melanesian Customary Land*, «Pacific Currents», 1(2)-2(1), 2010. [on line] http://intersections.anu.edu.au/pacificcurrents/huffman_review.htm. Ultimo accesso 16-11-2020.

- , *Traditional Money Banks in Vanuatu*, Vanuatu, National Cultural Council/UNESCO, Port Vila 2005.
- JUBILEE AUSTRALIA, *Voices of Bougainville Report*, Sydney 2014.
- R. REGENVANU, *The Traditional Economy as Source of Resilience in Vanuatu*, in T. Anderson, G. Lee (cur.), *In Defence of Melanesian Customary Land*, AID/WATCH, Sydney 2010.
- D. ROBIE, *Don't Spoil My Beautiful Face: Media, Mayhem & Human Rights in the Pacific*, Little Island Press, Auckland 2014.

KIRK HUFFMAN è un antropologo/etnologo residente a Sydney, con 18 anni di esperienza di campo a Vanuatu, oltre che nelle Isole Salomone, nel Maghreb, in parti del Sahara, nel nord della Colombia e nel Mediterraneo occidentale. È Curatore Onorario del Museo Nazionale del Centro Culturale di Vanuatu.



Maristella Svampa

LA CRITICA LATINOAMERICANA DELLO SVILUPPO

Parole chiave: consumismo, sottosviluppo,
matrice coloniale del potere, estrattivismo

Gli approcci critici sulla nozione egemonica di sviluppo sono iniziati a emergere in America Latina dai tempi dei primi dibattiti su *I limiti dello Sviluppo* portati avanti dal Club di Roma. Le critiche spaziano dai dibattiti sullo sviluppo sostenibile alle critiche contemporanee all'espansione della frontiera delle merci [*commodity frontier*]. Mi piacerebbe rimarcare tre correnti principali in America Latina: il movimento in opposizione alla società del consumo (anni '70 e '80); il movimento legato al post-sviluppo (anni '90 e 2000); e il movimento critico legato al post-estrattivismo (dai primi anni 2000 a oggi).

La prima fase è stata illustrata in maniera esaustiva dall'economista brasiliano Celso Furtado che, allontanandosi dalla prospettiva classica della Commissione Economica per l'America Latina e i Caraibi

(ECLAC), ha argomentato che uno degli effetti indiretti legati al discorso dei “limiti” era che lo stile di vita promosso dal capitalismo poteva essere possibile solamente se circoscritto ai paesi industrializzati, o a un’élite di minoranza nei paesi in via di sviluppo. Qualsiasi sforzo per universalizzare lo stile di vita consumista avrebbe portato al collasso del sistema. Sulla stessa falsariga, il gruppo interdisciplinare Argentino *Fundación Bariloche*, coordinato da Amilcar Herrera, sosteneva che dietro questo tipo di sviluppo si nascondesse una logica neo-maltusiana, tipica del discorso egemonico sullo sviluppo. Nel 1975 questo gruppo creò un modello alternativo intitolato *Catastrofe o nuova società? Modello mondiale latinoamericano*, in cui si argomentava che il degrado ambientale e la distruzione delle risorse naturali non fossero dovute all’aumento della popolazione bensì agli alti livelli di consumo propri dei paesi ricchi, che *de facto* creano una divisione sempre più netta tra paesi “sviluppati” e “sotto-sviluppati”. La conseguenza diretta di questa percezione si basava sul fatto che le comunità privilegiate del pianeta avrebbero dovuto limitare il grado di consumo e diminuire il livello di crescita economica, in modo tale da ridurre la pressione sulle risorse naturali e sull’ambiente. Sebbene queste critiche non mettessero in discussione la logica dominante del produttivismo, secondo cui la crescita economica illimitata rappresenta il valore base, esse ebbero la capacità di porre in discussione il sistema epistemico dominante.

Negli anni ’80 altri concetti criticarono il consumismo. Tra loro vi era la nozione di “sviluppo a misura d’umano” [*human-scale development*] e la “teoria di bisogni umani” sviluppate dall’economista cileno Manfred Max Neef. Un’altra acuta critica culturale della società post-industriale, che enfatizzò la razionalità strumentale e il materialismo grossolano, venne con la celeberrima nozione di “convivialità” proposta da Ivan Illich. Pertanto, in questo primo momento, la spinta della critica verso lo sviluppo implicava un ripensamento del sistema culturale e consumista in favore del bene comune e di società egualitarie basate su uno stile di vita più austero e un sistema produttivo orientato alla lunga durata.

La seconda fase, associata alla prospettiva post-sviluppista era incentrata sullo sviluppo come discorso di potere. Importante in questo quadro è stato il contributo di Gustavo Esteva nel *Dizionario dello Sviluppo*, coordinato da Wolfgang Sach (1992). Esteva elaborò una critica radicale e svelò la matrice coloniale dell’idea di sviluppo come

invenzione postbellica elaborata dagli Stati Uniti e dalle altre potenze occidentali. Un altro importante contributo lungo la stessa linea di pensiero fu quello di Arturo Escobar: egli decostruì il concetto moderno di sviluppo mostrandone la funzione di strumento di dominazione e rivelandone i principali meccanismi operativi: la divisione tra sviluppo e sottosviluppo; la professionalizzazione dei problemi dello “sviluppo” e l’emergere di “esperti dello sviluppo”; l’istituzionalizzazione dello sviluppo attraverso una rete di organizzazioni regionali, nazionali, e internazionali. Escobar mise in evidenza i diversi modi in cui il discorso generato intorno allo sviluppo ha reso invisibili esperienze alternative e conoscenze locali. Inoltre fu lui a suggerire, già a metà anni ’90, la necessità di spostare l’attenzione dallo “sviluppo alternativo” alle “alternative *allo* sviluppo”.

Una terza fase, ancora in corso, iniziò nei primi anni 2000 con la critica al neo-estrattivismo e al “Consenso delle Merci” [*Commodity Consensus*]. Questa fase si caratterizza per la critica alla logica produttivista che sta alla base dello sviluppo e all’espansione di mega-progetti estrattivisti (miniere su larga scala, estrazione di petrolio, nuovo capitalismo agrario – con la sua combinazione di organismi geneticamente modificati e pesticidi – dighe su larga scala, mega-progetti immobiliari, ecc.). Queste nuove forme di estrattivismo sono caratterizzate dall’occupazione intensiva dei territori, dall’accaparramento delle terre e dall’appropriazione distruttiva della natura per l’esportazione. Mentre la parola “estrattivismo” si riferisce all’appropriazione e all’esportazione massiva di beni primari dall’America Latina verso le economie principali e quelle emergenti, la nozione di *Commodity Consensus*, simile al *Washington Consensus*, suggerisce che ci sia un accordo sulla natura irreversibile o irresistibile di questo modello estrattivista. Inevitabilmente, questo impedisce la possibilità di considerare delle alternative all’attuale modello di sviluppo. A parte i presunti vantaggi comparativi, come per esempio gli alti prezzi internazionali, queste tendenze hanno rinforzato il ruolo storico della regione come fornitore di materie prime. Hanno anche intensificato le asimmetrie tra il centro economico globale e le sue periferie, che si riflettono nelle tendenze verso la ri-privatizzazione delle economie nazionali e la distribuzione ineguale propria dei conflitti socio-ambientali.

Diversamente dalle due precedenti fasi analitiche, questa nuova fase ha esplicitamente ri-significato la questione ambientale, ponendola in relazione con i territori, la politica e la civiltà. Questa “ambien-

talizzazione delle lotte”, come la chiamerebbe Enrique Leff, si riflette in diversi movimenti eco-socio-territoriali che si battono contro le imprese private transnazionali e lo Stato. Questi movimenti hanno ampliato e radicalizzato le loro posizioni discorsive, incorporando altre problematiche quali la critica dei modelli mono-culturali di sviluppo. Tale politica rivela una crisi legata alla visione strumentale e antropocentrica della natura con la sua ontologia dualistica e gerarchica.

Dato questo panorama politico-epistemico, siamo testimoni del consolidamento di una nuova e radicale razionalità ambientale, nonché di una visione post-sviluppista. Concetti orizzontali come *buen vivir*, *bienes comunes* o beni comuni, etica della cura, sovranità alimentare, autonomia, diritti della natura, e ontologie relazionali sono elementi chiave di questa recente svolta dialettica del pensiero critico latinoamericano. Questa nuova fase riassume tutte le precedenti posizioni, integrando le diverse critiche verso i modelli basati sul consumismo e gli archetipi culturali dominanti, per re-immaginare la prospettiva del post-sviluppo.

APPROFONDIMENTI

- A. ESCOBAR, *Sentipensar con la tierra: Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*, Ediciones Unaula, Medellín 2014.
- G. ESTEVA, *Sviluppo*, in *Dizionario dello sviluppo*, W. Sachs (cur.), Gruppo Abele, Torino 1998 (*The Development Dictionary: A Guide to Knowledge as Power*, Zed Books, London 2010 [1992]).
- GRUPO PERMANENTE DE TRABAJOSOBRE ALTERNATIVAS AL DESARROLLO, <http://www.rosalux.org.ec/grupo/>. Ultimo accesso 16-11-2020.
- E. GUDYNAS, *Extractivismos: Ecología, economía y política de un modo de entender el desarrollo y la Naturaleza*, Cedib/Claes, Cochabamba 2015.
- I. ILLICH, *La convivialità*, Mondadori, Segrate 1974. (*Tools for Conviviality*, Harper & Row, New York 1993 [1973]).
- M. SVAMPA, *Debates Latinoamericanos. Indianismo, Desarrollo, Dependencia y Populismo*, Edhasa, Buenos Aires 2016.

MARISTELLA SVAMPA è una sociologa, scrittrice e ricercatrice argentina. Lavora presso il Consiglio Nazionale della Ricerca Scientifica e Tecnica (CONICET). È docente presso l'Università Nazionale di La Plata in Argentina, e autrice di numerosi libri di sociologia politica e sui movimenti sociali. Ha scritto, inoltre, vari romanzi. È membro del Gruppo Permanente sulle Alternative allo Sviluppo istituito dalla Fondazione Rosa Luxemburg.

Parte seconda

UNIVERSALIZZARE LA TERRA – SOLUZIONI RIFORMISTE

Parole chiave: BRICS, sub-imperialismo, banche di sviluppo, riforma multilaterale

Quando nel 2001 Jim O'Neill della Goldman Sachs Asset Management coniò l'acronimo BRIC, riferendosi a quello che secondo lui sarebbe stato il prossimo gruppo di economie a elevato tasso di crescita, i BRICS – Brasile, Russia, India, Cina e Sudafrica – non erano ancora considerati come un potenziale blocco geopolitico. Con la crisi finanziaria mondiale del 2008-2009 fu rafforzato il G20, includendovi tutti i paesi del gruppo dei BRICS, allo scopo di elaborare una risposta globale all'instabilità finanziaria, basata su una momentanea applicazione di politiche keynesiane di finanziamento del deficit pubblico, su un allentamento delle politiche monetarie e sul coordinamento di prestiti da destinare al salvataggio delle banche. Nel 2009 ebbe luogo il primo summit dei BRIC a Ekaterinburg, in Russia, destando una serie di aspettative circa la possibilità di una sfida imminente nei confronti del dominio dei paesi occidentali all'interno delle istituzioni multilaterali (Bond e Garcia 2015). Su indicazioni di Pechino, nel 2010 venne aggiunto anche il Sud Africa in modo da garantire un maggiore equilibrio a livello continentale.

Da allora, la contraddizione tra il potenziale economico dei BRICS e il loro ruolo politico a puntello dell'ordine multilaterale incentrato sull'Occidente è divenuta evidente. Per esempio, per quattro paesi dei BRICS la crisi mondiale rappresentò un'opportunità per esercitare pressioni al fine di aumentare il proprio potere decisionale all'interno del Fondo Monetario Internazionale (FMI), il quale, con la "riforma delle quote" avvenuta tra il 2010 e il 2015, venne ricapitalizzato con 75 miliardi di dollari provenienti dai BRICS. Il potere di voto della Cina crebbe dal 3,8 al 6,1 per cento del totale, sebbene ciò avvenne a

discapito dei paesi più poveri quali la Nigeria (il cui precedente potere di voto venne diminuito del 41 per cento) e lo stesso Sudafrica (diminuito del 21 per cento).

L'elevato prezzo delle materie prime, unito al livello basso dei salari, alimentarono la crescita accelerata dei BRICS sino al picco dei prezzi del 2011 e ai successivi crolli del 2015. Le società con base nei BRICS, inoltre, si trasformarono in grandi investitori internazionali. La modernizzazione economica dei BRICS si è dipanata lungo un percorso di sviluppo capitalistico incentrato sullo sfruttamento della forza lavoro e della natura. La crescita economica dei BRICS è stata segnata da disuguaglianze estreme, nonostante la domanda di maggiore uguaglianza all'interno del sistema internazionale espressa dai propri leader.

L'accordo dei BRICS per la creazione di una Nuova Banca di Sviluppo (*New Development Bank*, NDB) fu firmato nel summit di Fortaleza del 2014, lo stesso anno in cui la Cina creò la Banca Asiatica d'Investimento per le Infrastrutture. Entrambe le organizzazioni si focalizzano sullo sviluppo delle infrastrutture e sui progetti energetici, facendo, in ultima analisi, gli interessi delle industrie del settore estrattivo e dell'agribusiness (Garcia 2017). Nuovi corridoi logistici all'interno dei BRICS, o in aree a questi limitrofi, connettono i territori e le risorse naturali locali ai mercati esteri, come nel caso della Nuova Via della Seta cinese, la quale ha dato vita a un acceso scontro con l'India riguardo alla rotta di passaggio attraverso la regione del Kashmir controllata dal Pakistan, e del corridoio logistico di Nacala, in Mozambico.

La rapida crescita dell'operatività di queste nuove banche è in parte dovuta all'iniziale assenza di standard socio-ambientali, i quali richiederebbero delle valutazioni di impatto o delle negoziazioni con le comunità locali, sebbene i primi crediti da queste elargiti siano stati destinati alla realizzazione di progetti per lo sviluppo di energie rinnovabili. Il principio della non-interferenza negli affari interni distingue la NDB dalle istituzioni multilaterali tradizionali come la Banca Mondiale. D'altro canto, nel 2016 la NDB ha iniziato una estesa collaborazione proprio con la Banca Mondiale, la quale prevede la partecipazione congiunta nella elaborazione di progetti, il co-finanziamento di varie attività e lo scambio di personale.

Parimenti, l'Accordo di Riserva Contingente (*Contingent Reserve Arrangement*, CRA), dotato di un fondo iniziale di 100 miliardi di dollari, può essere attivato nei casi di difficoltà nella bilancia dei paga-

menti di uno dei BRICS, ma solo in modo complementare alle misure del Fondo Monetario Internazionale. Un paese che ottiene un prestito deve aderire ai programmi di aggiustamento strutturale del FMI, essendo, in caso contrario, abilitato a prendere in prestito solo il 30 per cento della propria quota versata nel fondo del CRA. Nel caso del Sudafrica, che è stato il primo paese a chiedere un prestito per sanare un debito pregresso di 150 miliardi di dollari, tale quota corrisponde ad appena 10 miliardi di dollari. Pertanto, sia la NDB che il CRA funzionano in maniera speculare alle istituzioni di Bretton Woods.

In modo analogo, nell'ambito della Convenzione Quadro delle Nazioni Unite sui Cambiamenti Climatici, quattro dei BRICS – Brasile, Sudafrica, India e Cina – hanno giocato un ruolo chiave, accanto al presidente degli Stati Uniti Barack Obama, nel porre fine ai vincoli del protocollo di Kyoto sul taglio delle emissioni. Questa alleanza è nata in occasione del summit delle Nazioni Unite di Copenaghen del 2009, per poi proseguire nel 2011 a Durban. È quindi culminata nella ratifica di un accordo non vincolato, avvenuta a Parigi nel 2015, caratterizzato da una serie di pesanti pecche tra cui anche il divieto di fare derivare obbligazioni di sorta dal debito climatico. Tale accordo va sostanzialmente a vantaggio dei paesi che hanno storicamente inquinato di più, come anche di tutti i BRICS, le cui economie sono ad alta intensità di carbonio.

Certamente i BRICS avrebbero il potenziale per mettere in dubbio l'egemonia dell'Occidente. L'esempio più calzante può essere quello della lotta contro i diritti di proprietà intellettuale nell'ambito del WTO, che, nel corso degli anni '90, ha visto Brasile e India opporsi ai governi occidentali e alle compagnie farmaceutiche. Nel 2001 gli attivisti per i diritti dei sieropositivi hanno potuto esultare per l'esenzione dalle regole sulla proprietà intellettuale del WTO di un farmaco generico contro l'AIDS, cosa che, nel solo Sudafrica, ha portato a un enorme incremento dell'aspettativa di vita (passata dai 52 anni del 2004 ai 64 attuali). Inoltre, le evidenti tensioni politiche tra l'Occidente e almeno due paesi del gruppo dei BRICS – Russia e Cina – continueranno a dar luogo a incidenti politici, come nei casi dell'asilo concesso da Mosca a Edward Snowden nel 2013, dell'invasione russa della Crimea del 2014, delle caotiche alleanze strette nella guerra di Siria, del dispiegamento dei missili in Polonia, delle controversie legate all'espansione economica cinese e dei conflitti nel Mar Cinese Meridionale.

In ogni caso, vi sono state anche delle eccezioni a tali tensioni e l'apporto complessivo dei BRICS alle organizzazioni multilaterali si sta rivelando accomandante nei confronti dell'egemonia occidentale. In quanto progetto delle élites nazionali e delle multinazionali che a esse fanno capo, i BRICS non hanno elaborato una alternativa ideologica alla globalizzazione neoliberista di cui, anzi, la Cina rappresenta al momento uno dei principali sostenitori. Piuttosto, essi si muovono all'interno dell'ordine capitalista e occupano un posto sempre più importante nella riproduzione allargata del capitale globale.

Per spiegare tale fenomeno, il teorico della dipendenza brasiliano Ruy Mauro Marini (1965) ha sviluppato, durante gli anni '60, il concetto di "sub-imperialismo", identificandovi alcuni paesi chiave dell'espansione imperialistica. Oggi, chi si trova nel ruolo di "vice sceriffo" sta contribuendo ad incrementare la dilagante mercificazione imperialistica di ogni cosa, le politiche economiche di stampo neoliberale, l'estrattivismo dei minerali e del petrolio e il controllo repressivo delle popolazioni dissidenti. Per tutta risposta, sia all'interno dei BRICS che delle aree limitrofe, le forze contrarie si stanno mobilitando insieme per domandare dei cambiamenti reali, sul piano sia locale che globale, dando vita ad un processo ancora in fase embrionale di rinascita dei "BRICS dal basso" (Bond e Garcia 2015).

APPROFONDIMENTI

- P. BOND, A. GARCIA (cur.), *BRICS: An Anti-capitalist Critique*, Jacana Media, Johannesburg 2015.
- A. GARCIA, *BRICS Investment Agreements in Africa: More of the Same?*, «Studies in Political Economy», 98(1), 2017, pp. 24-47.
- R.M. MARINI, *Brazilian Interdependence and Imperialist Integration*, «Monthly Review», 17(7), 1956, pp. 10-29.

ANA GARCIA è Professoressa di Relazioni Internazionali presso l'Università Federale Rurale di Rio de Janeiro e associata dell'Istituto di Politiche Alternative per il Cono Sud dell'America Latina. Ha ottenuto un dottorato dalla Pontificia Università Cattolica di Rio de Janeiro.

PATRICK BOND è Professore Emerito di Economia Politica presso la University of the Witwatersrand di Johannesburg. Ha pubblicato libri sugli ambienti urbani, sui cambiamenti climatici, sulla crisi finanziaria globale e sull'economia politica dell'Africa, dello Zimbabwe e del Sudafrica.

Parole chiave: metabolismo sociale, efficienza delle risorse, riuso, sostenibilità, crescita.

L'Economia Circolare (EC) rappresenta una visione strategica emergente che mira a “disaccoppiare” la crescita economica dai suoi impatti ambientali. Il suo programma d'azione prevede:

- 1) la riduzione dell'impiego di materie prime al fine di invertire la dinamica estrattiva dell'attuale sistema economico;
- 2) l'incremento delle pratiche di riutilizzo, al fine di non avviare a smaltimento beni e materiali che conservano un potenziale valore d'uso per i diversi attori sociali,
- 3) l'incremento del grado di riciclabilità dei prodotti per lo sviluppo di un mercato efficiente delle cosiddette materie prime seconde – cioè di quegli scarti di lavorazione che possono fungere da 'input' per altri processi produttivi.

Le opzioni tecniche e di design, così come quelle gestionali, rappresentano il fronte avanzato della ricerca e delle applicazioni dell'EC. Queste opzioni vengono opposte all'obsolescenza programmata del modello dominante di mercato – ovvero la progettazione basata su un tempo limitato d'uso dei prodotti con cui si assicura l'incremento dei volumi di vendita nel lungo periodo – e provano a incrementare la durata media di utilizzabilità dei materiali.

Il concetto di EC si afferma con i primi lavori di economia ecologica fra cui quelli di Kenneth Boulding. Fu lui che, a metà degli anni '60, criticò l'idea di un'economia in continua e lineare espansione, una “cowboy's economy” fondata sulla conquista di territori sempre più ampi per l'espansione dei propri “allevamenti”. Sempre lui aveva previsto anche l'avvento di un'economia “dell'astronave”, nella quale la conquista di nuove frontiere estrattive non sarebbe stata più possibile e il riciclaggio di materia ed energia avrebbe rappresentato il fulcro principale dell'attività di mercato.

Più tardi, negli anni '80, il bilancio materiale del sistema economico divenne un tema centrale per alcuni importanti economisti ambientali, fra cui David Pearce e Kerry Turner (1990) che, forse per primi, usarono il termine “economia circolare”. Furono loro a evidenziare che solo ignorando l'ambiente – ovvero quel sistema chiuso che definisce limiti e confini dell'estrazione e dello scarto di materia – si potesse concepire l'economia secondo un modello di espansione lineare. In quello stesso periodo, ecologi industriali ed eco-designers iniziarono a sviluppare la ricerca applicata sull'incremento dell'efficienza nell'utilizzo dei materiali e del tempo di vita dei prodotti. Questi studi hanno contribuito alla definizione dell'approccio del cosiddetto “metabolismo sociale”, che consiste nella valutazione integrata di quelle attività lavorative e di quei processi tecnologici e fisici che convertono materie prime, secondarie ed energia in prodotti finiti e scarti.

L'urgenza di ridurre la produzione di rifiuti ha fortemente influenzato lo sviluppo dell'EC e delle sue applicazioni. Questo spiega anche perché le politiche dell'EC derivano dal quadro normativo generale (o ne fanno parte), che regola i rifiuti e i relativi programmi di gestione (Ghisellini et al. 2016). Indicazioni relative all'EC arrivano anche da molti altri campi. In quello architettonico, per esempio, la metafora “dalla culla alla culla” sta spingendo i designers a immaginare prodotti che possono essere rigenerati. Gli scienziati delle risorse naturali, così come gli attori che le gestiscono, stanno favorendo la diffusione dell'approccio “bio-imitativo”, che prova a riprodurre le qualità delle entità e delle strutture adattive presenti in natura al fine di risolvere i problemi di natura antropica. L'EC riprende anche i principi che derivano dalla permacultura, un sistema integrato di coltivazione che si ispira all'evoluzione delle forme di auto-organizzazione dell'ecosistema biologico.

Tuttavia le dinamiche attuali dell'economia reale relative ai flussi di materiali ed energia invitano alla prudenza rispetto alle potenzialità rigenerative dell'EC. Il modello di funzionamento del sistema economico oggi appare molto più efficiente rispetto a quelli che si sono susseguiti nei secoli scorsi, ma allo stesso tempo il consumo di risorse si attesta su livelli mai registrati prima. Assistiamo a un processo inedito di estrazione di materie prime e a un rilascio insostenibile di quantità di scarti solidi e gassosi.

L'impronta materiale delle nazioni, intesa come indicatore per la rendicontazione dell'impatto associato all'estrazione delle materie prime rispetto al consumo di quelle nazioni che effettivamente consuma-

no i prodotti a valle della catena produttiva, mostra che all'orizzonte non appare nessun disaccoppiamento. L'incremento di ricchezza non sembra minimamente alleggerire la pressione sulle risorse naturali (Wiedmann et al. 2015). Gli studi pionieristici che provano a stimare la circolarità dell'economia mondiale, mostrano che solo il 6% delle materie estratte sono riciclate o ritornano nel circolo di produzione e consumo. I livelli massimi potenzialmente raggiungibili con il riciclo si attestano al 30%, mentre il restante 70% si compone principalmente di energia e, in misura minore, di scarti che non possono essere riciclati (Haas et al. 2015). Non è difficile concludere che la traiettoria attuale dell'economia globale sia molto lontana dagli obiettivi dell'EC.

Inoltre, nonostante aspettative spesso non del tutto fondate secondo cui la EC potrebbe incrementare l'occupazione con una significativa creazione di nuovi posti di lavoro, appare singolare che non venga problematizzata la distribuzione diseguale dell'accesso alle risorse, ai prodotti, ai servizi anche nell'ambito degli scenari prefigurati dalla EC.

La cautela con cui bisogna leggere questo quadro d'insieme non implica necessariamente un rifiuto frettoloso dei principi della EC e delle sue applicazioni. Gli attori della EC, infatti, mostrano segnali che meritano attenzione. Fra questi attori si possono ricomprendere gli appartenenti alle comunità della EC *open source* composta da esperti, designer, innovatori che promuovono un accesso libero e trasparente alle informazioni, ai prodotti e alle tecnologie, e che offrono soluzioni condivise ai problemi ambientali e di gestione delle risorse.

Questi movimenti sfidano non solo il modello tradizionale del mercato, ma anche lo stesso fondamento istituzionale del capitalismo che insiste sulla proprietà privata della conoscenza e delle informazioni. Lo scetticismo verso le possibili sinergie con questi attori emergenti dell'economia digitale ispirata alla logica dei *commons* può tradursi in un'occasione persa, dal momento che le innovazioni più importanti che può sviluppare tecnicamente e socialmente una società della decrescita *decarbonizzata* si stanno affermando proprio in quei contesti. Per questo motivo appare fondamentale dedicare attenzione a queste esperienze e rintracciare possibili forme di cooperazione tra questi attori.

APPROFONDIMENTI

- P. GHISELLINI, C. CIALANI, S. ULGIATI, *A Review on Circular Economy: The Expected Transition to a Balanced Interplay of Environmental and Economic Systems*, «Journal of Cleaner Production», 114, 2016, pp. 11-32.
- W. HAAS, F. KRAUSMANN, D. WIEDENHOFER, M. HEINZ, *How Circular Is the Global Economy? An Assessment of Material Flows, Waste Production, and Recycling in the European Union and the World in 2005*, «Journal of Industrial Ecology», 19(5), 2015, pp. 765-777.
- OPEN SOURCE CIRCULAR ECONOMIES, <https://oscedays.org>. Ultimo accesso 16-11-2020.
- D.W. PEARCE, K.R. TURNER, *Economics of Natural Resources and the Environment*, Harvester Wheatsheaf, London 1990.
- T.O. WIEDMANN, H. SCHANDL, M. LENZEN, D. MORAN, S. SUH, J. WEST, K. KANEMOTO, *The Material Footprint of Nations*, «PNAS», 112(20), 2015, pp. 6271-6276.

GIACOMO D'ALISA è un economista ecologico ed ecologista politico. I suoi interessi di ricerca spaziano dalla questione della gestione dei rifiuti alla giustizia ambientale, includendo questioni legate al traffico illegale di rifiuti e ai crimini ambientali. Promuove visioni di decrescita ed è interessato ad esplorare come sarebbe una società di decrescita centrata sulla cura e sui beni comuni. Attualmente è post-dottorando presso il Centro di Studi Sociali (CES), Università di Coimbra.

Teresa Anderson

AGRICOLTURA INTELLIGENTE PER IL CLIMA

Parole chiave: agricoltura, cambiamenti climatici, agricoltura intelligente per il clima, agribusiness, greenwashing, adattamento, mitigazione.

L'espressione "agricoltura intelligente per il clima" (AIC, in inglese *Climate-Smart Agriculture*) è divenuta una sorta di parola d'ordine usata per descrivere un'agricoltura che si presume in grado di mitigare i cambiamenti climatici (e/o di adattarvi). Tuttavia, l'assenza di una definizione chiara o di criteri specifici per distinguere tale agricoltura ha permesso all'industria agroalimentare di adottare con entusiasmo questo nuovo slogan e ribattezzare così le proprie attività come benefiche dal punto di vista climatico. Dal canto loro, molte organizzazioni facenti parte del movimento per la sovranità alimentare e per il diritto al cibo sono restie o addirittura contrarie al concetto di AIC. Condividono la crescente preoccupazione che la vaghezza di questa etichetta agevoli pratiche di *greenwashing* tutt'altro che benefiche per il clima e per l'agricoltura. Temono inoltre che la promozione dell'idea di un'agricoltura intelligente dal punto di vista climatico finisca per offrire più danni che benefici, precludendo una reale transizione, urgente e necessaria, verso dei sistemi alimentari giusti e sostenibili.

L'Organizzazione delle Nazioni Unite per l'Alimentazione e l'Agricoltura (FAO) è stata tra le prime a inquadrare l'espressione AIC associandola all'obiettivo di promuovere approcci all'agricoltura intesi come capaci di mitigare e adattarsi ai cambiamenti climatici, garantendo al contempo un maggior rendimento dei terreni agricoli. Il problema tuttavia è che non esistono definizioni rilevanti per indicare con precisione ciò che può o non può essere designato come "intelligente dal punto di vista climatico". Il risultato di questa vaga concettualizzazione fornita dalla FAO è che le grandi multinazionali stanno adottando liberamente il termine per designare quelle pratiche

che, a loro giudizio, promuovono l'innovazione e riducono l'impatto ambientale. Per fare ciò non hanno tuttavia bisogno di rispondere a dei criteri specifici o fornire adeguate prove scientifiche. Le pratiche agricole definite come intelligenti dal punto vista climatico non sono per esempio tenute a seguire principi agro-ecologici o altre tecniche simili. Né esistono garanzie sociali atte a evitare che le cosiddette attività intelligenti per il clima compromettano la capacità di sostentamento degli agricoltori e delle agricoltrici, promuovano ingiusti accaparramenti di terra o spingano i contadini e le contadine verso forme di indebitamento insostenibili.

Sebbene ci sia chi presume che la AIC sia effettivamente benefica per il pianeta, non esistono garanzie a riprova di ciò. Purtroppo però il termine è già così ampiamente usato che si considera sia troppo tardi per sviluppare definizioni o criteri significativi. D'altro canto, affinché l'agricoltura possa realmente affrontare le molteplici sfide associate al cambiamento climatico, è necessario un profondo cambiamento sistemico. In effetti, sebbene gli impatti del mutamento climatico siano esperiti in tutto il mondo, l'agricoltura, la sicurezza alimentare, la sovranità alimentare e le comunità agricole sono particolarmente in pericolo. Precipitazioni irregolari, siccità, inondazioni e temperature estreme stanno rendendo sempre più precaria la capacità degli agricoltori di coltivare il cibo. Allo stesso tempo l'agricoltura – e in particolare il modello industriale promosso dalla cosiddetta Rivoluzione Verde – è essa stessa una delle principali cause del cambiamento climatico. Una parte significativa delle emissioni globali di gas a effetto serra è generata dagli allevamenti industriali, nonché dall'uso diffuso dell'azoto sintetico (Gilbert 2012). Inoltre l'approccio della Rivoluzione Verde non contribuisce solamente al cambiamento climatico, ma rende i sistemi alimentari estremamente vulnerabili ai suoi stessi impatti. Le sementi commercializzate dalle industrie agroalimentari sono state in gran parte selezionate per aver bisogno di grandi quantità di acqua e di fertilizzanti azotati sintetici. Eppure questi fertilizzanti sintetici deteriorano e consumano la materia organica necessaria a trattenere l'acqua nel suolo, causando il rapido prosciugamento dei terreni, in particolare quando le precipitazioni sono scarse o nei periodi di siccità. Questo causa a sua volta la diminuzione delle rese agricole e può pregiudicare i raccolti. Non solo, una ridotta capacità del suolo di assorbire l'acqua rende anche le colture più esposte ai danni causati da forti precipitazioni o inondazioni.

È evidente dunque come sia urgente e necessario intervenire sia per ridurre l'impatto dell'agricoltura sul clima che per sostenere i sistemi alimentari a far fronte e ad adattarsi alle conseguenze attuali e future del cambiamento climatico. Fortunatamente, una delle soluzioni più efficaci per ridurre il contributo dell'agricoltura ai cambiamenti climatici coincide anche con una delle strategie di adattamento più efficaci disponibili. Sostituendo i fertilizzanti sintetici con tecniche naturali, l'agro-ecologia riduce le emissioni e migliora la capacità del suolo di assorbire e trattenere l'acqua in periodi di siccità e inondazioni. Sostenere e facilitare l'accesso degli agricoltori e delle agricoltrici a una varietà diversificata di sementi adattate localmente è fondamentale per permettere loro di far fronte a una serie di eventi meteorologici imprevedibili. Inoltre, rafforzando le economie locali, è possibile ridurre i chilometri percorsi per la circolazione del cibo rafforzando allo stesso tempo la sovranità alimentare e il controllo degli agricoltori sui loro sistemi alimentari.

Le grandi corporazioni dell'agroalimentare cercano comunque di ritardare questi cambiamenti essenziali per i nostri sistemi alimentari. Invece di riconoscere la necessità di trasformare l'agricoltura e le pratiche agricole, molte di queste aziende stanno semplicemente usando il termine AIC per dare un nuovo nome alle loro pratiche dannose basate sull'agricoltura industriale, in modo da poter continuare a fare quello che già fanno: *business as usual*. Imprese quali Monsanto, McDonalds, Syngenta, Walmart e Yara (il più grande produttore mondiale di fertilizzanti) si dichiarano tutte pioniere nel campo della AIC: sostengono che i più grandi effetti benefici in campo climatico proverranno dall'azione dei più grandi attori del mercato agro-alimentare e che le aziende inquinanti devono essere parte attiva nella soluzione del problema climatico. La Monsanto afferma che con la sua linea di sementi Roundup-Ready, geneticamente modificate e resistenti agli erbicidi contribuisce alla riduzione delle emissioni di CO₂ poiché incentivano l'applicazione di erbicidi chimici piuttosto che il ricorso a tecniche alternative di lavorazione del suolo per la gestione integrata delle erbe infestanti. Inoltre, Monsanto spera anche di riuscire a sviluppare sistemi in grado di monitorare le emissioni di gas serra e di fornire consigli sulla base di modelli meteorologici. McDonalds invece si auto-proclama leader nello sviluppo di carne bovina sostenibile. Molti fautori dell'agricoltura industriale sostengono che l' "intensificazione sostenibile" può costituire una strategia

per un'agricoltura intelligente dal punto di vista climatico in quanto aumenta i rendimenti mentre al contempo riduce le emissioni per unità di produzione. Seguendo una logica simile, alcuni progetti di AIC hanno ricevuto controversi finanziamenti basati sui meccanismi di compensazione delle emissioni di carbonio.

Auto-definandosi “intelligenti dal punto di vista climatico” queste multinazionali sperano così di sottrarsi a un aumento dei controlli e delle normative, in modo da poter portare avanti le loro attività ed espandere i loro affari nonostante sia probabile che le loro emissioni complessive non smettano di aumentare. Tuttavia, perpetuando il loro *business-as-usual*, pregiudicano anche la sovranità alimentare a livello locale e sono alla base di tutta una serie di impatti socioeconomici e ambientali negativi associati alle pratiche agro-industriali.

A complicare il dibattito, molti gruppi che promuovono pratiche agro-ecologiche su piccola scala, apportando reali benefici al clima, definiscono a loro volta le loro pratiche come “climaticamente intelligenti”. La presenza di attori diversi che utilizzano lo stesso termine per descrivere approcci estremamente divergenti genera confusione. Il termine AIC continua così a essere usato da alcuni governi, ONG e imprese, ma con significati e programmi molto distinti. Numerosi governi, multinazionali e ONG hanno anche aderito all'Alleanza Globale per l'Agricoltura Intelligente per il Clima (*Global Alliance for Climate-Smart Agriculture*). Nel frattempo, centinaia di organizzazioni della società civile hanno espresso la loro opposizione all'idea di AIC, alla GACSA e a ogni avallo formale del termine nei negoziati ONU sul clima.

APPROFONDIMENTI

ACTIONAID, *Climate Resilient Sustainable Agriculture Experiences from ActionAid and its partners*, [on line] <http://www.actionaid.org/publications/climate-resilient-sustainable-agriculture-experiences-actionaid-and-its-partners-0>. Ultimo accesso 16-11-2020.

CLIMATE SMART AGRICULTURE CONCERNS, *Corporate-Smart Greenwash: Why We Reject the Global Alliance on Climate-Smart Agriculture*, <http://www.climatesmartagconcerns.info/rejection-letter.html>. Ultimo accesso 16-11-2020.

FOOD AND AGRICULTURE ORGANIZATION (FAO), *Climate-Smart Agriculture*, <http://www.fao.org/climate-smart-agriculture/overview/en/>. Ultimo accesso 16-11-2020.

- N. GILBERT, *One-Third of Our Greenhouse Gas Emissions Come from Agriculture*, «Nature», 2012, [on line] <https://www.nature.com/news/one-third-of-our-greenhouse-gas-emissions-come-from-agriculture-1.11708>. Ultimo accesso 16-11-2020.
- MONSANTO, *Driving Innovation in Modern Agriculture to Combat Climate Change*, [on line] <https://monsanto.com/company/sustainability/articles/climate-smart-agriculture-practices/>. Ultimo accesso 16-11-2020.
- SCIENCE DIRECT, *Sustainable intensification: What is its role in climate smart agriculture?*, [on line], <http://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S1877343514000359>. Ultimo accesso 16-11-2020.
- YARA, *Sustainability*, http://yara.com/sustainability/climate_smart_agriculture/. Ultimo accesso 16-11-2020.

TERESA ANDERSON lavora a Londra per Action Aid International, di cui è responsabile della divisione Policy and Communications on Climate Change and Resilience. È autrice di numerosi rapporti e articoli tra cui *Clever Name, Losing Game: How Climate-Smart Agriculture is Sowing Confusion in the Food Movement and Hotter Planet; Humanitarian Crisis: El Niño, the 'New Normal' and the Need for Climate Justice*, pubblicati da Action Aid.



Jeremy Gould

AIUTO ALLO SVILUPPO

Parole chiave: cooperazione allo sviluppo, imperialismo, colonialismo, ONGizzazione, privatizzazione

Gli aiuti allo sviluppo – o anche l’assistenza allo sviluppo o cooperazione allo sviluppo – sono un complesso assemblaggio di pratiche governamentali e discorsive inizialmente emerse dal fermento geopolitico che ha seguito la fine del secondo conflitto mondiale e il concomitante scioglimento degli imperi coloniali globali d’Europa. In prospettiva storica, l’aiuto alla cooperazione riflette una serie di tentativi strategici da parte delle potenze industriali europee volta a

conservare i privilegi economici e politici dell'impero dentro un ordine mondiale radicalmente trasformato, post-coloniale. La retorica che ha giustificato gli aiuti allo sviluppo, d'altro canto, li definisce come lo sforzo per aiutare le popolazioni che inavvertitamente sono state lasciate indietro nell'inevitabile cammino dell'umanità verso la modernità. La fusione di crudi interessi personali con una professata volontà di fare del bene è un paradosso strutturale che risuona attraverso ogni aspetto dell'aiuto allo sviluppo.

Varie motivazioni sono state addotte nel corso della gestazione della cooperazione allo sviluppo. Da una parte, la decolonizzazione ha offerto un'opportunità unica agli Stati Uniti d'America di approfittare della debolezza europea largamente dovuta alla guerra e al conflitto interno. In linea con le sue aspirazioni di dominazione globale, gli Stati Uniti d'America hanno usato la cooperazione allo sviluppo per avanzare i propri interessi all'interno dei paesi appena liberati in Asia e Africa. Al contempo, le metropoli imperiali d'Europa erano ansiose di salvaguardare i loro interessi nelle ex colonie. Gli aiuti hanno funzionato da strumenti "tecnici" per sostenere la loro dominazione economica (e ideologica). Un terzo fattore fu l'emersione del multilateralismo come agenda delle Nazioni Unite, che ha permesso il loro consolidamento come strumento di cooperazione e autorità inter-governamentale, nel mezzo della crescente competizione tra blocco capitalista e socialista nel dopoguerra. È importante sottolineare come l'Unione Sovietica e i suoi alleati abbiano fornito sostanziale assistenza economica a tante ex-colonie, sebbene questi investimenti non furono mai identificati sotto gli auspici dell'Assistenza Ufficiale allo Sviluppo (AUS, in inglese *Official Development Assistance*). In questo senso, gli AUS sono stati un'impresa esclusivamente capitalista. Nel mezzo del guazzabuglio di contestazione ideologica, competizione commerciale e formazione di una strategia geopolitica, la narrazione della cooperazione allo sviluppo assunse una patina di rarefazione tecnica. Questa fu anche caratterizzata da due premesse implicite. Una fu la categorica virtù del capitalismo, dell'efficienza economica, della produttività e dell'aumento dei consumi come inevitabile obiettivo storico per tutte le popolazioni; la seconda premessa è l'immanente imperativo morale delle popolazioni "avanzate" a dare soccorso a coloro che non sono ancora "sviluppati". Il fatto che le popolazioni "sottosviluppate" delle ex colonie fossero artefici di sofisticate e contestualizzate tecnologie e gestori di contesti ambientali fragili e complessi fu ignorato, tanto quanto il loro status

di soggetti politici nonché potenze sovrane e indipendenti. Questo mettere a tacere, sommato alle implicite presupposizioni, evidenziano uno tra i molteplici paradossi costitutivi della cooperazione allo sviluppo – lo strategico dispiegamento di aiuti al fine di promuovere gli interessi occidentali è stato sistematicamente tenuto all'oscuro attraverso un linguaggio tecnico, che appare al contempo ontologicamente decontestualizzato, moralmente incontestabile e politicamente neutro. Tanti accademici hanno notato la natura contraddittoria delle pratiche conoscitive all'interno dell'apparato di cooperazione allo sviluppo. Nonostante il ben documentato fallimento della cooperazione allo sviluppo nel raggiungere i propri obiettivi principali, tanto quanto la prova sostanziale degli effetti "perversi" degli aiuti, il discorso autoreferenziale che circola nei "paesi che aiutano" [*Aidland*] (Apthorpe 2011) trasuda l'inamovibile fede nel suo potenziale di miglioramento e nel suo inevitabile successo. Infatti, David Mosse (2005) ha affermato che l'obiettivo di ritrarre un progetto come vincente ha la priorità rispetto al raggiungimento di risultati sostanziali di sviluppo.

La fine della Guerra Fredda ha testimoniato un cambiamento significativo nell'organizzazione della cooperazione allo sviluppo. Dagli anni '50 agli anni '90 del XX secolo, in grande maggioranza gli aiuti sono stati un'impresa pubblica e inter-governamentale; gli ultimi due decenni, però, sono stati segnati da una drammatica privatizzazione. Ciò si riflette principalmente nel crescente ruolo di benestanti agenzie private che forniscono aiuti internazionali – Oxfam, ActionAid, Care International, Save the Children, World Vision, e così via. Tali potenti agenzie, il cui capitale aziendale consiste principalmente in donazioni private, ricoprono un ruolo crescente nella formulazione e implementazione di politiche in subappalto alle agenzie pubbliche di cooperazione allo sviluppo. Tipicamente, tali agenzie private internazionali lavorano con o attraverso organizzazioni private più deboli in paesi "beneficiari", quindi contribuendo drammaticamente alla ONG-izzazione dei movimenti sociali locali. La ONG-izzazione riguarda un processo attraverso cui una istituzione locale o un movimento perde la sua autonomia politica e intellettuale diventando un cliente collaboratore con un soggetto internazionale. Il ruolo influente delle agenzie private, come le Fondazioni Carnegie, Ford, Gates, Rockefeller, nella produzione di conoscenza riguardo al Sud globale, e nel definire l'agenda di sviluppo globale, è un altro risvolto dell'insidiosa privatizzazione della cooperazione allo sviluppo.

L'idea di sviluppo, come progresso umano naturale e inevitabile resta seducente. La narrazione della ascesa umana dall'austerità verso l'abbondanza, dall'estenuante fatica manuale verso un'epoca di comodità e creatività rese possibili grazie all'innovazione tecnologica costituiscono il nucleo seducente della modernità. La retorica dei paesi che aiutano si fonda sull'immaginario dell'inevitabilità storica, e aggiunge ad essa un universale imperativo morale al soccorso. Il volume di fondi allocati per la cooperazione allo sviluppo fluttua di anno in anno ma non mostra segnali di scomparsa. Nel 2015, il volume totale di aiuti alla cooperazione sia pubblici sia privati ammontava a 315 miliardi di dollari.

Ciò detto, l'influenza egemonica occidentale nella cooperazione allo sviluppo è in disfacimento. L'emergere della Cina come attore geopolitico chiave, e la sua marcata incursione nel mercato degli aiuti allo sviluppo, specialmente in Africa, ha irreparabilmente messo alla prova la pretenziosa dominazione post-coloniale dell'Occidente. Ancora più importante, innumerevoli attori nei cosiddetti paesi beneficiari – sia politici che rappresentati del governo, capi di comunità, attivisti, giornalisti, artisti, accademici – oggi hanno sviluppato sofisticate strategie per appropriarsi di aspetti dell'apparato della cooperazione e delle sue risorse per i propri fini sociali, economici e politici. In alcuni casi, le strategie locali traspongono meramente le pratiche di corruzione dai paesi che aiutano per fini diversi. Eppure, è anche molto evidente che movimenti militanti per la giustizia, spesso capeggiati da popolazioni indigene, stanno emergendo nel Sud globale per mettere in discussione i silenzi e le tacite supposizioni che naturalizzano il funzionamento dello "sviluppo".

APPROFONDIMENTI

- R. APTHORPE, *With Alice in Aidland: A Seriously Satirical Allegory*, in *Adventures in Aidland: The Anthropology of Professionals in International Development*, D. Mosse (cur.), Berghahn Books, New York and Oxford 2011.
- A. ESCOBAR, *Encountering Development: The Making and Unmaking of the Third World*, (Introduction to the Second Edition), Princeton University Press, Princeton 2011.
- J. GOULD, *Timing, Scale and Style: Capacity as Governmentality in Tanzania*, in *The Aid Effect: Giving and Governing in International Development*, D. Mosse, D. Lewis (cur.), Pluto Press, London/Ann Arbor 2005.
- D. MOSSE, *Cultivating Development: An Ethnography of Aid Policy and Practice*, Pluto Press, London 2005.

JEREMY GOULD è antropologo e ha insegnato *Development Studies* all'Università di Helsinki e Jyvaskyla, in Finlandia. È stato assunto come esperto da varie agenzie per lo sviluppo internazionale e ha condotto ricerca etnografica sull'aiuto allo sviluppo in nazioni africane, tra cui Tanzania e Zambia. Al momento si occupa delle interazioni tra giurisprudenza e politica nello Zambia post-coloniale.



George C. Caffentzis

STRUMENTI DIGITALI

Parole chiave: computer, danno ambientale, Foxconn, sfruttamento

Poiché lo sviluppo ha determinato l'adozione degli strumenti digitali all'interno dei diversi ambiti della vita quotidiana, è stata conosciuta l'espressione "computer insanguinati". L'analogia è con l'espressione "diamanti insanguinati", viste le crescenti evidenze della scia di sangue che segna la produzione degli strumenti digitali. È chiaro, per esempio, il collegamento tra alcune multinazionali del digitale e le milizie responsabili dello sfollamento e dell'uccisione di milioni di persone nella Repubblica Democratica del Congo. Il termine "computer insanguinati" deriva dal rapporto *Faced with a Gun What Can You Do?* del 2009 della ONG inglese *Global Witness*. Il documento accusa le compagnie minerarie, metallurgiche ed elettroniche di essere complici silenziosi della violenza inflitta alla popolazione locale da parte dei gruppi armati che operano soprattutto nelle province ricche di minerali del Kivu Nord e del Kivu Sud, in cui «spesso costringono i civili a estrarre i minerali, estorcendogli tasse e rifiutandosi di pagare i salari» (Dias 2009).

Nel caso del cobalto, minerale necessario per la produzione di smartphone e laptop, la situazione è particolarmente preoccupante. Lo scopo del rapporto della *Global Witness*, e di altri che seguirono, fu quello di segnalare a consumatori e autorità pubbliche la necessità di

controlli più severi sul processo attraverso il quale i minerali estratti raggiungono il mercato internazionale. Quale risultato della campagna *No blood for my mobile* nel 2010, il Congresso degli Stati Uniti ha approvato una legge, nota anche come *Dodd-Frank Act*, che richiede alle aziende di dichiarare l'origine dei minerali utilizzati. Tale norma riconosce che non esistono telefoni o computer *conflict-free*, perché i «canali attraverso i quali il cobalto circola sono (...) labirintici e spesso clandestini» (Brophy e de Peuter 2014, p. 63). Malgrado ciò, i movimenti per la giustizia sociale non affrontano sufficientemente la più ampia questione relativa al posto che occupano gli strumenti digitali nella produzione e nelle lotte sociali. Troppo spesso le tecnologie digitali sono elogiate come strumento organizzativo che consente di mettere in contatto gli attivisti di tutto il mondo fornendo mezzi rapidi ed efficaci di dibattito e mobilitazione, con scarsa o nessuna attenzione ai costi ecologici e sociali di questi strumenti. Saral Sarkar in *Eco-socialism or Eco-capitalism?*, nota come la produzione dei mezzi digitali sia un disastro ecologico: «Il fatto che i computer e molti strumenti elettronici stiano diventando sempre più piccoli, costituisce un ulteriore svantaggio per l'ambiente. Questi strumenti sono molto complessi e contengono un mix di diversi minerali. La miniaturizzazione rende molto difficile, spesso impossibile, separare i metalli di cui sono composti e ciò limita il loro riciclo» (Sarkar 1999, p.128). La sola Germania, continua inoltre Sarker, ogni anno produce 120.000 tonnellate di rifiuti informatici, tutti contenenti sostanze altamente tossiche.

Un elemento chiave dell'aura ideologica di auto-celebrazione che si irradia dall'industria digitale è la sua presunta "pulizia". I portavoce dell'industria digitale comparano continuamente la loro rivoluzione dell'informazione e della dematerializzazione con l'era sporca dei motori a vapore e a combustione che utilizzavano carbone e petrolio. Questa aspetto ideologico è un lascito non intenzionale del teorico del calcolo computazionale Alan Turing, che negli anni '30 descriveva il computer in termini molto astratti. Turing dimostrò che c'erano dei limiti interni alle potenze di calcolo, cioè, ci sono numeri che non sono calcolabili da nessun computer. Ma Turing era del tutto indifferente alle questioni relative alla provenienza dei materiali di cui un computer sarebbe stato composto, alla risorsa energetica da utilizzare e al calore che avrebbe generato il suo funzionamento. Come scrisse Charles Bennett: «I computer possono essere pensati come motori per trasformare l'energia in calore e lavoro matematico» (Gleick 2011,

p. 360). Il bisogno d'energia e la conseguente produzione di calore si sono inevitabilmente intensificati da quando l'uso delle tecnologie della comunicazione e computazionali è stato incorporate nel ciclo produttivo e riproduttivo del sistema capitalista.

Il fatto che la produzione dei beni elettronici digitali lasci un sentiero di distruzione alle sue spalle, è confermato anche dalle note condizioni di sfruttamento della loro fabbricazione. I lavoratori degli stabilimenti della cinese Foxconn – la più importante impresa produttrice di componenti elettrici ed elettronici a livello mondiale – hanno spesso minacciato il suicidio per protestare contro le lunghe ore di lavoro e i salari da fame. Certamente gli strumenti digitali sono stati anche impiegati per migliorare le lotte politiche e sociali a livello globale (Brophy e de Peuter 2014, p. 66). Ma attivisti e studiosi dovrebbero astenersi dal celebrare la digitalizzazione senza considerare le condizioni di produzione di queste tecnologie. È impossibile, per esempio, affermare in modo non problematico – come fanno alcuni circoli radicali – che Internet rappresenti un nuovo tipo di *commons* quando la sua produzione materiale si basa sulla distruzione di molti beni comuni naturali, l'espropriazione e la contaminazione di vasti territori, nonché lo spostamento o l'uccisione delle popolazioni che abitavano questi territori.

Tali preoccupazioni sono particolarmente importanti, poiché la questione tecnologica è centrale in tutti i progetti di mutamento per il XXI secolo. È quindi fondamentale sviluppare una visione d'insieme sugli strumenti digitali indagando sia le condizioni della loro produzione sia gli effetti del loro uso. Una linea guida per questo scopo dovrebbe essere quella di tenere a mente che, storicamente, la tecnologia nel regime capitalista è stata prodotta per controllare la lotta di classe e distruggere le forme organizzate di resistenza della classe operaia. Non ci si può appropriare semplicemente della digitalizzazione e indirizzarla verso obiettivi diversi.

APPROFONDIMENTI

E. BROPHY, G. DE PEUTER, *Labor Mobility: Communicative Capitalism and the Smartphone Cybertariat*, in *Theories of the Mobile Internet: Materialities and Imaginaries*, A. Herman, J. Hadlaw, T. Swiss (cur.), Routledge, New York 2014.

- E. DIAS, *First Blood Diamonds Now Blood Computers?*, «Time Magazine», [online] <http://www.time.com/time/world/article/08599,1912594,00.html>. Ultimo accesso 16-11-2020.
- J. GLEICK, *The Information: A History, A Theory, A Flood*, Vintage Books, New York 2011.
- S. SARKAR, *Eco-Socialism or Eco-Capitalism? A Critical Analysis of Humanity's Fundamental Choices*, Zed Books, London 1999.

GEORGE C. CAFFENTZIS è professore emerito presso il Dipartimento di Filosofia della University of Southern Maine, Portland. È autore dei volumi: *In Letters of Blood and Fire: Work, Machines, and the Crisis of Capitalism* (2013) e *No Blood for Oil: Essays on Energy, Class Struggle and War 1998–2016* (2017).



Ariel Salleh

GOVERNO DEL SISTEMA-TERRA

Parole chiave: Earth System Governance (ESG), Antropocene, egemonia neoliberale, sviluppo, autonomia culturale, conoscenza incorporata

Nel ventunesimo secolo, la relazione tra chi governa e chi è governato è basata su una disuguaglianza sempre più ampia, nonostante il potenziale per sviluppare una democrazia globale localizzata sia insito nei movimenti critici dell’alter-globalizzazione. Con il modello capitalista in iperproduzione e stagnazione, la spinta neoliberista all’accumulazione si orienta verso la speculazione finanziaria, le funzioni statali sono acquisite dal settore privato e la regolamentazione del lavoro e le misure di welfare si riducono. Le proposte per un governo del Sistema-Terra – *Earth System Governance* (ESG) – aspirano a una struttura politica internazionale in cui il clima e la biodiversità vengano considerati questioni di “post-sovrانيتà”. L’ESG si rivolge agli “at-

tori politici” oltre il livello statale, quali burocrazie inter-governative, élite economiche e network scientifici. Infatti, a parte questa classe governativa transnazionale, la società creativa di chi lavora, le comunità indigene e le donne impegnate nelle attività di cura sono relegate a una posizione marginale.

L'ESGovernance viene presentata come un nuovo “paradigma della conoscenza” per un'economia e un sistema politico globali rispettosi dell'ambiente. La sua rete d'esistenza si basa su cinque problemi analitici (struttura, agenti, capacità di adattamento, responsabilità e distribuzione e accesso ai beni) associati a quattro temi di ricerca trasversali: potere, conoscenza, norme e scala. Inoltre l'ESG è basata su quattro ambiti o “attività principali”: sistema idrico, alimentare, clima ed economia. L'ESG, così come l'argomento antropogenico a cui essa è connessa, devia le tensioni storiche formatesi tra il capitale e il lavoro, tra centro geografico e periferia, tra produzione e riproduzione. Se si “naturalizzano” i problemi creati dall'umanità, sia la nozione antropogenica che l'ESG potrebbero sviare la responsabilità sociale di ogni individuo e servire da supporto allo status quo capitalista.

All'inizio degli anni '70, George Kennan, stratega della politica estera degli Stati Uniti, pose l'accento sull'importanza di istituire un organo di gestione globale situato al di fuori delle Nazioni Unite. La prima risposta venne dalla Mont Pelerin Society e dalla US Heritage Foundation, fondazioni ideologicamente di destra promotrici dell'individualismo, delle imprese private, della competitività e del libero scambio. Ispirati, anche se solo parzialmente, da questa idea emersero il World Economic Forum nel 1987 e il World Business Council for Sustainable Development, che ricoprì un ruolo rilevante nel Summit della Terra di Rio nel 1992. L'Agenda 21 di Rio e le Convenzioni sulla Biodiversità e sul Cambiamento Climatico riflettono questa influenza. Alla vigilia del Summit, nell'ambito della Banca Mondiale, fu istituita una Global Environmental Facility (GEF). Alla fine degli anni '90, il Presidente francese Chirac e il Cancelliere tedesco Kohl, con l'appoggio del Brasile, di Singapore e del Sudafrica, proposero di istituire una World Environment Organization congiunta con la neolibertista World Trade Organization. Mentre gli scienziati europei discutevano sull'Earth System Analysis, l'istituto di Potsdam stava esaminando più di 800 Accordi Ambientali Multilaterali (MEA – Multilateral Environmental Agreements). La motivazione di tutto questo era allineare le Convenzioni sul commercio internazionale delle

specie minacciate di estinzione (CITES), sui rifiuti pericolosi (Convenzione di Basilea), sui livelli d'ozono (Protocollo di Montreal) e sulla biosicurezza (Protocollo di Cartagena), con l'Accordo Generale sulle Tariffe Doganali e il Commercio (GATT). Le altre istituzioni chiave nel dialogo continuo sulla governance ambientale sono la Camera di Commercio Internazionale (CCI), la Banca Mondiale, l'Organizzazione per la Cooperazione e lo Sviluppo Economico (OCSE), l'UNESCO, la Confederazione Sindacale Internazionale (CSI) e la New Economics Foundation (NEF). Dalla crisi finanziaria del 2008, la Green Economy Coalition (GEC) ha raggruppato le grandi organizzazioni non governative.

Con sede all'università di Lund, il centro di ricerca dell'ESG ottiene il riconoscimento da parte dell'IHDP (International Human Dimension Programmes on Global Environmental Change), dell'università delle Nazioni Unite e dell'ICSU (International Council for Science), e incorpora attivamente centri accademici di tutto il mondo. Sembra avere un saldo finanziamento, supportata dall'Istituto Potsdam e dalla fondazione Volkswagen. Il sito internet dell'ESG mostra progetti, conferenze e pubblicazioni il cui tema centrale gira intorno all'idea di un'"Organizzazione Mondiale per l'Ambiente", obiettivo raggiungibile attraverso il potenziamento del programma delle Nazioni Unite per l'ambiente (UNEP), dotandolo di potere sanzionatorio sugli stati nazionali, come accade per l'Organizzazione Mondiale del Commercio (OMC). In alternativa, alcuni sostenitori dell'ESG vedono un modello nell'Organizzazione Internazionale del Lavoro (OIL), benché altri considerino che un'agenzia progettata per mediare tra governo, aziende e lavoratori sia inadatta a risolvere i complessi conflitti ambientali che sorgono tra soggetti con distinti interessi culturali. Anche innovazioni neoliberali come le partnership pubblico-privato (PPP) rientrano tra le competenze del centro di ricerca ESG.

La proposta di istituire un'Organizzazione Mondiale per l'Ambiente è stata presentata dalla Rete ESG in occasione della conferenza RIO+20 del 2012. Ciò è coinciso con un programma di economia verde sponsorizzato a più mani da aziende, governi e Nazioni Unite – *The Future We Want* (Il futuro che vogliamo) – e redatto con l'aiuto di società di pubbliche relazioni. In risposta, i movimenti popolari per l'ecologia e la giustizia sociale hanno messo a punto un nuovo programma con una visione globale dal nome *Another Future is Possible!* (Un altro futuro è possibile). Per citare le parole del movimento

Via Campesina: «Chiediamo l'assoluto divieto di progetti di geo-ingegneria e altri esperimenti tecnologici portati avanti sotto il nome di "verde" o "pulito"... Lottiamo per una produzione alimentare sostenibile e di piccola scala per il beneficio delle comunità e del consumo locale». Nel 2015, il mandato dei Millennium Development Goals lanciato dalle Nazioni Unite, è stato trasformato in Sustainable Development Goals, riflettendo l'idea pro-aziende di "economia verde".

Le voci della società civile giustamente resistono alla promozione del valore di mercato come principio organizzativo della vita quotidiana e del processo decisionale politico. Pur garantendo a parole il "principio democratico di sussidiarietà", i progetti di sviluppo capitalista e il libero mercato colonizzano risorse, manodopera e mercati nella periferia globale; in questo modo le persone perdono i mezzi di sussistenza locale e l'autonomia culturale. I piani di "sviluppo sostenibile" progettati dall'alto verso il basso sono dettati dall'estrattivismo. Logiche come i Pagamenti per Servizi Eco-sistemici (PES) rappresentano semplicemente un'opportunità di mercato e un costo per il Sud globale. Il giusto principio di "responsabilità comuni ma differenziate e rispettive capacità", integrato nel Protocollo di Kyoto originale, viene accantonato per essere sostituito da nuovi negoziati internazionali costituiti nei meeting della Convenzione Quadro delle Nazioni Unite sui Cambiamenti Climatici.

Con i suoi cinque fondamenti e la specializzazione tecnico-legale dell'autorità su multiple scale, l'ESG costituisce un processo egemonico che parla di 'cambiamento' e al contempo si allea con coloro che stanno al potere. La convinzione che la natura esista per convenienza umana e l'ipotesi "razionale strumentale" che possa essere controllata, riflettono un'arroganza tipicamente maschile nata dalla rivoluzione scientifica in Europa. L'ESG e la tesi antropogenica rinforzano questa violenza attraverso i concetti astratti della teoria dei sistemi. Come "Paradigma della Conoscenza" l'ESG ignora gli studi critici così come le conoscenze empiriche dell'agricoltore, della comunità indigena e delle femministe ecologiche, radicate nelle attività di mantenimento dei processi vivi. Le classi dominanti transnazionali di oggi, con il loro modello di conoscenza oggettivante e disassociato dalla vita, sono capaci solamente di proporre un'illusione di "governo del Sistema-Terra". Di fronte alla crisi sociale ed ecologica è necessaria una risposta di post-sviluppo maturata in maniera empirica e democratica.]

APPROFONDIMENTI

- F. BIERMANN, S. BAUER, *The Rationale for a World Environment Organization*, in *A World Environment Organization: Solution or Threat for Effective International Environmental Governance*, F. Biermann, S. Bauer (cur.), Ashgate, London 2005.
- DAVOS WORLD ECONOMIC FORUM PRIVATIZATION AGENDA, <https://www.weforum.org/focus/davos-2018>. Ultimo accesso 16-11-2020.
- EARTH SYSTEM GOVERNANCE, <https://www.earthsystemgovernance.org/>. Ultimo accesso 16-11-2020.
- LA VIA CAMPESINA, www.viacampesina.org. Ultimo accesso 16-11-2020.
- A. SALLEH, *Neoliberalism, Scientism, and Earth Systems Governance*, in *International Handbook of Political Ecology*, R.L. Bryant (cur.), Edward Elgar, Cheltenham 2015.
- S. WILL, J. GRINEVALD, P. CRUTZEN, J. MCNEILL, *The Anthropocene: Conceptual and Historical Perspectives*, «Phil. Trans. R. Soc. A.», 369, 2011, pp. 842-867.
- THE GLOBAL GOVERNANCE PROJECT, www.glogov.org. Ultimo accesso 16-11-2020.
- UNCSD-RIO+20, *The Future We Want*, <https://sustainabledevelopment.un.org/content/documents/733FutureWeWant.pdf>. Ultimo accesso 16-11-2020.

ARIEL SALLEH è un'attivista, autrice di *Ecofeminism as Politics: nature, Marx, and the Postmodern* (1997/2007) e curatrice di *Eco-Sufficiency and Global Justice: women write political ecology* (2009). È stata membro fondatore della rivista americana *Capitalism Nature Socialism* ed è attualmente Professore Onorario Associato in Economia Politica alla University of Sydney, Senior Fellow alla Friedrich-Schiller-Universität di Jenae e Professore Ospite presso la Nelson Mandela University. È inoltre membro del gruppo di lavoro permanente sulle alternative allo sviluppo istituito dalla Rosa Luxemburg Foundation.

Parole chiave: post-ambientalismo, disaccoppiamento,
Antropocene, tecnologia

L'ecomodernismo individua nell'opzione tecnologica la via maestra per salvare il pianeta. Dunque, a parere di chi si rifà a tale teoria, la soluzione ai problemi ambientali causati dalla tecnologia consiste in uno sviluppo ulteriore della tecnologia. Il confinamento delle attività umane in città densamente popolate e la concentrazione delle attività produttive consentirebbe, sempre secondo quest'approccio, di preservare lo spazio della Natura. Allo stesso tempo costoro si sono fatti portavoce dello sviluppo dell'energia nucleare, della ricerca genetica e sui materiali sintetici e, più in generale, dell'innovazione tecnologica mirata al "disaccoppiamento" dell'umanità dalla natura. L'obiettivo è quello di ridurre l'impatto antropico complessivo sull'ambiente perseguendo comunque lo sviluppo economico. Questo risultato si ritiene possa essere raggiunto solo sganciandosi dalla dipendenza dalle risorse biologiche e dall'andamento dei cicli naturali. Contadini, pastori, coloro che vivono nelle foreste, pescatori che dipendono direttamente dagli ecosistemi che loro stessi abitano, sono derubricati a criminali ambientali che depauperano una natura che senza la loro presenza sarebbe incontaminata. L'ecomodernismo riconosce che una maggiore efficienza energetica e materiale può portare alla ricchezza e a un incremento dei consumi. Ma hanno fiducia nel fatto che l'innovazione libererà risorse energetiche non costose, abbondanti e pulite che renderanno la crescita sostenibile.

L'idea dell'ecomodernismo nasce negli Stati Uniti. A differenza dell' "eco-efficienza" e della "modernizzazione ecologica", che fanno riferimento alle principali scuole europee del pensiero ambientale, gli ecomodernisti non mostrano interesse verso il risparmio energetico e le fonti rinnovabili. Raramente fanno riferimento al libero mercato o ai costi del carbonio, mentre chiedono che i governi finanzino la ricerca per l'innovazione tecnologica.

Ad aprile 2015, un gruppo di diciotto membri della comunità scientifica e intellettuale pubblicò il Manifesto Ecomodernista con la «convinzione che la conoscenza e la tecnologia, applicate con saggezza, possono guidare verso un positivo e grandioso Antropocene». Il Manifesto è costituito da un testo agile di 3000 parole, basato su argomenti semplici che prefigurano uno scenario ecomodernista fatto di città *high-tech* artificiali e di una natura incontaminata e selvaggia. Questo scenario è stato disegnato dal Breakthrough Institute,¹ un *think-tank* basato ad Oakland, in California, fondato nel 2003 da Michael Shellenberger e Ted Nordhaus, entrambi consulenti di lungo corso per gruppi ambientalisti.

Nel 2004 entrambi furono autori di *The Death of Environmentalism* (La morte dell'ambientalismo), un saggio che attaccava le strategie politiche dei movimenti ambientalisti e che affermava la necessità di un nuovo "post-ambientalismo". Il prefisso "post" indicava una dismissione dell'argomento classico dell'ambientalismo sui limiti e la regolamentazione. Ma alludeva anche alla tesi "post-materialista" secondo cui le persone tengono in conto la natura, ma sono disposte a pagare per la sua preservazione solo quando diventano ricche. Negli anni successivi i due hanno dato vita, nell'ambito del Breakthrough Institute, a un *network* a favore del nucleare, schierandosi contro una posizione di conservazione delle risorse naturali. L'ecomodernismo coincide, in buona sostanza, con il post-ambientalismo.

Il Manifesto del 2015 costituì un tentativo di conciliazione fra diverse posizioni che insistono sul continuum delle interpretazioni ottimistiche verso il ruolo della tecnologia, attraverso una visione argomentata con un linguaggio positivo e apolitico. Ma ciò non diede vita ad alcun movimento sociale. Nel giugno del 2016 il gruppo ispirato da Shellenberger *Environmental Progress*² organizzò una marcia in nome della "speranza ambientale" per salvare una centrale nucleare in California, a cui parteciparono appena 80 persone. Evidentemente il proposito di preservare l'ambiente attraverso lo sviluppismo industriale che invece tende a distruggerlo, non sembrò capace di mobilitare le masse.

¹ Il Breakthrough Institute (<http://www.thebreakthrough.org>) è un'organizzazione di lobby e di ricerca che rappresenta la base non ufficiale dell'ecomodernismo. Ultimo accesso 16-11-2020.

² L'Environmental Progress (progresso ambientale – <http://www.environmentalprogress.org>) è il nuovo progetto dell'ecomodernista Michael Shellenberger, un gruppo di mobilitazione che si batte per impedire la chiusura delle vecchie centrali nucleari. Ultimo accesso 16-11-2020.

Ma allora perché si dovrebbe prestare attenzione all'ecomodernismo? Perché gli attori più potenti sono in grado di agire e di influenzare i processi. I media *mainstream* e il mondo accademico dedicarono grande attenzione al Manifesto. I giudizi variavano, dai toni entusiastici a quelli scettici, passando per le critiche feroci. Ma la cosa degna di nota fu il fatto che testate come il *New York Times*, il *Guardian* e finanche il comitato editoriale di *Nature*, la rivista scientifica più citata la mondo, rilanciarono il messaggio del Manifesto. Il testo annovera fra gli autori eminenti ricercatori ambientali fra cui David Keith dell'Università di Harvard e Ruth De Fries della Columbia University.

Non esistono movimenti sociali che si richiamano al post-ambientalismo semplicemente perché il post-ambientalismo non ne ha bisogno. Lo si può considerare, infatti, come un'iperbole di quelle che sono le più comuni e diffuse opinioni secondo cui i modi del consumo ordinario possono essere riprodotti se supportati dalle tecnologie pulite, le comunità più marginali causano il degrado dei loro stessi ambienti per le loro modalità di gestione e sfruttamento delle risorse, il cambiamento climatico non necessita di sostanziali trasformazioni a livello sociale e culturale, e la crescita economica è un processo naturale ed inevitabile. In un certo senso il post-ambientalismo è un anti-ambientalismo con la singolare credenza, teoricamente supportata dalla scienza, che fare quello che riteniamo essere deleterio per l'ambiente sia l'unico modo per salvarlo. Si potrebbe pensare che qualcuno trova rassicurante credere che la riduzione della povertà e la sostenibilità possano essere raggiunte senza dover sacrificare quei ricchi stili di vita che pratichiamo o che affannosamente proviamo a inseguire. Dunque non c'è motivo di protestare o mobilitarsi; in fondo quello che bisogna fare è semplicemente accelerare i processi già in corso da lungo tempo: urbanizzazione, intensificazione dell'agricoltura, crescita economica, sostituzione delle risorse biologiche e del lavoro con minerali e nuove energie, come nel caso della fissione o della fusione nucleare. Il Manifesto offre ai politici conservatori una base argomentativa per rivendicare di essere dalla parte dell'ambiente proprio mentre intensificano la sua distruzione.

Ma tutti quei processi celebrati dal Manifesto hanno causato storicamente danni ambientali sempre più gravi. Credere che radicalizzarli ulteriormente possa capovolgere la tendenza attualmente in atto è palesemente in contrasto con l'evidenza scientifica. La nostra rassegna della letteratura mostra che le affermazioni fondamentali dei post-am-

bientalisti non trovano riscontro nei fatti. L'urbanizzazione, se riportata all'impronta ecologica delle città, si accompagna allo sfruttamento di risorse e all'inquinamento. L'agricoltura intensiva non risparmia le terre incontaminate. Le nuove fonti energetiche si aggiungono a quelle esistenti invece di sostituirle. I paesi più sviluppati sembrano ridurre il proprio impatto ambientale solo se lo esternalizzano nei paesi più poveri. Le persone che si "sganciano" dalla natura se ne preoccupano meno piuttosto che attivarsi per proteggerla. I movimenti sociali provano a cambiare il mondo per un futuro migliore. Le tecnologie, in quanto tali, no.

L'ecomodernismo mortifica la passione che sostiene l'organizzazione e la mobilitazione per il cambiamento socio-ecologico, mentre confida che l'avanzamento delle tecnologie artificiali consentirà di sostituire la natura nei processi economici; solo così il mondo naturale potrà liberarsi. Il messaggio, dunque, è che noi in quanto umanità non impareremo mai a stare al mondo secondo le forme più coerenti adottate dalle altre specie con cui conviviamo; piuttosto dovremmo separare le nostre economie dalle loro ecologie. È la reificazione di una profezia che si auto-avvera. Una profezia che, se realizzata, porterà al disastro totale.

APPROFONDIMENTI

- J. ASAFU-ADJAYE, JOHN, C. FOREMAN, R. PRITZKER, L. BLOMQUIST, D. KEITH, J. ROY, M. LEWIS, S. BRAND, M. SAGOFF, B. BROOK, MARK LYNAS, MICHAEL SHELLENBERGER, RUTH DEFRIES, TED NORDHAUS, ROBERT STONE, ERLE ELLIS, ROGER PIELKE JR, P. TEAGUE, *Il manifesto degli ecomodernisti*, 2015, [on line] <http://www.ecomodernism.org/italiano>. Ultimo accesso 16-11-2020.
- L. BLOMQUIST, T. NORDHAUS, M. SHELLENBERGER, *Nature Unbound: Decoupling for Conservation*, Breakthrough Institute, Oakland 2015.
- M. SHELLENBERGER, T. NORDHAUS, *The Death of Environmentalism: Global Warming Politics in a Post environmental World*, [on line] https://s3.us-east-2.amazonaws.com/uploads.thebreakthrough.org/legacy/images/Death_of_Environmentalism.pdf. Ultimo accesso 16-11-2020.

SAM BLISS è un dottorando in economia ecologica presso la University of Vermont, USA. È il corrispondente dagli Stati Uniti del collettivo accademico Research & Degrowth e membro fondatore di Degrowth US.

GIORGOS KALLIS è un ricercatore ambientale esperto in economia ecologica ed ecologia politica. È membro dell'Istituto Catalano di Ricerca e Studi Avanzati (ICREA) e professore all'Universitat Autònoma de Barcelona.



Larry Lohmann

MERCATO DEI SERVIZI ECOSISTEMICI

Parole chiave: servizi ecosistemici, ambiente, cambiamento climatico, biodiversità, neoliberalismo, mercati del carbonio, Accordo di Parigi.

Le risposte ufficiali alla crisi ambientale girano sempre più intorno a delle forme di compravendita di vantaggi ambientali. Il protocollo di Kyoto del 1997, lo Schema di scambio di quote di emissione dell'Unione Europea del 2005 (*EU Emissions Trading Scheme*) e l'Accordo di Parigi del 2015 affermano di voler affrontare il cambiamento climatico attraverso un mercato dei diritti di inquinamento. Schemi analoghi autorizzano lo scambio di buoni di acquisto di biodiversità, come, per esempio, quelli che gli industriali o i promotori di processi di sviluppo possono acquistare per “neutralizzare” le reali distruzioni di cui sono responsabili.

Nessuna di queste iniziative degli “ambientalisti di mercato” contiene alcuna potenzialità di affrontare la crisi climatica, la crisi della biodiversità o qualunque altra crisi ecologica. Questa non è la funzione che intendono svolgere. Esse possono essere comprese solo in quanto parte degli sforzi messi in atto dal capitalismo per trovare delle risposte al fallimento dei compromessi ai quali è stato costretto durante il XX secolo.

Uno di questi compromessi coinvolgeva il modello nordico del welfare state, la gestione della domanda e il trattamento con salari alti ed elevati consumi dell'aristocrazia operaia composta dal maschio bianco nordico, accompagnato dal “sottoconsumo” nella fornitura di petrolio a basso prezzo nel Sud globale. Questo compromesso è saltato a partire dagli anni '70 e per tutti gli anni successivi: i produttori di

petrolio si rifiutarono di tenere bassi i prezzi, le donne si rifiutarono di svolgere un lavoro riproduttivo non pagato, le minoranze rifiutarono il razzismo, i lavoratori sfruttati cercarono in tutti i modi di sottrarsi alle mansioni gravose. Per fare fronte ai tassi di profitto in diminuzione si creò una nuova manodopera a basso costo strappando alla terra un numero di persone mai visto prima nel Sud globale, mentre nel Nord globale si allontanavano i lavoratori dal welfare state, dai sindacati e dai contratti collettivi esistenti. Per dare a questi nuovi lavoratori qualcosa da fare, vennero lanciate nuove intense offensive per estrarre materie prime dai territori di proprietà delle comunità e degli indigeni in tutto il mondo.

Insieme a questa nuova forte ondata di estrattivismo si affermava una risposta neokeynesiana al problema di come questi lavoratori poco pagati sarebbero stati in grado di comperare tutti i nuovi beni che il mercato offriva: un'ampia espansione dei crediti privati, in realtà una colonizzazione dei futuri salari dei poveri. Anche la finanza contribuì a colmare la carenza di profitti, promuovendo bolle speculative, scorporo delle attività, creazione di titoli derivati, speculazioni immobiliari, evasione fiscale su scala industriale, furto di beni pubblici e altre truffe.

Un secondo compromesso che è andato in fumo durante l'ultima parte del XX secolo è stato lo sviluppismo nazionale, che il capitale aveva concepito come un modo di indebolire l'energia rivoluzionaria dei movimenti nazionalisti post-coloniali. Con le sue promesse di una divisione del lavoro orientata all'indipendenza a livello nazionale, tra agricoltura e industria, lo sviluppismo inevitabilmente si orientò in direzione di rapporti di proprietà e di valore più globalizzati. Diventò anche vittima delle contraddizioni inerenti alla promozione di sostituti capitalistici degli approcci comunitari. La Rivoluzione Verde, gli aiuti alimentari e la moltiplicazione delle infrastrutture unitamente alle "riforme agrarie" basate sulla proprietà privata individuale, non fecero che aumentare la dipendenza e le divisioni per classi.

Per fortuna del capitale, la necessità di un compromesso si ridusse man mano che lo spettro di un'alternativa socialista si allontanava, dopo le riforme cinesi del 1979 e il crollo dell'Unione Sovietica dieci anni più tardi. Sempre per sua fortuna, il capitale è stato capace di orientare a suo vantaggio l'espansione dell'OPEC (l'Organizzazione dei Paesi Esportatori di Petrolio), usando il debito petrolifero come sistema post-sviluppista volto a disciplinare il Sud globale all'interno

del mercato mondiale. Il ritorno a un ordine globale più in stile coloniale venne celebrato con un'ondata di trattati commerciali coercitivi e con dei corridoi di infrastrutture intercontinentali, sotto lo slogan della WTO (Organizzazione Mondiale del Commercio) *Made in the world* (fabbricati nel mondo).

Un terzo compromesso fallito è costituito dalla regolamentazione ambientale convenzionale, che esprimeva il e contribuiva al “prosciugamento” dei meccanismi di assorbimento dei rifiuti sui quali il capitale industriale si era basato per lungo tempo. Le burocrazie statali affermarono di essere in grado di gestire le crisi applicando misure parziali di principi condivisi come i diritti incondizionati alla vita di specie diverse, inclusa quella umana. Ma come con il concetto di benessere – caratterizzato da una difesa incerta e indifferente del diritto degli esseri umani a sopravvivere –, questo compromesso non poteva durare a lungo. Non appena venne promulgata, la legislazione ambientale degli anni '70 – pietra miliare degli Stati Uniti – fu subito attaccata con l'accusa di essere una “messa al bando della crescita”.

Fortunatamente, gli ideologi neoliberalisti, i gruppi di esperti con sede a Washington e le associazioni non governative ambientaliste erano pronti a presentare una via di uscita. La regolamentazione poteva rimanere in vigore, ma i suoi elementi comuni potevano essere discussi. I limiti al degrado sarebbero stati fissati non dall'esterno, da esperti che ignorassero le esigenze del capitale, ma attraverso la collaborazione con il mondo degli affari. La scienza fisica poteva essere sostituita da una “scienza economica”. Nessuno dei diritti degli esseri umani e non umani poteva essere assoluto.

Quindi la chiave era costruire una “nuova natura” composta da servizi ecosistemici standardizzati che potevano essere commerciati in ogni parte del mondo. Per evitare la spesa relativa alla riduzione dell'impatto ambientale in patria, le attività industriali potevano ora rispettare la legge acquistando, nelle vicinanze o molto lontano, delle unità a basso costo di compensazioni ecologiche, come per esempio unità equivalenti alla riduzione delle emissioni di CO₂, unità per la conservazione dei pipistrelli, “risultati di mitigazione trasferiti internazionalmente” e così via. La natura venne ristrutturata e uniformata per adeguarla a strumenti di produzione di massa sollevati da una regolamentazione costosa e avvantaggiati da risorse e manodopera a basso costo, in modo da contribuire a mantenere aperti tutti i canali dell'estrazione e dell'inquinamento che la regolamentazione ambientale convenzionale minacciava di bloccare.

Come risultato, gli investimenti sarebbero stati incanalati nei nuovi servizi ecosistemici solo dove vi era una sufficiente richiesta per l'estrazione di materie prime, per produzioni manifatturiere alimentate da combustibili fossili e per lo sviluppo di infrastrutture. In un'armonizzazione di tipo Orwelliano, un ambiente "sano" era giunto a dipendere dal degrado ambientale. Per esempio, gli impianti energetici in Europa potevano "compensare" le loro emissioni di gas serra colonizzando la capacità di fotosintesi di estensioni di terreni in America Latina, Africa o Asia. Le grandi imprese potevano anche vincolare un ipotetico futuro acquistando unità di "degrado evitato": finché potevano affermare che stavano prevenendo ciò che stabilivano essere un degrado "altrimenti inevitabile" altrove, le imprese private erano legalmente autorizzate a continuare a svolgere le loro usuali attività nel luogo di origine. Questa logica costituiva un meccanismo che ricreava mitologie coloniali auto-giustificate. Si trattava di una retorica in contrasto con terzomondisti privi di immaginazione condannati a distruggere il proprio ambiente attraverso un irresponsabile sviluppo industriale o un'agricoltura "taglia e brucia" con investitori illuminati del Nord che da soli erano capaci di azioni indipendenti per garantire il futuro della natura. Come l'assistenzialismo e lo sviluppismo, la regolamentazione ambientale convenzionale ha aperto la strada sia a catene del valore più globalizzate, sia a nuovi colonialismi dello spazio e del tempo.

Dato che l'obiettivo del mercato dei servizi ecosistemici è di ridurre il costo della regolamentazione per agevolare l'accumulazione di capitale, la spinta al ribasso dei prezzi è pari a quella dei mercati delle materie prime. Nessun paese del Sud farà la sua fortuna attraverso il commercio dei servizi ecosistemici, non più di quanto la farebbe attraverso il neo-estrattivismo. I movimenti popolari devono fare opposizione contro ambedue queste politiche, in quanto parte delle loro lotte contro i programmi di austerità, i tagli dei salari, le nuove recinzioni di beni comuni, la finanziarizzazione, gli accordi di libero scambio e altri aspetti del neoliberismo.

APPROFONDIMENTI

F. ARAGHI, *The Invisible Hand and the Visible Foot: Peasants, Dispossession and Globalization*, in *Peasants and Globalization: Political Economy, Rural Transformation and the Agrarian Question*, H. Akram-Lodhi, C. Kay (cur.), Routledge, New York 2009.

- R. FELLI, *On climate Rent*, «Historical Materialis», 22(3-4), 2014, pp. 251-280.
- S. PENA-VALDERRAMA, *Entangling Molecules: An Ethnography of a Carbon Offset Project in Madagascar's Eastern Rainforests*, tesi di dottorato, Durham University, [on line] <http://etheses.dur.ac.uk/11475/>. Ultimo accesso 16-11-2020.

LARRY LOHMANN lavora con l'organizzazione non governativa inglese The Corner House. Ha vissuto in Thailandia e in Ecuador, e fa parte del comitato consultivo del World Rainforest Movement. È autore di molti articoli scientifici e di libri come *Energy, Work and Finance* (con Nicholas Hildyard, Sturminster Newton, The Corner House, 2014)]



Deepak Malghan

EFFICIENZA

Parole chiave: efficienza, deviazione dalla norma, storia, economia politica, quantificazione

L'idea di efficienza è ubiqua nel mondo contemporaneo. Un miglioramento costante dell'efficienza è l'obiettivo degli ingegneri automobilistici così come dei governatori delle banche centrali. Il venerabile *Oxford English Dictionary* ci dice che il termine *efficiency* (efficienza) ha oltre una dozzina di sfumature soltanto come sostantivo. L'efficienza è una misura dell'efficacia o del successo nel realizzare uno scopo (desiderato). Non sorprende quindi che i dibattiti sull'efficienza siano stati protagonisti sia della teoria che della pratica dello sviluppo post-bellico nel Sud del mondo. In apparenza, l'efficienza fornisce un metro di giudizio oggettivo per misurare l'efficacia di progetti intrapresi nel nome dello sviluppo. In ogni modo, una metrica dell'efficienza non è più oggettiva di quanto non sia lo "scopo" che

giace alla sua base. L'efficienza è capace di mantenere una copertura di oggettività perché, dall'essere un "agente o causa efficiente", è diventata un fine in sé – la "causa finale".

L'efficienza è così pervasiva nell'ordine sociale attuale che le sue manifestazioni sono studiate da discipline che vanno dall'informatica agli studi culturali e, nel mezzo, qualsiasi altra cosa. Nonostante l'apparente diversità nei vari usi dell'"efficienza", è possibile identificare un meccanismo generativo stabile che spiega la storia della sua evoluzione e la sua economia politica dalle origini nel lungo XVIII secolo inglese fino a oggi. Ogni misurazione dell'efficienza comprende tre fasi. Per prima cosa si definisce un punto di riferimento normativo per il fenomeno in questione. Per citare alcuni esempi, il lavoro massimo che può essere estratto da una macchina termica ideale o il massimo piacere che può essere ottenuto da un'attività umana. Il massimo sviluppo umano sarebbe un altro esempio. La seconda fase prevede osservazioni sullo stato attuale del mondo attraverso la misurazione delle prestazioni di macchine a vapore *reali*. Infine, ogni misura di efficienza riporta semplicemente lo scarto tra il riferimento normativo auspicato e l'effettivo stato del mondo osservato. Questa struttura di deviazione dalla norma ha fornito, dall'Ottocento ai giorni nostri, una base stabile per affrontare politiche di miglioramento, progresso, modernizzazione e sviluppo.

L'efficienza è una strategia quantificata di deviazione dalla norma, la cui storia si interseca in modo significativo con l'ascesa della quantificazione nel XIX secolo. L'intersezione dell'efficienza con la quantificazione connette le prime filande di cotone nella Gran Bretagna della Rivoluzione Industriale alla catena di montaggio statunitense della Ford. È stata la logica dell'efficienza e della quantificazione ad aver mediato la transizione del contadino e dell'artigiano in proletariato industriale. Con il XX secolo, le misure quantitative dell'efficienza si sono spinte fin dentro le case con l'affermazione del movimento dell'economia domestica. La struttura della deviazione dalla norma che soggiace alle misure di efficienza ha giocato un ruolo centrale nella diffusione della quantificazione e dell'oggettività. Le norme soggettive potevano ora essere sepolte sotto una misura di efficienza della deviazione dalla norma. C'è un'irriducibile componente normativa per ogni metodo di misura dell'efficienza di cui non ci preoccupiamo più. Un incremento monotono dell'efficienza è un bene assoluto anche se un'efficienza crescente comporta il saccheggio su larga scala di persone e del pianeta stesso.

L'efficienza è stata parte integrante dei paradigmi dello sviluppo su entrambi i fronti della Guerra Fredda. Sin dall'inizio, la struttura della deviazione dalla norma alla base dell'efficienza è stata fondamentale per misurare le prestazioni dello sviluppo. Per esempio, quando gli economisti dello sviluppo studiano il progresso di un paese nel tempo o fanno confronti tra paese e paese, essi tengono traccia del reddito nazionale di un paese in termini di percentuale del reddito nazionale degli Stati Uniti per gli anni corrispondenti. Le metriche contemporanee per misurare una gamma più ampia di obiettivi di sviluppo oltre al reddito nazionale, quali l'Indice di Sviluppo Umano (*Human Development Index*), furono tratte direttamente dalle battaglie ideologiche e materiali su questioni di efficienza. Gli obiettivi di efficienza sono sempre citati come la giustificazione logica delle prescrizioni di liberalizzazione-privatizzazione-globalizzazione, che si presume si traducano in migliori prestazioni di sviluppo. In ogni modo, l'uso e l'abuso dell'efficienza non sono limitati ai fautori della globalizzazione neoliberista come strumento di rapido sviluppo economico. Le dispute sull'efficienza erano al centro dell'impresa comunista dai tempi dell'ascesa bolscevica in Russia fino alla fine della Guerra Fredda. Come suggeriva Stalin, "l'essenza del Leninismo" era l'unione della ventata rivoluzionaria russa con l'efficienza statunitense.

Dal momento che "l'accumulazione per espropriazione" costituisce il "nuovo imperialismo", essa rientra in una lunga catena di eventi marcati dall'idea di efficienza. L'impegno per l'efficienza guida un'economia politica di produzione che richiede la centralizzazione delle risorse produttive, rendendo di conseguenza inevitabili i conflitti e le contestazioni sullo sviluppo. L'efficienza come virtù nazionale e sociale è stata alla base del pensiero liberale moderno almeno a partire dall'inizio del XIX secolo e ha fornito una giustificazione normativa per gli imperi costituitisi a partire da conquiste coloniali. I conflitti dello sviluppo in gran parte del Sud globale, sull'espulsione e l'espropriazione, sono alimentati dalle stesse idee di progresso ispirato dall'efficienza che hanno sostenuto l'impresa coloniale. Mentre il centro e la periferia degli odierni conflitti dello sviluppo si situano spesso entro comuni confini di un singolo stato-nazione, è ancora utile studiare l'economia politica di tali conflitti attraverso la lente dell'efficienza.

Nell'era dello sviluppo, non c'è idea più importante della crescita economica che sostenga la nostra dedizione continua all'efficienza. Al di là del riconoscimento del "grande compromesso" tra uguaglianza

ed efficienza, e di episodici interventi migliorativi, il “vangelo dell’efficienza” ha avuto grande influenza. In primo luogo, all’alba della crisi globale del petrolio negli anni ’70, e ancor più energicamente con la consapevolezza della minaccia esistenziale del cambiamento climatico, migliorare l’efficienza energetica e, più ampiamente, l’efficienza ecologica, è stata la risposta preferita alla difficile situazione ambientale. Ma da soli i miglioramenti dell’efficienza non hanno risolto le paure vittoriane sul carbone né risolveranno i nostri enigmi di oggi.

La rivoluzione energetica ha fatto il suo tempo. Data la storica economia politica dell’efficienza, un mondo del post-sviluppo può essere creato – o anche immaginato – solo se lasciamo da parte la ricerca dell’efficienza. Un mondo del post-sviluppo non può essere costruito con l’efficienza a fargli da principio guida.

APPROFONDIMENTI

- P. CHATTERJEE, *Lineages of Political Society: Studies in Postcolonial Democracy*, Columbia University Press, New York 2008.
- A. JENNIFER KARNS, *The Mantra of Efficiency: From Waterwheel to Social Control*, Johns Hopkins University Press, Baltimore 2008.

DEEPAK MALGHAN è uno storico ed economista ecologico. Insegna all’*Indian Institute of Management Bangalore* in India.

Parole chiave: cambiamento climatico, quarta rivoluzione industriale, principio di precauzione, soluzioni tecnologiche (technofixes)

La tecnologia potrebbe svolgere un ruolo positivo nell'affrontare le crescenti crisi ambientali, climatiche, sociali, sanitarie ed economiche. Per farlo dovrebbe essere ecologicamente sostenibile, culturalmente e localmente adeguata, socialmente equa nonché integrare una prospettiva di genere. Nelle società industriali, tuttavia, la tecnologia è diventata principalmente uno strumento utilizzato per aumentare i profitti delle grandi imprese e dei gruppi economici più forti. Questo è certamente il caso delle tecnologie che alimentano la cosiddetta *quarta rivoluzione industriale* – biotecnologia, genomica, nanotecnologia, informatica, intelligenza artificiale e robotica.¹ La convergenza di queste tecnologie ha implicazioni e impatti di vasta portata sulle società.

Quando la tecnologia è presentata come soluzione a tutte le crisi, si può star certi che a parlare è chi quella tecnologia la controlla. Il mito della tecnologia quale formula magica si basa sull'erronea premessa che non sia necessario mettere in discussione la radice della crisi poiché ogni problema ha una soluzione tecnologica. Di fronte alla crisi alimentare, per esempio, i governi e le imprese hanno risposto proponendo una "agricoltura di precisione" altamente tecnologizzata, con largo impiego di sostanze agro-tossiche, semi e animali geneticamente modificati, un'agricoltura intelligente (*climate-smart agriculture*), i semi "suicidi" (la cosiddetta *Terminator technology*) e la tecnica del *gene drive* per sradicare intere specie considerate "parassite". Di fronte alla crisi energetica e climatica, non si mette in discussione l'insoste-

¹ Dal 2000, il gruppo ETC (Action Group on Erosion, Technology and Concentration, <http://www.etcgroup.org/>) ha fatto riferimento a questa convergenza come BANG (bit, atomi, neuroni, geni). Nel 2016, il Forum Economico Mondiale (WEF) ha iniziato a chiamare questa convergenza "quarta rivoluzione industriale". Ultimo accesso 16-11-2020.

nibilità del modello di produzione e consumo basato sui combustibili fossili, ma si propongono nuove tecnologie che consentirebbero un uso più intensivo della biomassa attraverso la biologia di sintesi e le nanotecnologie, promuovendo così l'espansione di gigantesche monocolture di alberi e piante geneticamente modificate.

L'industria esalta costantemente i potenziali benefici di queste tecnologie, minimizzando i rischi o presentandoli come incerti o discutibili. In risposta a questa situazione, stanno emergendo reti di organizzazioni, movimenti sociali e scienziati che hanno l'obiettivo di comprendere e monitorare il complesso orizzonte tecnologico creato dall'industria, esigendo nel frattempo l'applicazione del principio di precauzione.¹

Una delle più evidenti ed estreme false soluzioni tecnologiche è la geoingegneria, anche detta manipolazione climatica. La geoingegneria propone una serie di interventi su larga scala sugli ecosistemi, e la loro alterazione, quale "soluzione tecnologica" (*technofix*) al cambiamento climatico. Si tratta di due idee principali, ciascuna con il suo specifico intervento: la gestione della radiazione solare (SRM, *solar-radiation management*) e la rimozione del biossido di carbonio (CDR, *carbon dioxide removal*), nota anche come rimozione dei gas serra (GGR, *greenhouse gas removal*). Queste proposte possono comprendere interventi sulla terraferma, in mare o in atmosfera. Nessuna di queste azioni affronta le cause del cambiamento climatico, al contrario, esse si concentrano solo sulla gestione di alcuni dei suoi sintomi.

Esiste un grande numero di proposte geo-ingegneristiche, tra cui l'iniezione di solfati o altre sostanze nella stratosfera per produrre un effetto oscuramento e bloccare la radiazione solare, soluzioni che permettono di assorbire l'anidride carbonica dall'atmosfera e poi seppellirla in serbatoi marini o geologici, la fertilizzazione dell'oceano con ferro o urea per stimolare la fioritura del plancton, sperando che questo assorba maggiori volumi d'anidride carbonica, alterando la chimica del mare, e mega-piantagioni di colture transgeniche per riflettere la luce solare. Tutte queste proposte comportano rischi enormi, possono avere effetti negativi sinergici imprevedibili e impatti che superano i confini territoriali in cui vengono applicati.²

¹ Si consideri per esempio, il caso della Red de Evaluación Social de Tecnologías en América Latina (<http://www.redtecla.org/>). Ultimo accesso 16-11-2020.

² Su questo: <http://www.geoengineeringmonitor.org/>. Ultimo accesso 16-11-2020.

Ogni proposta geo-ingegneristica ha i suoi specifici rischi ed effetti potenziali, ma tutte condividono una serie di impatti negativi:

1. propongono di manipolare il clima – un ecosistema globale dinamico, essenziale per la vita sul pianeta – con il rischio di creare maggiori squilibri del cambiamento climatico stesso;

2. per avere un effetto sul clima a livello globale devono necessariamente avere dimensioni gigantesche e quindi potrebbero anche amplificare i loro esiti negativi;

3. la geoingegneria nasce da tentativi militari di alterare il clima come arma, pertanto il rischio di produrre un nuovo strumento di guerra è sempre presente;

4. questi sistemi possono essere utilizzati in modo unilaterale: un gruppo di Paesi o di attori economici potrebbe impiegarli per scopi bellicosi o commerciali;

5. gli impatti saranno disomogenei tra le regioni del globo, colpendo duramente molti Paesi del Sud del mondo che hanno contribuito meno al cambiamento climatico;

6. le fasi sperimentali non sono possibili; vista la scala e il tempo necessario per distinguere gli effetti dai fenomeni climatici in corso, sperimentazione equivarrebbe a implementazione;

7. molti sistemi sono stati progettati per uno scopo commerciale, in particolare per trarre profitto dai crediti di carbonio, il che aumenterebbe la commercializzazione delle crisi climatiche;

8. infine, ma non meno importante, le soluzioni tecnologiche forniscono un alibi per continuare con l'emissione di gas serra.

Insieme ai governi del Nord del mondo, i principali attori interessati alla geoingegneria sono le aziende energetiche e le altre industrie che sono state tra le principali responsabili del cambiamento climatico. Per queste, la geoingegneria è una buona opzione che consente sia di continuare a emettere gas serra, sia di essere pagati per il presunto sforzo di “raffreddare il pianeta”.

Tra i più attivi sostenitori della geoingegneria troviamo un piccolo numero di scienziati, basati soprattutto negli Stati Uniti e in Inghilterra, che sono riusciti a convincere le rispettive istituzioni scientifiche a pubblicare rapporti sulla geoingegneria. Questi esercitano inoltre una certa influenza sull'Intergovernmental Panel on Climate Change (IPCC, Gruppo intergovernativo sul cambiamento climatico), che nel suo Quinto rapporto di valutazione includeva una proposta di

georingegneria – *Bioenergy with Carbon Capture and Storage* (BECCS, bioenergia con cattura e stoccaggio del carbonio) – come una delle opzioni tecniche nella maggior parte degli scenari per la stabilizzazione della temperatura del pianeta. Si spera che la BECCS possa gettare le basi per il raggiungimento di uno scenario di “emissioni di carbonio zero” o addirittura di “emissioni negative”. Questi concetti sono tuttavia molto speculativi e creano l’illusione che le emissioni di gas serra possano aumentare, poiché verrebbero compensate dalla BECCS o da altre soluzioni tecnologiche. Non esistono però prove o studi scientifici indipendenti che dimostrino la sua fattibilità energetica, economica o tecnologica. Peraltro, l’impatto della BECCS sulla biodiversità e sull’uso del suolo e dell’acqua potrebbe essere enorme. Potrebbe inoltre competere con l’uso dei terreni agricoli e costituirebbe una minaccia per i territori delle popolazioni indigene e dei contadini.

Data l’assenza di un dispositivo scientifico globale trasparente ed efficace per affrontare i problemi connessi a queste tecnologie, nel 2010 la Convenzione sulla Biodiversità ha stabilito una moratoria *de facto* sulla georingegneria, sostenendo il principio di precauzione a causa dei suoi potenziali impatti sulla biodiversità e sulle culture che quest’ultima alimenta. Considerando la gravità delle conseguenze e il loro carattere intrinsecamente ingiusto, dal 2010 più di cento organizzazioni e movimenti sociali in tutto il mondo hanno chiesto il divieto delle tecnologie di georingegneria.

APPROFONDIMENTI

K. ANDERSON, P. GLEN, *The Trouble with Negative Emissions*, «Science», 354, (6309), 2016, pp. 182-183.

BIOFUELWATCH, *Last Ditch Climate Option or Wishful Thinking? Bioenergy with Carbon Capture and Storage*, <http://www.biofuelwatch.org.uk/wp-content/uploads/BECCS-report-web.pdf>. Ultimo accesso 16-11-2020.

ETC GROUP, *Geopiracy: The Case against Geoengineering*, <http://www.etcgroup.org/content/geopiracy-case-against-geoengineering>. Ultimo accesso 16-11-2020.

ETC GROUP, HEINRICH BÖLL FOUNDATION, *Climate Change, Smoke and Mirrors. A Civil Society Briefing on Geoengineering*, <http://www.etcgroup.org/content/civil-society-briefing-geoengineering>. Ultimo accesso 16-11-2020.

GEOENGINEERING MONITOR, <http://www.geoengineeringmonitor.org/>. Ultimo accesso 16-11-2020.

SYNBIOWATCH, <http://www.synbiowatch.org/>. Ultimo accesso 16-11-2020.

SILVIA RIBEIRO, originaria dell'Uruguay, lavora in Messico come direttrice per l'America Latina dell'organizzazione internazionale *Action Group on Erosion, Technology, and Concentration* (ETC Group), che ha sede in Canada e nelle Filippine.



Ulrich Brand e Miriam Lang

GREEN ECONOMY

Parole chiave: sostenibilità, crescita, efficienza nell'uso delle risorse, valorizzazione della natura, esternalizzazione dei costi.

L'idea di Green Economy porta con sé una triplice promessa: superare la crisi economica, risolvere la crisi ecologica e sconfiggere la povertà (UNEP 2011). All'interno del dibattito sulla Green Economy, possiamo identificare alcuni tratti comuni: i suoi obiettivi sono un processo di produzione a basse emissioni, l'efficienza nell'uso delle risorse, gli investimenti nel settore "green", l'innovazione tecnologica, maggiori pratiche di riciclo, posti di lavoro verdi, eliminazione della povertà e maggiore inclusione sociale. Gli strumenti per raggiungere tali obiettivi vengono descritti come un insieme di politiche "adeguato", in grado cioè di internalizzare i costi, incoraggiare il consumo responsabile, promuovere le aziende verdi e le riforme fiscali. Nel 2011 l'Organizzazione per la Cooperazione Economica e lo Sviluppo (OECD) ha lanciato una Strategia per la Crescita Verde (*Green Growth Strategy*) che indica nell'innovazione il mezzo per dissociare la crescita dall'esaurimento del capitale naturale. La Commissione Europea ha tentato di sviluppare un piano per la crescita sostenibile in grado di promuovere un'economia di mercato ecologica ma competitiva, riducendo il consumo di risorse e aumentando l'efficienza nel loro uso. I fautori della Green Economy sostengono inoltre che un'ondata di affascinanti innovazioni tecnologiche porterà con sé la promessa di un nuovo periodo di crescita economica. Una delle strate-

gie proposte contro la crescente devastazione ambientale consiste nel riconoscere il valore economico della natura dando a essa un prezzo. L'idea di fondo è che per proteggere la natura bisogna includerla nel calcolo economico come “capitale naturale” (Salleh 2012, Brand e Lang 2015, Fatheuer *et al.* 2016).

Promossa come un nuovo paradigma globale dalla Conferenza delle Nazioni Unite sullo Sviluppo Sostenibile del 2012 (Rio+20), il concetto di Green Economy è stato fortemente contestato anche per i suoi aspetti poco chiari. Come nel caso dello sviluppo sostenibile, la Green Economy è un ossimoro usato per legittimare politiche internazionali volte a tenere insieme interessi e strategie molto diversi, a volte contraddittori, per la crescita economica e la salvaguardia della natura. Una critica centrale che viene mossa alla Green Economy è il suo focalizzarsi sulla *crescita*, con la conseguente maggiore estrazione di risorse per la produzione di beni e servizi. Tale crescita viene misurata in denaro e segue la logica del profitto e dell'accumulazione di capitale. Chi produce e in che condizioni è questione secondaria. Per di più i governi dei paesi economicamente dominati non mettono in dubbio in alcun modo il modello occidentale di vita e di produzione (Brand e Wissen 2012), dominato da una forma di globalizzazione capitalistica basata sul liberismo e sull'assenza di regole. In essa hanno precedenza la competizione per accaparrarsi quote di mercato mondiale e l'obiettivo della crescita economica. Per il settore delle imprese è spesso più conveniente una breve durata di vita per i prodotti ad alta intensità di consumo di materie prime, rispetto alla produzione ecologica di prodotti di alta qualità.

Le strategie per raggiungere una Economia Green restano perciò radicate nella razionalità capitalista. Non viene messa in discussione la logica per cui si è sempre orientati verso nuovi investimenti, profitti e dinamiche di competizione. La Green Economy non contrasta l'attività mineraria ad alta intensità di capitale, i progetti per mega-infrastrutture, i costosi impianti eolici *offshore* o il mercato di quote di emissioni. Molto spesso i problemi ambientali non vengono risolti ma spostati da qualche altra parte. Un esempio potrebbe essere quello delle automobili che vengono alimentate con agro-carburanti rinnovabili in Europa, mentre i piccoli agricoltori in Indonesia vengono espropriati delle loro fonti di sostentamento e le foreste pluviali disboscate per la creazione di piantagioni di olio di palma. Le prospettive di genere, e la loro focalizzazione sulla riproduzione sociale e il lavoro

riproduttivo, sono quasi del tutto assenti dal dibattito sulla Green Economy, all'interno del quale i beni e i servizi vengono prodotti esclusivamente come merci da vendere nell'ambito dell'economia di mercato capitalista. Al contrario le economiste femministe si concentrano su quelle attività di lavoro quotidiano, non contabilizzate dal mercato, che producono un complessivo benessere sociale. Si concentrano poi sulle condizioni qualitative, come la capacità di autodeterminazione, oppure il potere di decidere che fare del proprio tempo (Biesecker e Hofmeister 2010). Inoltre, il pensiero eco-femminista sottolinea l'importanza di stili di vita semplici ed eco-sufficienti come mezzo per proteggere le risorse globali.

In breve, le proposte di Green Economy rischiano di intensificare l'ingannevole valorizzazione capitalista della natura. Esse, seppur nate come risposta alla devastazione ambientale in alcune parti del mondo, rimangono allineate alle esigenze delle imprese e di chi detiene la ricchezza, e consentono la stabilizzazione delle modalità di vita e di produzione capitalistiche, patriarcali e imperialiste.

Per comprendere in modo critico queste dinamiche predominanti, suggeriamo di parlare di Capitalismo Verde (*Green Capitalism*) piuttosto che di Green Economy. Questo concetto alternativo aiuta a evidenziare la nascita storica di una nuova formazione capitalista, che ha sostituito il vecchio modello di sviluppo del "neoliberismo post-Fordista" – ormai in crisi – e il suo regime di accumulazione dominato dalla finanza. In paesi come l'Austria o la Germania il "capitale verde" potrebbe diventare più forte e settori "tradizionali" come l'industria automobilistica diventare più "green". Un blocco di potere "verde", uno Stato "verde" e un corporativismo "verde" che integri chi lavora – così come i sindacati – sarebbero elementi di una stabilizzazione socio-economica compatibile con gli imperativi capitalistici di crescita e competitività, e che consentirebbe margini di distribuzione per imprese e istituzioni statali.

Di certo, solo in alcuni paesi e regioni si evolverà una espressione sociale del Capitalismo Verde; sarà molto escludente e (considerando l'esternalizzazione dei costi in altre regioni del mondo) per nulla rispettosa dell'ambiente. In fin dei conti, in alcune zone del mondo il Capitalismo Verde altro non è che una continua riproduzione delle logiche oligarchiche del modello imperialista.

APPROFONDIMENTI

- A. BIESECKER, S. HOFMEISTER, *(Re)productivity: Sustainable Relations Both between Society and Nature and between the Genders*, «Ecological Economics», 69(8), 2010, pp. 1703-1711.
- U. BRAND, M. WISSEN, *Global Environmental Politics and the Imperial Mode of Living: Articulations of State – Capital Relations in the Multiple Crisis*, «Globalizations», 9(4), 2012, pp. 547-60.
- , *Strategies of a Green Economy, Contours of a Green Capitalism*, in *The International Political Economy of Production*, K. van der Pijl (cur.), Edward Elgar, Cheltenham 2015.
- T. FATHEUER, L. FUHR, B. UNMÜSSIG, *Inside the Green Economy: Promises and Pitfalls*, Oekom, München 2016.
- PATHWAYS TO SUSTAINABLE DEVELOPMENT AND POVERTY ERADICATION, UNEP, Paris and Nairobi, 2011.
- A. SALLEH, *Rio+20 and the Extractivist Green Economy*, «Arena», 119, 2012, pp. 28-30.
- UNITED NATIONS ENVIRONMENT PROGRAMME (UNEP), *Towards a Green Economy: Towards a Green Economy: Pathways to Sustainable Development and Poverty Eradication*, UNEP, Paris and Nairobi 2011.

ULRICH BRAND è Professore di Politica Internazionale presso l'Università di Vienna. I suoi interessi di ricerca e ambiti d'insegnamento riguardano la politica dell'ambientale globale, la trasformazione socio-ecologica, l'America Latina e il 'modo di vita imperiale'. È stato membro della Commissione parlamentare di ricerca 'Crescita, Benessere e Qualità della Vita' (2011-13) ed è membro del Gruppo di Lavoro Permanente sulle Alternative allo Sviluppo costituito dalla Fondazione Rosa Luxemburg.

MIRIAM LANG insegna Studi Sociali e Globali presso l'Università Andina Simón Bolívar di Quito, in Ecuador. I suoi interessi di ricerca riguardano le alternative sistemiche, la critica dello sviluppo e l'intersezione di interculturalità, genere e rapporti socio-naturali. È stata coordinatrice, tra il 2011 e il 2015, del Gruppo di Lavoro Permanente sulle Alternative allo Sviluppo costituito dalla Fondazione Rosa Luxemburg.

John P. Clark

LIFEBOAT ETHICS

Parole chiave: controllo della popolazione, neo-malthusianesimo, tragedia dei beni comuni

La *Lifeboat Ethics* (letteralmente *Etica della Scialuppa di Salvataggio*) è una teoria che ha fortemente influenzato l'etica applicata contemporanea. È stata sviluppata dal biologo Garrett Hardin e viene tuttora adottata per analizzare questioni quali la fame nel mondo, l'aiuto alimentare, le politiche migratorie e la crescita della popolazione mondiale.

In un articolo comparso su *Science* nel 1968, Hardin illustrava la sua famosa teoria relativa alla Tragedia dei beni comuni: una situazione nella quale gli individui sfruttano una risorsa comune a loro esclusivo beneficio personale, portando al suo degrado e a un grave danno per la società in generale. In un articolo del 1974 pubblicato su *Psychology Today*, egli sosteneva che tragedie di questo tipo accadono – a livello globale – come effetto collaterale dell'aiuto alimentare fornito a coloro che soffrono di fame e malnutrizione.

La *Lifeboat Ethics* asserisce che il mondo sta andando incontro a una crisi catastrofica nella quale la popolazione globale raggiungerà livelli insostenibili, i cui limiti sono già stati toccati da molte nazioni entro i loro stessi confini. Sostiene inoltre che la causa primaria di questa crisi sia il rapido tasso di crescita della popolazione, in particolare nei paesi nel Sud globale.

Sempre secondo la *Lifeboat Ethics*, l'aiuto alimentare concesso dai paesi ricchi a quelli poveri rappresenta uno dei principali fattori che determinano tali elevati e insostenibili tassi di fertilità. Gli aiuti alimentari causerebbero infatti un "effetto ratchet" (o effetto d'irreversibilità, letteralmente "effetto ruota dentata" N.D.T.), che impedirebbe alla popolazione di un paese povero di impattare sui limiti della propria normale "capacità di carico" (*carrying capacity*), consentendogli

così di crescere in maniera insostenibile. Essa prevede pertanto che il risultato di aiuti prolungati porterà a un collasso economico globale e a un conseguente crollo della popolazione.

Questa visione si colloca nel solco di una lunga tradizione di teorie neo-malthusiane e social-darwiniste, che spesso sono state utilizzate per giustificare le disparità sociali, lo sfruttamento economico e l'imperialismo globale, proposti come mezzi per massimizzare il bene generale. Come accade tipicamente con ideologie di questo tipo, abbondano le contraddizioni teoriche e i contrasti con le prove empiriche.

Per cominciare, segnaliamo che il concetto cardine di “capacità di carico” dell'ambiente è circolare. Non ci sono prove empiriche del fatto che un livello specifico di popolazione possa esaurire la capacità di una certa area geografica di sostenere un insediamento umano, e non sono state presentate analisi che dimostrino che – in casi di studio reali – la diminuzione della popolazione sia stata il risultato del superamento di tale capacità. Ogni concezione di “capacità di carico” dell'ambiente che abbia un fondamento empirico, come per esempio alcune analisi dell'impronta ecologica, mostra che le società ricche e industrializzate – che consumano enormi quantità di combustibili fossili e di altre risorse – supereranno tale capacità molto più rapidamente delle società povere, le quali assorbono meno risorse pro capite.

Inoltre, la *Lifeboat Ethics* ignora regolarmente il fatto che molti paesi poveri, con popolazioni malnutrite, producono grandi quantità di beni – inclusi prodotti agricoli – che sono esportati in società di consumatori benestanti, e che pertanto la scarsità di cibo domestica sia il risultato delle relazioni di potere mondiali e dello sfruttamento economico e commerciale, piuttosto che legata ad alti tassi di fertilità che supererebbero le “capacità di carico”.

La *Lifeboat Ethics* esclude che possa avvenire una “transizione demografica benigna” senza coercizione, ma la realtà storica confuta tale ipotesi. Senza le misure di controllo draconiano che invoca Hardin, nel 2016 la maggioranza dei paesi aveva una crescita demografica inferiore al tasso di sostituzione, e i tre quarti aveva tassi di fertilità inferiori a un modesto 3,0. In India l'attuale tasso di fertilità al 2,45 è ben più basso di quello degli Stati Uniti del periodo 1945-64, poco prima che venisse pubblicato il manifesto sulla *Lifeboat Ethics* di Hardin.

È storicamente dimostrato che, al contrario di quanto postulato dall'etica della scialuppa di salvataggio, le cause principali delle carestie sono state non demografiche, bensì politiche ed economiche.

In casi come Ucraina, Biafra, Bangladesh, Timor Est e molti altri, la fame fu il risultato di deliberate politiche statali, adottate a rinforzo dell'autorità del regime dominante e a protezione di interessi economici, o più semplicemente finalizzate a schiacciare i cittadini dissidenti e i movimenti separatisti.

In realtà, la relazione tra sicurezza alimentare e tassi di fertilità è esattamente opposta a quella ipotizzata dalla *Lifeboat Ethics*. Per esempio, l'Africa Subsahariana ha livelli estremamente bassi di welfare sociale, compresa la sicurezza alimentare. Ciò dovrebbe produrre, secondo la *Lifeboat Ethics*, il declino dei tassi di fertilità. La regione ha invece il tasso di crescita della popolazione più alto al mondo. Al contrario, le zone del Sud globale in cui la fertilità sta diminuendo sono quelle dove la produzione di cibo, assieme ad altri indicatori dello stato sociale, hanno registrato dei miglioramenti.

Il programma neo-malthusiano è inoltre disatteso a causa dell'applicazione incoerente dei suoi principi ideologici. Il rifiuto di salvare vite umane non contribuisce a raggiungere il maggior benessere per la società. In ogni caso, se il salvare vite nei paesi poveri dovesse effettivamente danneggiare i posteri, sarebbe ancor più dannoso per le generazioni future salvare vite nei paesi ricchi, nei quali ogni persona consuma molto più di coloro che vivono nei paesi poveri. Ciò nonostante, i sostenitori dell'etica della scialuppa di salvataggio non hanno mai proposto di sacrificare le vite dei consumatori ricchi per promuovere il bene comune.

La *Lifeboat Ethics* è infine invalidata dal fatto che essa non tiene minimamente conto della stretta relazione tra la fame nel mondo e le politiche di sviluppo colonialistico e neo-colonialistico, che hanno trattato il Sud globale come fonte di lavoro a basso costo, di materie prime e di prodotti agricoli.

Storicamente, le politiche coloniali sono passate attraverso tre stadi che hanno prodotto malnutrizione diffusa e gravi carestie:

1. la distruzione forzata delle tradizionali economie di sussistenza basate sui beni comuni;
2. l'utilizzo della legge, delle politiche pubbliche e della forza coercitiva per rendere la manodopera indigena subordinata alle esigenze e agli interessi economici imperialistici;
3. il rifiuto delle autorità di distribuire eccedenze alimentari facilmente disponibili per alleviare la carestia.

Attualmente, la scarsità di cibo è causata sempre più da fattori economici e politici connessi alle condizioni climatiche.

Considerata la sua capacità di cancellare tale storia, di distorcere realtà empiriche e di occultare lo sfruttamento globale presentandolo come normale corso della natura, la *Lifeboat Ethics* è stata utilizzata come potente strumento dalle economie di stampo neo-colonialistico e addirittura da modelli di sviluppo basati su genocidi.

APPROFONDIMENTI

J. CLARK, *The Tragedy of Common Sense*, Changing Suns Press Regina, SK 2016.

M. DAVIS, *Olocausti tardo vittoriani*, Milano, Feltrinelli 2000.

G. HARDIN, *Living on a Lifeboat*, «BioScience», 24(10), 1974, pp. 561-568.
—, *The Tragedy of the Commons*, «Science». 162(3859), 1968, pp. 1243-1248.

F. MOORE LAPPÉ, J. COLLINS, *World Hunger: Ten Myths*, Grove Press, New York 2015.

E. OSTROM, *Governare i beni collettivi*, Marsilio, Padova 2015.

JOHN P. CLARK è un ecologista sociale, direttore di *La Terre Institute for Community and Ecology* e Professore Emerito di Filosofia all'Università Loyola (New Orleans). Autore ampiamente pubblicato, ha recentemente dato alle stampe il volume *The Tragedy of Common Sense* (2016).

Samantha Hargreaves

NEO-ESTRATTIVISMO

Parole chiave: accumulazione, estrattivismo, nazionalismo delle risorse, *progresismo*.

Nei tardi anni 2000 emerge un discorso politico che descrive una nuova ondata di estrattivismo nei paesi dell'America Latina. Esso accompagna l'aumento improvviso del prezzo delle materie prime e coincide con l'avvento al potere di alcuni governi di sinistra nel continente. Il termine neo-estrattivismo descrive una variante dell'estrattivismo impiegato da questi stati per finanziare le riforme sociali. Il nazionalismo delle risorse è apparentato con il neo-estrattivismo africano, inteso come affermazione del controllo governativo sulle risorse naturali e sui benefici ottenuti dal loro sfruttamento nei propri territori.

Tipicamente, la politica neo-estrattivista include la nazionalizzazione diretta di alcune o di tutte le industrie estrattive, la crescita di partecipazioni pubbliche, la rinegoziazione dei contratti, gli sforzi per aumentare la rendita delle risorse attraverso nuovi meccanismi fiscali, e attività per aumentarne il valore aggiunto. Sempre più spesso gli orientamenti neo-estrattivisti sono promossi da istituzioni e iniziative globali come le Nazioni Unite, l'Organizzazione per la cooperazione e lo sviluppo economico (OCSE) e l'Iniziativa per la Trasparenza delle Industrie Estrattive (EITI, *Extractive Industries Transparency Initiative*). Nel contesto africano, l'Unione Africana, l'African Development Bank (AfDB) e l'Africa Progress Panel hanno giocato un ruolo attivo.

Tanto il neo-estrattivismo quanto il suo più debole corrispettivo africano, il nazionalismo delle risorse, vengono proposti come alternative a supporto dello sviluppo nazionale, della salvaguardia dell'ambiente, e a beneficio delle comunità locali. Tuttavia, al di là di questa parvenza di *progresismo* [in Castigliano nell'originale], il modello di accumulazione capitalista rimane immutato.

Il neo-estrattivismo latino-americano ha dimostrato i limiti di questo modello, che ha puntato su esportazioni e investimenti stranieri per risolvere quelli che invece erano problemi storici e strutturali di ineguaglianza, iniquità e, soprattutto, di distruzione ambientale (Aguilar 2012, p. 7).

Anche se i modelli di proprietà possono passare – parzialmente o totalmente – dal settore privato allo Stato, i processi produttivi continuano a seguire le regole classiche della massimizzazione dei profitti, della competitività, dell'efficienza e dell'esternalizzazione degli impatti. Se il linguaggio dell'auto-determinazione accompagna il neo-estrattivismo, restano comunque i paesi ricchi a detenerne il controllo, determinando quali risorse importare e da dove prelevarle. L'ideologia del *progresismo* difende l'estrattivismo con la logica della crescita, argomentando che “la torta deve ingrandirsi” per combattere la povertà. In tal modo, l'investimento estero e il produttivismo vengono incentivati al di sopra della protezione delle risorse naturali e dei diritti di sopravvivenza di popolazioni indigene e di altre comunità.

Il neo-estrattivismo porta a conflitti per le risorse naturali, non crea posti di lavoro ed esternalizza i costi sociali e ambientali. Spesso, laddove è stata applicata la nazionalizzazione, le imprese minerarie statali operano in modo analogo alle compagnie private, continuando nei fatti a distruggere l'ambiente e senza riguardo alcuno per le relazioni sociali delle comunità locali. Le responsabilità civili dello Stato sono compromesse dal bisogno di salvaguardare le condizioni per l'accumulazione. Lo Stato difende il neo-estrattivismo come di interesse pubblico nazionale, mentre i movimenti e le comunità che ne contestano gli impatti vengono dichiarati “anti-sviluppisti”. Gudynas (2010) osserva che quando i surplus sono usati dallo stato per finanziare programmi di welfare sociale, lo Stato acquisisce maggiore “legittimizzazione sociale”. L'idea che l'estrattivismo sia indispensabile allo sviluppo è fortemente presente nel discorso pubblico, che lo riconosce uno status egemonico.

L'esperienza dell'America Latina è d'esempio anche per altre regioni del mondo in cerca di progresso attraverso il neo-estrattivismo e il nazionalismo delle risorse. L'African Mining Vision (AMV) e la struttura politica di accompagnamento, come Mining and Africa's Development (2011), sono l'espressione più concreta di questa tendenza in Africa. Il punto di partenza di tale struttura è l'affermazione

della ricchezza di minerali che dovrebbero essere sfruttati in modo trasparente, equo e ottimale all'interno del continente, in modo da sostenerne lo sviluppo socio-economico. La chiave di questa strategia di sviluppo modernista è l'industrializzazione basata sui minerali, che si crede possa eradicare la povertà e contribuire allo sviluppo sostenibile, come sostenuto dall'Agenda delle Nazioni Unite. Tuttavia, l'AMV, ampiamente supportata dalle organizzazioni della società civile in Africa attraverso l'African Initiative on Mining, Environment and Society (Iniziativa Africana sulle Miniere, AIMES), ha fallito di fronte alla recente crisi dei prezzi delle materie prime, alla competizione tra Stati e all'interferenza delle compagnie private nelle politiche nazionali.

Un altro tema importante riguarda gli impatti, profondamente diseguali dal punto di vista del genere, dello sviluppo estrattivista. WoMin, alleanza per i diritti delle donne in lotta con l'estrattivismo distruttivo delle risorse in Africa, in collaborazione con altri movimenti femministi in America Latina, Asia e Pacifico, ha evidenziato come questa accumulazione capitalistica si basi sul lavoro sottopagato o non pagato di donne salariate e contadine. Tali relazioni di sfruttamento, spesso invisibili, rimangono immutate sotto il regime statale neo-estrattivista. Il ruolo delle donne nel lavoro riproduttivo rende lo sforzo femminile di operaie e contadine più lungo e intenso di quello maschile: lavorano infatti un maggior numero di ore per accedere ad acqua potabile ed energia, e per accudire i figli, i lavoratori e altri membri della famiglia esposti ad agenti inquinanti. La tradizionale responsabilità femminile per la riproduzione sociale è alleviata solo parzialmente dagli investimenti statali nei servizi sociali. In aggiunta ai costi sociali e ambientali immediati sopportati dalle comunità, gli impatti a lungo termine dell'estrattivismo, in termini di cambiamento climatico, dovranno essere sostenuti soprattutto dalle donne in situazione di povertà, impegnate nella bonifica di ecosistemi degradati.

Il neo-estrattivismo o nazionalismo delle risorse non è trasformativo né emancipatorio. Nel migliore dei casi, è una traiettoria riformista e neoliberale sotto le mentite spoglie – il *progresismo*. Potrà forse proporre alcune riforme sociali nel breve o medio termine, ma non potrà risolvere la profonda contraddizione del “capitale opposto alla vita” che sta distruggendo l'umanità e il pianeta stesso.

APPROFONDIMENTI

- C. AGUILAR, *Transitions towards Post-extractive Societies in Latin America*, [on line] <https://womin.org.za/images/the-alternatives/fighting-destructive-extractivism/C%20Aguilar%20-%20Post%20Extractive%20Societies%20in%20Latin%20America.pdf>. Ultimo accesso 16-11-2020.
- ALTRNAUTAS (RE)SEARCHING DEVELOPMENT, [on line] <http://www.altrnautas.net/about-us/>. Ultimo accesso 16-11-2020.
- CLIMATE AND CAPITALISM, *Progressive Extractivism: Hope or Dystopia?*, [on line] <https://climateandcapitalism.com/2014/06/24/progressive-extractivism-hope-dystopia/>. Ultimo accesso 16-11-2020.
- E. GUDYNAS, *The New Extractivism of the 21st Century: Ten Urgent Theses About Extractivism in Relation to Current South American Progressivism*, «America's Program Report», Center for International Policy, Washington, DC 2010.
- J. PETRAS, H. VELTMEYER, *The New Extractivism: A Post-Neoliberal Development Model or Imperialism of the Twenty-First Century?*, Zed Books, London 2014.
- WOMIN: AFRICAN GENDER AND EXTRACTIVE ALLIANCE, <https://womin.org.za/>. Ultimo accesso 16-11-2020.

SAMANTHA HARGREAVES è fondatrice e direttrice dell'African Gender and Extractives Alliances (WoMin), una ONG femminista attiva in tutto il continente africano, che lotta contro l'estrattivismo distruttivo delle risorse. La sua esperienza come attivista l'ha vista battersi per la riforma terriera e agraria e la costruzione del movimento femminista.

Parole chiave: misoginia scientifica, ingegneria riproduttiva, manipolazione genetica, surrogazione di maternità, eugenetica

Dai bambini in provetta fino alla cancellazione delle donne, le industrie della genetica riproduttiva (*Reprogen*) hanno fatto passi da gigante negli ultimi 40 anni. A partire dalla nascita di Louise Brown nel 1978, concepita *in vitro* (IVF, *In Vitro Fertilization*), le industrie gemelle dell'ingegneria riproduttiva e genetica, a braccetto con i sostenitori del controllo demografico, sono andate avanti sulla strada della loro crociata globale per arrivare a determinare:

- quali parti del mondo potranno continuare a fare figli;
- quali donne (divise per ceti, razza o età) potranno diventare madri;
- quali dovranno essere le caratteristiche genetiche della prole;
- quale il sesso delle creature a venire.

Le intellettuali e le attiviste tra di noi che, negli anni '80, si fecero carico di criticare le tecnologie e le politiche emergenti avevano ragione quando misero insieme gli effetti prevedibili delle due industrie battezzando la nostra rete *Feminist International Network of Resistance to Reproductive and Genetic Engineering* (FINRAGE, Rete Femminista Internazionale di Resistenza all'Ingegneria Riproduttiva e Genetica).

Fin dagli anni '80 abbiamo tenuto sotto osservazione la fabbrica industriale dei bambini e le industrie genetiche che si stavano sviluppando su traiettorie parallele; ora, alcuni decenni dopo, queste industrie stanno convergendo. Lo "scopo ufficiale" dichiarato è quello di eliminare la sofferenza e il dolore delle persone infertili, così come di alleviare la sofferenza e il dolore delle malattie di origine genetica. Quello "non ufficiale" è far fare più denaro possibile ai portatori di interessi. E questo è ciò che sta succedendo: l'ingegneria genetica capitalistica e le industrie Reprotech valgono miliardi in tutto il mondo.

Le tecnologie pro-natalismo e anti-natalismo sono due facce di una stessa medaglia, misogina e patriarcale. La strategia delle industrie Reprogen consiste nello sfruttare il desiderio di un figlio/a biologico/a e, più di recente, la paura delle donne di essere giudicate “indegne” di riprodursi. Per quelle ritenute “inferiori”, infatti, come le donne disabili o appartenenti a gruppi etnici poveri o marginalizzati, il messaggio è: “contraccettivi/aborto o sterilizzazione”.

La fecondazione *in vitro* è un’industria brutale, costosa e con scarsi successi, eppure le cliniche IVF spuntano come funghi in tutto il globo. Le loro ultime offerte includono la pericolosa pratica della “donazione” degli ovuli alle donne già avanti negli anni e il servizio di “surrogazione” per gli uomini gay (Klein 2017). In aggiunta, il volume della popolazione maschile “subfertile” è aumentato drammaticamente durante gli ultimi 30 anni a seguito della tossicità dei pesticidi in uso (Schafer 2014) e di altri rischi ambientali. Metà dei “trattamenti” IFV fa uso di iniezioni ICSI (*IntraCytoplasmatic Sperm Injection*); in questo modo un singolo spermatozoo viene inserito nella cellula uovo di una donna fertile.

Il data base di FINRAGE indica che tenendo conto di ogni singolo, doloroso ciclo di trattamenti IVF cui si sottopone una donna per riuscire a portare alla luce una nuova creatura, il numero reale dei successi registrati si ferma intorno al 20-30 per cento, nonostante le cliniche di tutto il mondo proclamino successi al 70 per cento.

Sempre negli anni '80, mentre l'industria Reptotech si appropriava di pezzi di donne sezionandole in uteri e cellule uovo da ricombinare secondo la propria volontà, l'industria dell'ingegneria genetica annunciava la sua “Rivoluzione Genetica”. La tecnologia della ricombinazione genetica del DNA riesce ora a produrre una pletera di batteri e virus geneticamente modificati. Tra questi ci sono i semi ibridi per una “Rivoluzione Genetica” che rimedierebbe agli errori della fallimentare “Rivoluzione Verde” nel cosiddetto Terzo Mondo. Intorno al 2000 si è conclusa la mappatura del Genoma Umano e da allora la “medicina personalizzata” offre test dal costo variabile tra 1.500 e 2.000 dollari per ogni “sbaglio” che potrebbe minacciare la salute nella vita adulta o addirittura la vita delle creature non ancora concepite. Nonostante la natura nebulosa di questi rischi futuri, la medicalizzazione provoca nelle persone ansie crescenti sul proprio patrimonio genetico e un nuovo senso di “responsabilità” nell'identificazione dei “portatori” di geni “cattivi”.

Particolarmente problematica per le donne incinte è l'introduzione recente dei test prenatali non invasivi (NIPT, *Non-Invasive Prenatal Tests*) basati sullo screening del DNA fetale libero circolante nel sangue della madre. Una sola analisi del sangue fatta già alla decima settimana di gravidanza può rivelare fino a 100 malattie monogenetiche (determinate da un singolo gene) di cui il feto potrebbe soffrire. Il messaggio professionale è: abortisci e riprova ma la prossima volta usa la IVF e la Diagnosi Genetica Preimpianto (PGD, *Pre-implantation Genetic Diagnosis*). Nella PGD viene rimossa una singola cellula di un embrione in fase iniziale e sottoposta a un test di qualità, sesso compreso; solo l'embrione "migliore" viene impiantato. Questa è eugenetica all'opera, che gioca sulle paure delle persone di avere un bambino/a disabile.

L'Islanda riferisce che per il 99 per cento dei casi in cui si sospetta la sindrome di Down viene praticato l'aborto (Cook 2017). Lo sfruttamento medico di queste ansie interferisce pesantemente sulla possibilità di godere della vita e della gravidanza. L'avvento della tecnologia riproduttiva richiede dunque grande attenzione da parte della comunità internazionale; una massa critica, specialmente tra le/i giovani, dovrebbe ripartire dalle posizioni radicali femministe di *Our Body, Ourselves* (Il nostro corpo, noi stesse).

Noi "siamo" i nostri corpi e dobbiamo resistere all'intrusione di regime della tecnoscienza nella vita quotidiana. Ben lontane dall'offrire "scelta" o "auto-determinazione", le industrie Reprogen portano alla "etero-determinazione" attraverso ideologie senz'anima e taglia-e-incolla.

Una volta che sarà perfezionata l'ectogenesi nell'utero artificiale (Bulletti *et al.* 2011) e una volta che il "miglioramento" della razza umana sarà reso possibile con l'editing embrionale sulla linea germinale attraverso brevi ripetizioni palindrome raggruppate e separate a intervalli regolari (CRISPR-Cas9, *Clustered Regularly Interspaced Short Palindromic Repeats*) la cancellazione delle donne nel patriarcato sarà completa.

Il CRISPR è una molecola guida fatta di acido ribonucleico (RNA) e Cas9, cioè è un enzima batterico. Il CRISPR RNA si attacca al Cas9 agendo come una forbice molecolare. Questa nuovissima tecnologia dell'editing genetico può operare cambiamenti negli embrioni in fase iniziale, che saranno trasmessi irrevocabilmente alla generazione successiva (Klein 2017).

Nel frattempo, la surrogazione di maternità, che si serve di donne povere come fattrici per la gente ricca, viola alle radici i diritti umani, quelli delle madri che portano una gravidanza a termine, quelli delle “donatrici” di ovuli e quelli dei bambini/e ottenuti in questo modo.

È indispensabile che le menti pensanti della sinistra progressista si uniscano alle femministe radicali per fermare la distruzione tecnologica di quella che potrebbe essere la definizione stessa dell’umano.

APPROFONDIMENTI

C. BULLETTI, A. PALAGIANO, C. PACE, A. CERNI, A. BORINI, D. DE ZIEGLER, *The Artificial Womb*, «Annals of the New York Academy of Science», 1221(1), 2011, pp. 124-128.

FEMINIST INTERNATIONAL NETWORK OF RESISTANCE TO GENETIC AND REPRODUCTIVE ENGINEERING (FINRRAGE), <http://www.finrrage.org>. *Ultimo accesso 16-11-2020*.

R. KLEIN, *Surrogacy: A Human Rights Violation*, Spinifex Press, Mission Beach 2017.

C. MICHAEL, *Iceland: Nearly 100% of Down Syndrome Babies Terminated*, [on line] <https://www.bioedge.org/bioethics/iceland-nearly-100-of-downsyndrome-babies-terminated/12391>. *Ultimo accesso 16-11-2020*.

K. SCHAFER, *Pesticides and Male Infertility: Harm from the Womb through Adulthood – and into the Next Generation*, [on line] <http://www.psr.org/environment-and-health/environmental-health-policyinstitute/responses/pesticides-and-male-infertility.htm>. *Ultimo accesso 16-11-2020*.

STOP SURROGACY NOW, <http://www.stopsurrogacynow.com>. *Ultimo accesso 16-11-2020*.

RENATE KLEIN è biologa e sociologa, coordinatrice di FINRRAGE (Australia) e co-fondatrice della casa editrice australiana Spinifex Press. Da tempo impegnata nella ricerca femminista internazionale sulla salute, è stata professoressa associata di studi di genere alla Deakin University di Melbourne. Tra le sue numerose pubblicazioni, la più recente è *Surrogacy: A Human Rights Violation* (2017).

Hug March

SMART CITY

Parole chiave: ICT, sovranità tecnologica, trasformazione urbana

Quello di *smart city* (SC) è un concetto ambiguo che sta influenzando profondamente i dibattiti sulla sostenibilità urbana e sulle strategie per la competitività urbana, sia nel Nord che nel Sud del mondo. Il suo fondamento è l'utilizzo intensivo e pervasivo della *information and communication technology* (ICT) per migliorare la gestione della città e aumentarne la sostenibilità.

Sarebbe impossibile fornire una lista esaustiva delle città, regioni o paesi che stanno elaborando piani di SC, ma vale la pena menzionare alcuni casi paradigmatici. L'Europa si colloca all'avanguardia, con Amsterdam¹ e Barcellona² che si attestano ai primi posti delle classifiche. Sebbene la gran parte delle strategie di SC abbiano lo scopo di ammodernare l'ambiente urbano esistente aggiungendo uno "strato digitale" alla città, esistono casi di città costruite da zero, come Masdar negli Emirati Arabi Uniti o Songdo in Corea del Sud. Il concetto ha avuto un impatto non solo sull'urbanizzazione del Nord globale, ma sta anche influenzando profondamente i dibattiti sulla città nel Sud globale. Sono notevoli la grandezza e l'ambizione della missione delle SC in

¹ Il documentario *Smart City – In search of the Smart Citizen* (2015, diretto da Dorien Zandbergen e Sara Blom) illustra e discute l'ascesa di Amsterdam a punto di riferimento mondiale della Smart City. È pubblicato con licenza *creative common* e può essere visto all'indirizzo: <https://gr1p.org/en/documentary-smart-city-in-search-of-the-smart-citizen/>. *Ultimo accesso 16-11-2020.*

² *Barcelona Digital City* (2017-20) è una roadmap messa a punto dal municipio di Barcellona per usare tecnologia e dati al fine di offrire servizi migliori e più economici ai cittadini e al contempo rendere il governo più partecipativo, trasparente ed efficace. Si concentra anche sull'empowerment digitale per combattere le disuguaglianze e sull'innovazione tecnologica come modo per affrontare le sfide sociali. Per ulteriori informazioni consultare <https://ajuntament.barcelona.cat/digital/en>. *Ultimo accesso 16-11-2020.*

India, che include più di 100 progetti da sviluppare in tutto il paese. Da ultimo, ma non certo per importanza, dobbiamo ricordare che il concetto sta cominciando a influenzare l'urbanistica africana.

La SC promette un utilizzo più efficiente e ottimale delle risorse, la diminuzione dell'inquinamento urbano e una migliore qualità di vita – il tutto attraverso la continua acquisizione di dati particolareggiati sul metabolismo urbano e l'utilizzo pervasivo di applicazioni mobili (app), sensori, *smart meter* (contatori intelligenti), *smart grid* (reti di distribuzione elettrica intelligenti), piattaforme di gestione integrate, ecc. Grandi conglomerati di aziende dell'ICT, servizi pubblici e studi di consulenze internazionali divengono attori chiave nella realizzazione della SC a livello urbano.

Questa versione digitale della modernizzazione ecologica attraverso l'ICT, diretta da corporazioni private, presenta molti pericoli per una transizione al post-sviluppo. Primo, la tradizionale concezione di SC denota un grande determinismo tecnologico. L'uso intensivo di ICT viene dato per scontato, in modo acritico, come un passaggio obbligato capace di assicurare una migliore qualità di vita per la popolazione. Quindi, nell'immaginario della SC, il cambiamento tecnologico precede quello sociale. Questa prospettiva solitamente vede i processi socio-ambientali urbani come delle sfide ingegneristiche e tecniche che si possono risolvere attraverso dei *technofixes* (soluzioni tecnologiche). Spinta da una magniloquenza depoliticizzata, questa narrazione sovrastima la capacità trasformativa della tecnologia e al contempo lascia in secondo piano la dimensione politico-economica dei problemi socio-ambientali urbani quali povertà, discriminazione o disuguaglianza. Nel fare ciò, le espressioni egemoniche della SC sostituiscono la ricerca di giustizia socio-ambientale e il "diritto alla città" con la democratizzazione della tecnologica. Secondo, le tecnologie della SC possono aumentare la frammentazione urbana, rafforzare inique relazioni di potere già esistenti e aumentare le disparità sociali e l'esclusione di alcuni soggetti. Terzo, la SC, in tempi di ristrutturazione urbana post-crisi, può essere vista come un motore di accelerazione della circolazione del capitale ed estrazione della rendita da parte delle compagnie private e a loro beneficio. Il controllo privato e monopolistico delle tecnologie *smart* può provocare fenomeni di *lock-in* socio-tecnici che precludono la materializzazione di transizioni socio-tecniche alternative e più egualitarie. Quarto, può anche essere

vista come un passo ulteriore nella direzione di una distopia urbana di sorveglianza completa e uno spostamento verso modi autoritari di governo urbano.

Oltre alle implicazioni politico-economiche della SC, anche i benefici ambientali dell'ICT urbana dovrebbero essere valutati in modo critico. Le soluzioni SC sono volte alla riduzione dell'utilizzo di acqua ed energia e alla diminuzione delle emissioni in un modo efficiente ed economico. Ma, da un lato, i miglioramenti nell'efficienza possono portare a un maggiore e non previsto utilizzo di risorse, come indicato dal paradosso di Jevons. Dall'altro, la produzione delle tecnologie per SC può avere degli impatti socio-ambientali legati a produzione, funzionamento e smaltimento delle ICT (per esempio l'estrazione di materiali come alcuni metalli o terre rare, attività che spesso provocano conflitti).

In sintesi, la SC può essere vista, in chiave critica, come un significativo vuoto, vacuo e depoliticizzato che viene costruito a immagine del capitale al fine di estrarre rendite urbane e promuovere la crescita economica. In altre parole, la SC può essere interpretata come una versione digitale e aggiornata della modernizzazione ecologica applicata alla scala urbana, in conflitto con un'alternativa del post-sviluppo. Tuttavia, il vero problema delle SC non riguarda le ICT o le tecnologie *smart* di per sé, quanto invece l'economia politica che caratterizza gli immaginari delle SC: sono immaginari tecnocratici e corporativi, caratterizzati da determinismo tecnologico, orientati alla crescita e svincolati dallo spazio. In effetti, una sovversione progressista, dal basso ed emancipatoria delle tecnologie della SC e delle ICT sarebbe possibile. Se sviluppate secondo le logiche dell'open-source da cooperative, imprese medio-piccole oppure organizzazioni no-profit, e tenute sotto controllo democratico, molte delle tecnologie della SC come gli *smart meter*, i sensori, le *smart grid* o le piattaforme aperte potrebbero essere utili per una transizione post-crescita. Infatti, attivisti di base hanno dimostrato – attraverso la sperimentazione dal basso con le ICT, dalle app di mappatura ai sensori autoprodotti – che è possibile appropriarsi di queste tecnologie, adattarle e utilizzare la loro capacità di produrre nuovi dati per formulare politiche di contestazione socio-ambientali urbane.

Altrove, amministrazioni locali sensibili alle questioni della sovranità tecnologica stanno cercando di articolare alternative alle SC egemoniche e promosse dalle grandi multinazionali. Questi discorsi

e pratiche alternative si incentrano sulla redistribuzione collaborativa della “intelligence” e aprono opportunità per una trasformazione urbana civile, democratica, cooperativa, per i cittadini e guidata dalle comunità – non controllata da élite tecnocratiche e dal capitale né sussunta al feticismo della crescita economica infinita.

APPROFONDIMENTI

- A. GLASMEIER, S. CHRISTOPHERSON, *Thinking about Smart Cities*, «Cambridge Journal of Regions, Economy and Society», 8, 2015, pp. 3-12.
- H. MARCH, *The Smart City and Other ICT-Led techno-Imaginaris: Any Room for Dialogue with Degrowth?*, «Journal of Cleaner Production», 197(2), 2018, pp. 1694-1703.
- H. MARCH, R. RIBERA-FUMAZ, *Smart Contradictions: The Politics of Making Barcelona a Self-sufficient City*, «European Urban and Regional Studies», 23(4), 2016, pp. 816-830.

HUG MARCH insegna alla Facoltà di Economia e Commercio della Universitat Oberta de Catalunya, in Spagna, dove è ricercatore all'interno del laboratorio di Trasformazioni Urbane e Cambiamenti Globali dell'Internet Interdisciplinary Institute (IN3). Ecologista politico urbano, si dedica allo studio critico del ruolo della tecnologia e della finanza nella trasformazione socio-ambientale. Si è in particolare occupato dell'ecologia politica del ciclo dell'acqua.

Erik Gómez-Baggethun

SVILUPPO SOSTENIBILE

Parole chiave: ecosviluppo, rapporto Brundtland,
libero scambio, crescita verde

Il termine “sviluppo sostenibile” venne introdotto per la prima volta nel rapporto Brundtland (conosciuto anche come *Our Common Future*) che lo definisce come «uno sviluppo che soddisfa i bisogni del presente senza compromettere la possibilità delle generazioni future di soddisfare i propri» (WCDE 1987). Da allora, questo termine è diventato il principio guida a livello internazionale per integrare le esigenze dello sviluppo e dell’ambiente, e ha nuovamente riacquisito importanza con il lancio degli Obiettivi di Sviluppo Sostenibile.¹ Nonostante la sua popolarità all’interno dei circoli politici, gli ambientalisti hanno criticato lo sviluppo sostenibile ritenendolo un’altra forma di *greenwashing* delle politiche di crescita e di sviluppo tradizionali. Viene inoltre accusato di aver ricreato negli anni ’80 un nuovo consenso internazionale sull’idea di crescita, dopo che quest’ultima fu messa in discussione nel recente rapporto *I limiti dello sviluppo* redatto dal Club di Roma. Il rapporto aveva convinto numerosi leader politici del mondo (incluso il quarto presidente della Commissione Europea, Sikko Mansholt) che una crescita infinita in un mondo finito non fosse possibile. A quell’epoca, le prime politiche internazionali sostenibili si basavano sul fatto che le società consumiste, ricche e industrializzate comportavano una minaccia globale per l’ambiente. Visti i limiti della crescita, le misure politiche significative per assicurare sia protezione ambientale sia giustizia sociale si sarebbero dovute basare sulla redistribuzione della ricchezza. Lo spirito di questo orientamento venne concepito all’interno della conferenza sull’ambiente umano

¹ Gli Obiettivi di Sviluppo Sostenibile (SDGs) sono una serie di 17 obiettivi globali e 169 sotto-obiettivi concordati dall’Organizzazione delle Nazioni Unite, che definiscono le linee guida per le politiche di sviluppo sostenibile dal 2015 al 2030.

di Stoccolma nel 1972, e incarnato sotto il termine “ecosviluppo”. Il concetto di ecosviluppo raggiunse la sua massima influenza con la Dichiarazione di Cocoyoc del 1974, secondo cui “la speranza che il beneficio dei pochi della rapida crescita economica possa essere ridistribuito tra le masse è un’illusione”; viene dunque rinnegata l’idea di “prima la crescita, e poi giustizia nella redistribuzione dei benefici” (UNEP/UNCTAD 1974: Articolo 1). Nonostante ciò, l’ecosviluppo iniziò presto a scontrarsi con forti opposizioni politiche come quella di Henry Kissinger che, a capo della diplomazia USA, respinse interamente la Dichiarazione di Cocoyoc in un documento indirizzato ai direttori dell’UNEP e dell’UNCTAD (Galtung 2010).

A ciò seguono le idee sviluppatesi dopo il 1980 sotto l’etichetta di “sviluppo sostenibile”, che divenne il nuovo principio guida nelle politiche legate alla sostenibilità, capovolgendo le precedenti configurazioni su problemi e soluzioni ambientali. La crescita economica iniziò a non essere più concepita come la causa dei problemi ambientali, bensì come la soluzione. Il rapporto Brundtland dichiara che «l’economia internazionale deve accelerare la sua crescita economica» (WCED 1987, paragrafo 74), sostenendo una «rapida crescita economica sia nei paesi ricchi che in quelli in via di sviluppo» (*Ibid.*, paragrafo 72). Anticipando l’idea di *green growth* o “crescita verde”, il rapporto affermava che una crescita più rapida sarebbe stata sostenibile se gli Stati-nazione avessero diretto la loro crescita verso attività meno materiali e a minor intensità energetica, sviluppando risorse tecnologiche più efficienti (*Ibid.*, paragrafo 32). Quest’aspettativa in cui l’economia viene “dematerializzata” e in cui la crescita viene dissociata dall’inquinamento e dall’uso delle risorse naturali, venne successivamente formalizzata sotto l’ipotesi della Curva di Kuznets Ambientale (CKA). Quest’ultima venne utilizzata da ambientalisti e burocrati dal 1990 in poi per sostenere che la crescita economica e il libero scambio erano positivi per l’ambiente. Il concetto di sviluppo sostenibile utilizza i principi di sostenibilità per inserirsi all’interno degli imperativi economici di crescita, spostando l’attenzione dalla giustizia sociale alla “riduzione della povertà”, e adattandosi alle idee economiche dominanti che preferiscono l’“effetto sgocciolamento” (*trickle down effect*) alla redistribuzione della ricchezza. Inoltre, il rapporto Brundtland sposta la responsabilità del declino ambientale dai ricchi ai poveri, facendo riferimento a “una spirale di povertà e degrado ambientale” e dichiarando che «la povertà esercita una pressione senza precedenti sulle risorse del nostro pianeta come acqua, foreste e terre» (p. 7).

A parte ciò, la posizione del rapporto su «politiche espansive di crescita, commercio e investimenti» (articolo 24) apre la strada a un'integrazione tra sviluppo sostenibile e agenda globale neoliberista basata sulle deregolamentazioni economiche e il libero scambio. Dopo il rapporto Brundtland, i successivi summit della Terra hanno integrato l'idea di crescita e del libero scambio nelle loro dichiarazioni finali in nome dello sviluppo sostenibile (Gómez-Bagghetun e Naredo 2015). Le politiche di sostenibilità, al principio custodi e contrappeso delle idee economiche dominanti, furono trasformate dallo "sviluppo sostenibile" in docili servi.

Curiosamente (o potremmo dire significativamente), le politiche internazionali di sostenibilità continuano a promuovere la crescita nonostante i dati scientifici accertino che l'idea di 'crescita verde' e la dematerializzazione non siano altro che un mito. Nonostante a livello locale e in ambito urbano alcuni indicatori ambientali abbiamo registrato un miglioramento, su scala planetaria la crescita del PIL continua a essere legata all'uso delle risorse naturali e delle emissioni di CO₂. Alcuni paesi hanno proceduto a una dematerializzazione in termini relativi (PIL per unità), ma non esistono casi di dematerializzazione assoluta (Wiedmann *et al.* 2015). L'ipotesi della CKA circa la dematerializzazione con la crescita del PIL si è potuta sviluppare solamente in quei paesi sviluppati che hanno appaltato le loro industrie a paesi in via di sviluppo utilizzando manodopera a basso costo e rispondendo a misure ambientali meno rigide (Jackson 2017). I dati empirici hanno dimostrato che l'affermazione secondo cui la crescita economica è una condizione preliminare per la sostenibilità ambientale è altrettanto problematica. I dati mostrano che l'impronta pro capite (di materiale e di carbonio) delle nazioni ricche rimane, in media, molto più elevata dell'impronta pro capite delle nazioni povere (Martínez-Alier 2005).

Dopo tre decenni dal lancio dell'agenda globale per lo sviluppo sostenibile, gli esperti affermano che l'umanità non si è mai distaccata tanto rapidamente dalle politiche di sostenibilità ambientale come ora. È tempo che la politica di sostenibilità globale si lasci alle spalle la subordinazione ai precetti di ideologia economica dominante, incluso il sogno tecnologico di dematerializzazione e la possibilità di un'economia espansiva basata sulla necessità assiomatica della crescita. Soddisfare i bisogni primari di tutti entro i limiti del pianeta è la più grande sfida del XXI secolo per l'umanità tutta, e il raggiungimento di

questo obiettivo richiede un cambiamento radicale nella nostra mentalità economica (Raworth 2017). Che lo si chiami sviluppo sostenibile o in altro modo, il principio organizzativo per affrontare questa sfida deve riconoscere l'importanza di redistribuire la nostra attuale ricchezza e abbandonare l'ideologia della crescita, quell'idea obsoleta che implica che la crescita sia al centro delle politiche economiche e sostenibili.

APPROFONDIMENTI

- J. GALTUNG, *The Cocoyoc Declaration*, TRANSCEND Media Service, [on line] <https://www.transcend.org/tms/2010/03/the-cocoyoc-declaration/>. Ultimo accesso 16-11-2020.
- E. GÓMEZ-BAGGETHUN, J. MANUAL NAREDO, *In Search of Lost Time: The Rise and Fall of Limits to Growth in International Sustainability Policy*, «Sustainability Science», 10, 2015, pp. 385-395.
- J. MARTÍNEZ-ALIER, *Ecologia dei poveri. La lotta per la giustizia ambientale*, Jaca Book, Milano 2003.
- K. RAWORTH, *Leconomia della ciambella. Sette mosse per pensare come un economista del XXI secolo*, Edizioni Ambiente, Milano 2017.
- T. JACKSON, *Prosperità senza crescita. I fondamenti dell'economia di domani*, Edizioni ambiente, Milano 2017.
- T.O. WIEDMANN, H. SCHANDL, M. LENZEN, D. MORAN, S. SUH, J. WEST, K. KANEMOTO, The Material Footprint of Nations, «Proceedings of the National Academy of Sciences», 112 (20), 2015, pp. 6271-6276.
- WORLD COMMISSION ON ENVIRONMENT AND DEVELOPMENT (WCED), *Our Common Future*. Oxford University Press, Oxford 1987.

ERIK GÓMEZ-BAGGETHUN è professore di Governance Ambientale alla Norwegian University of Life Sciences (NMBU), consulente scientifico al Norwegian Institute for Nature Research (NINA) e ricercatore ospite presso la University of Oxford. Il suo lavoro di ricerca abbraccia tematiche nel campo della politica ambientale, dell'economia ecologica e della scienza della sostenibilità.

Parole chiave: transumanesimo, intelligenza artificiale (IA), progresso, singolarità, rischio esistenziale

Secondo il transumanesimo la natura umana può essere potenziata grazie alla scienza con l'allungamento della vita media, il potenziamento delle capacità intellettuali e fisiche, oltre che il controllo emotivo (Bostrom 2007). Grazie alla sostituzione di cellule e organi con equivalenti geneticamente modificati o automatizzati, le persone saranno in grado di muoversi e di gestire informazioni più velocemente. Fra gli strumenti per perseguire il transumanesimo ci sono quelli dell'ingegneria generica, la fecondazione *in vitro* (IVF), la clonazione, la terapia genica germinale, l'intelligenza artificiale (IA) nonché l'integrazione spinta delle macchine con gli esseri umani, nota come "Singolarità".

Il transumanesimo si pone come obiettivo l'eliminazione della sofferenza e l'affermazione di una saggezza superiore che si suppone in grado di essere anche più evoluta rispetto a quella espressa dal più intelligente fra gli esseri umani oggi esistenti.

Il transumanesimo si configura come un movimento "clandestino", piccolo ma già potente. Il suo principale sostenitore, Ray Kurzweil, lavora per Google nel settore dell'apprendimento automatico e dell'elaborazione del linguaggio, ed è un caro amico di Larry Page, CEO di Alphabet Inc., una società controllata da Google. È il più radicale dei transumanisti, detta l'agenda e fa proselitismo per il suo progetto sul potenziamento umano. Kurzweil (2005, p. 9) afferma che:

La Singolarità rappresenterà il culmine della fusione fra il nostro pensiero e la nostra esistenza biologica con la nostra tecnologia, che darà un mondo ancora umano ma che trascenderà le nostre radici biologiche. Dopo la Singolarità non ci sarà distinzione tra umano e

macchina o fra realtà fisica e virtuale. Se vi chiedete che cosa resterà senza alcun dubbio umano in un mondo simile, sarà semplicemente questa qualità: la nostra è la specie che di per sé cerca di estendere il suo ambito d'azione fisico e mentale al di là delle limitazioni attuali.

La fusione fra esseri umani e macchine in una Singolarità condurrà a quella che definiamo età “post-umana”, anticipando il momento della trascendenza del Punto Omega previsto già nel 1965 dal filosofo Teilhard de Chardin, inteso come il raggiungimento di una coscienza collettiva vicina a quella di Dio. Raggiunto il Punto Omega, gli esseri umani saranno in grado di vivere senza limiti, di conquistare il cosmo e di formare un'unica coscienza con l'universo. Questa trasformazione si pensa si avvierà con il trasferimento della mente umana in un computer. Inoltre, i transumanisti credono che questo mondo avrà un proprio senso in termini mistici e magici, ma non sarà possibile per nessuno prevedere come sarà l'universo dopo che la Singolarità si sarà affermata.

Il transumanesimo originariamente si afferma con una fede non esplicitata nel progresso razionale e scientifico. Più precisamente nel progresso per il progresso stesso. Uno studioso ha affermato che il «transumanesimo è “una fede secolarizzata” che secolarizza, cioè, i canoni delle religioni tradizionali per un verso, e che attribuisce un significato salvifico alla tecnologia dall'altro» (Wolyniak 2015, p. 63). Ciò deriva dall'aspirazione a trascendere l'esistenza dalla condizione biologica dell'essere umano che viene visto come debole e incapace di soddisfare quelli che saranno i bisogni del futuro. La questione profondamente politica su chi sia chiamato a definire i bisogni del futuro non sembra essere abbordata.

Ma perché alcuni scienziati e studiosi hanno aderito al transumanesimo e perché così tante persone nelle società del tardo capitalismo hanno fatto propria questa prospettiva? L'umanesimo ha tradizionalmente separato la categoria dell'umano da quella dell'animale. Inoltre ha enfatizzato il ruolo della “ragione e dell'autonomia individuale” nei processi decisionali. Questa idea di progresso può essere approcciata da due punti di vista. Il sociologo tedesco Max Weber ne ha rintracciato un'affinità culturale con la conoscenza scientifica indicando gli impatti che questa ha avuto sullo sviluppo di una società individualizzata. Al contrario, l'altra prospettiva, di tipo storico, si basa sull'assunto che l'umanità si è sempre sviluppata all'interno di un progetto

di avanzamento tecnologico e che è nella natura umana “migliorare” la propria esistenza, sin dalla prima volta in cui ha raccolto e utilizzato un oggetto come strumento (Toffoletti 2007).

I transumanisti confidano che trascendendo il piano biologico e prendendo il controllo dell'evoluzione naturale sarà possibile raggiungere la condizione post-umana. L'Associazione Transumanista Mondiale (2006) definisce il post-umano come un ipotetico stato futuro “le cui capacità superano così tanto quelle degli attuali esseri umani da rendere senza dubbio improbabile l'esistenza di un umano secondo i nostri attuali standard”. Questo uso specifico del termine “post-umano” non dovrebbe essere confuso con quello più propriamente culturale e filosofico. In questo secondo caso, infatti, il riferimento è a un posizionamento decentrato del “soggetto post-umano” che consente di ragionare intorno ai limiti dell'antropocentrismo, della grammatica maschilista e della relazionalità binaria che informa il rapporto fra natura e cultura, macchina e umanità.

I transumanisti affermano che entro il 2045 il potere dell'intelligenza collettiva umana sarà sopravanzato da quello dei computer (Kurzweil 2005, p. 70). Gli umani stessi temono un mondo dominato dalle creazioni di una super-intelligenza artificiale. Alcuni ritengono che l'unico modo per limitare questo rischio sia quello di diventare essi medesimi transumani. Per esempio, secondo Kurzweil dovremmo prevenire l'affermazione della super-intelligenza artificiale esortando gli uomini a ibridarsi con le macchine. Tuttavia, i rischi da cui i transumanisti vogliono proteggere il mondo coincidono con le soluzioni stesse che essi propongono. Gli umanisti e gli studiosi di matrice cristiana, ma anche Francis Fukuyama, denunciano come questo potenziamento implichi delle complicazioni di ordine morale in termini di disuguaglianze potenziali fra i diversi individui. I teologi rifiutano il transumanesimo sulla base di una legge di natura, poiché ogni forma di alterazione della condizione umana è vista come un affronto a Dio. Il sociologo Nick Bostrom ha coniato la categoria del “rischio esistenziale” in un contesto di tecnologie pericolose come quello riconducibile all'intelligenza artificiale. Ritiene, infatti, che la super-intelligenza rappresenti uno dei diversi rischi esistenziali «per cui un risultato avverso può portare all'annullamento delle forme intelligenti di vita originatesi sulla Terra o a un permanente e drastico crollo delle sue potenzialità» (Frankish e Ramsey 2014, p. 329). In ogni modo, questi scenari riferiti all'affermazione della post-Singularità appaiono così remoti che sembra impossibile oggi calcolarne i rischi.

APPROFONDIMENTI

- N. BOSTROM, *In Defense of Posthuman Dignity*, [on line] <https://nickbostrom.com/ethics/dignity.html>. *Ultimo accesso 16-11-2020*.
- K. FRANKISH, W. RAMSEY, *The Cambridge Handbook of Artificial Intelligence*, Cambridge University Press, Cambridge 2014.
- R. KURZWEIL, *La singolarità è vicina*, Apogeo Education, Rimini 2005.
- K. TOFFOLETTI, *Cyborgs and Barbie Dolls: Feminism, Popular Culture and the Posthuman Body*, I.B. Tauris, London 2007.
- J. WOLYNIAK, “*The Relief of Man’s Estate*”: *Transhumanism, the Baconian Project, and the Theological Impetus for Material Salvation*, in *Religion and Transhumanism: The Unknown Future of Human Enhancement*, C. Mercer, T.J. Trothen (cur.), Praeger, Santa Barbara 2015.
- WORLD TRANSHUMANISTS ASSOCIATION, <http://transhumanism.org/index.php/wta/hvcs/>. *Ultimo accesso 16-11-2020*.

LUKE NOVAK ha da poco conseguito una laurea con lode in sociologia e antropologia con una tesi sui rischi esistenziali derivanti dal transumanesimo, dalla Singolarità e dall’intelligenza artificiale (IA). Attualmente sta frequentando un corso di laurea in giurisprudenza presso la University of New South Wales di Sydney, con l’obiettivo di dedicarsi alla ricerca sul punto d’incontro tra legislazione e tecnologie avanzate, nonché sui rischi che esso comporta.

Parte terza

UN PLURIVERSO POPOLARE – INIZIATIVE PER LA TRASFORMAZIONE

«Essere privati dell'autostima per così tanto tempo ci ha insegnato il pieno significato di Agaciro. Agaciro riguarda la creazione di autostima. Si ottiene solo se ci apprezziamo tutti l'un l'altro. Rimanere uniti, collegati e conservare la fiducia reciproca significa soddisfare la responsabilità insita nel concetto di Agaciro».

H.E. Paul Kagame, Presidente del Rwanda

Parole chiave: dignità, sviluppo, Ruanda, decolonialità

“*Agaciro*” è un concetto con molteplici significati, a seconda del contesto storico e geografico, e se si riferisce a cose, a persone o alla loro interazione. Principalmente tradotta come “valore”, “dignità” e “rispetto di sé” (Behuria 2015) la parola *Agaciro* ci parla delle esperienze vissute concretamente dai ruandesi.

Questo saggio esplora i modi creativi in cui, tramite il concetto di *Agaciro*, la dignità è ricalibrata nella teoria dello sviluppo e nelle pratiche sociali. Esaminiamo qui la misura in cui il concetto di *Agaciro* costituisce un'alternativa “post-sviluppista” o “decoloniale” al concetto egemonico di sviluppo internazionale. La nostra conclusione è che in Ruanda il potere simbolico associato ad *Agaciro* consente ai ruandesi di proiettarsi come principali agenti di sviluppo, piuttosto che come destinatari o beneficiari. Considerando la quantità di politiche – alcune delle quali assai discutibili – nelle quali si invoca la parola *Agaciro*, concludiamo che il potenziale di *Agaciro* nello stimolare un modo di ragionare radicalmente alternativo è reale ma non automatico.

I più considerano il concetto di *Agaciro* come un atteggiamento culturale risalente al periodo precoloniale. Si ritiene che l'*Agaciro* sia stato temporaneamente “perso” durante la colonizzazione – prima ad opera della Germania, poi del Belgio – e successivamente, dopo l'indipendenza (1962), completa “soppresso” durante il genocidio contro i Tutsi (1994). Da allora, il concetto non è solo stato rivisitato e rivalutato nella cultura popolare, urbana e d'élite, ma è stato anche tradotto consapevolmente nell'ideologia e nelle politiche pubbliche,

come testimonia l'esistenza del Fondo di Sviluppo *Agaciro*, attivato dopo il genocidio commesso dal partito al potere, il *Rwanda Patriotic Front* (RPF).

Agaciro si rivela oggi attraverso un processo politico-decisionale indirizzato sia ai ruandesi all'interno del paese sia ai ruandesi della diaspora, oltre che come strumento indiretto di comunicazione con il resto del mondo. Il Fondo di Sviluppo *Agaciro* è stato proposto dai ruandesi al nono Umushyikirano o Consiglio Nazionale di Dialogo nel 2011. I cittadini ruandesi residenti nel paese e i ruandesi della diaspora sono stati invitati a versare contributi volontari al Fondo. Il fondo è stato lanciato ufficialmente dal presidente Kagame il 23 agosto 2012 come mezzo utile ad accumulare risparmi pubblici volti al raggiungimento dell'autosufficienza, al mantenimento della stabilità in periodi di turbolenza dell'economia nazionale e ad accelerare il raggiungimento degli obiettivi di sviluppo socioeconomico del Ruanda, ivi compreso il finanziamento di importanti progetti nazionali nell'ambito della Visione 2020 del Paese. Il presidente Kagame ha affermato che l'istituzione del Fondo dovrebbe essere percepita come un segno di dignità – qualcosa di guadagnato autonomamente e non dato da altri. Ciò che è importante non è la quantità di denaro, ma l'idea stessa.

In quanto filosofia in costruzione e al contempo forma di politica pubblica orientata verso soluzioni locali, *Agaciro* non incarna automaticamente un'alternativa radicale al pensiero e alla pratica dello sviluppo internazionale. Tuttavia, esso può incarnare una tale alternativa.

Alla domanda su come l'idea di *Agaciro* influenza il suo modo di pensare e il suo comportamento, l'ex Ministro degli affari della Comunità dell'Africa Orientale (EAC), Valentine Rugwabiza, ha fornito l'esempio del desiderio del Ruanda di eliminare il mercato dell'abbigliamento usato nella regione che, per lei, è in contrasto con l'idea di dignità di *Agaciro*. Questo esempio mostra le sfide che si trovano lungo il percorso che il concetto di *Agaciro* deve compiere per costituire realmente un'alternativa "post-sviluppista". In un tale contesto questo concetto potrebbe costituire una semplice trasposizione in chiave localista delle preferenze liberali e di mercato espresse dalla cultura occidentale.

D'altra parte, la semplice presenza di questo concetto che veicola una idea forte di dignità e il suo potenziale di contestazione mettono fondamentalmente in discussione, anche se per ora solo a livello discorsivo o simbolico, l'idea che sia possibile un "recupero dell'Occidente" di tale concetto.

Cosa occorre quindi mettere in primo piano affinché il concetto di *Agaciro* si diffonda come base filosofica radicalmente alternativa e decoloniale? Qui proponiamo tre possibili direzioni di invito all'approfondimento legate all'epistemologia, all'ontologia e ai processi normativi.

La prima riguarda la necessità di “de-silenziare” la conoscenza riguardante il – e esistente nel – Sud globale. Una mappatura sistematica, che costruisca un archivio vivente delle interpretazioni di *Agaciro*, contribuirebbe notevolmente a tale imperativo. L'obiettivo dovrebbe essere quello di documentare le sue diverse interpretazioni e applicazioni relative al valore intrinseco della dignità e dell'autosufficienza [*self-reliance*].

In secondo luogo, l'*Agaciro* può e dovrebbe essere schierato per “de-mitizzare” alcune delle nostre convinzioni ontologiche riguardanti lo sviluppo e i concetti di solidarietà e relazioni internazionali. L'*Agaciro* ci permette di sfidare il nostro profondo pregiudizio per cui le soluzioni “coltivate in casa” tendono a essere confrontate e invariabilmente misurate usando un “metro occidentale” idealizzato, nonché la nostra quasi incapacità di concepire il benessere per “gli altri” in assenza di un “Occidente”. L'*Agaciro*, con la sua rinnovata insistenza sulle nozioni di dignità e autodeterminazione, invita a un radicale ripensamento di cosa potrebbe essere la solidarietà internazionale.

Infine, esiste la necessità di collegare normativamente il concetto di *Agaciro* a un progetto (im)materiale anticoloniale di “decolonizzazione” e di rilanciare senza sosta un suo schieramento rispetto allo “standard coloniale”, evitando la sua semplicistica glorificazione in nome della “genesi locale”. È dunque necessaria una costante indagine della misura in cui l'invocazione di *Agaciro* costituisce realmente una breccia nei meccanismi di disuguaglianza, oppressione, esclusione o violenza, oppure ne costituisce una semplice riproduzione mascherata. Nello spirito di *Agaciro* questo esercizio deve essere innanzitutto guidato dalle persone interessate in prima persona. Ciò include la vigilanza contro la riduzione di *Agaciro* a una strategia neoliberale di responsabilità individuale per il successo imprenditoriale, quando invece il concetto è anche – forse prima di tutto – una radicale riaffermazione della dignità e del valore innegabile di ogni individuo, incorporato nella storia, nella comunità e nel proprio ambiente. Per gli attori esterni, l'utilizzo del concetto di *Agaciro* potrebbe significare che il loro compito principale è quello di chiedersi quanto anticoloniale sia il loro stesso impegno (im)materiale nei Paesi di intervento.

Dalla fine del genocidio, il processo di ricostruzione del Ruanda è proseguito denunciando il ruolo del governo coloniale e degli ultimi due regimi nella distruzione del rapporto reciproco tra i cittadini ruandesi.

Agaciro è sinonimo di valore, autostima e dignità e in diversi modi viene deliberatamente messo in atto attraverso politiche pubbliche nel Ruanda contemporaneo. Al centro di questa idea c'è un invito alla costante co-creazione, appropriazione, sovversione, reinterpretazione e negoziazione di tutto ciò che la ricontestualizzazione del concetto di dignità, in ambito di relazioni domestiche e internazionali, comunali e intercomunali, potrebbe e dovrebbe comportare. Si tratta di un appello che trascende il contesto ruandese, dalla cui esperienza però molto può essere appreso.

APPROFONDIMENTI

AGACIRO DEVELOPMENT FUND, <http://www.agaciro.rw/index.php?id=2>.
Ultimo accesso, 16-11-2020.

P. BEHURIA, *Countering Threats, Stabilising Politics and Selling Hope: Examining the "Agaciro" Concept as a Response to a Critical Juncture in Rwanda*, «Journal of Eastern African Studies», 10(3), 2016, pp. 434-451.

M. HASSELSKOG, P.J. MUGUME, E. NDUSHABANDI, I. SCHIERENBECK, *National Ownership and Donor Involvement: An Aid Paradox Illustrated by the Case of Rwanda*, *Third World Quarterly*, 38(8), 2016, pp. 1816-1830.

O.U. RUTAZIBWA, *Studying Agaciro: Moving beyond Wilsonian Interventionist Knowledge Production on Rwanda*, «Journal of Intervention and Statebuilding», 8(4), 2014, pp. 291-302.

RWANDA DAYS, <http://rwandaday.org/>. Ultimo accesso, 16-11-2020.

A. UWIZEYE, *Agaciro Documentary Film*, 2011 https://www.youtube.com/watch?v=1oBN_qmlQMU. Ultimo accesso, 16-11-2020.

ERIC NS. NDUSHABANDI è il direttore dell'Istituto di Ricerca e Dialogo per la Pace (IRDP), a Kigali, in Ruanda, un *think-tank* indipendente, che comprende una scuola di dibattito per i giovani. Insegna scienze politiche all'Università del Ruanda; la sua ricerca si concentra su iniziative locali nella ricostruzione dello stato-nazione in un contesto post-genocidio e sull'educazione politica e civile attraverso le pratiche di *ingando* (campi di solidarietà) e *itorero* (leadership tradizionale).

OLIVIA U. RUTAZIBWA è docente presso l'Università di Portsmouth, Regno Unito. La sua ricerca si concentra su relazioni internazionali vernacolari, concezioni decoloniali della solidarietà globale, basandosi su filosofie e pratiche di autodeterminazione attraverso i concetti di *Agaciro*, *Black Power* e 'Recupero Autonomo' in Somaliland. È ex redattrice e giornalista di "Africa Desk" presso la rivista *Mondiaal Nieuws*, con sede a Bruxelles.



Pablo Dominguez e Gary J. Martin

AGDALS

Parole chiave: gestione comunitaria delle risorse, patrimonio, resilienza, Maghreb, Mediterraneo

Agdal – plurale Igudlan / Igdalen o più comunemente 'agdals' in inglese – è un termine di origine Tamazight, del gruppo linguistico Amazigh / Berbero del Nord Africa. Si riferisce principalmente a un tipo di gestione comunitaria delle risorse dentro cui c'è una restrizione temporanea dell'uso di una specifica risorsa all'interno di un territorio definito, con l'intenzione di massimizzare la disponibilità della stessa risorsa in periodi di specifica necessità (Auclair *et al.* 2011).

Agdals pastorali nella catena montuosa dell'Atlante in Marocco, dove gli allevatori possono portare il proprio gregge solo durante un periodo di tempo deciso comunitariamente, sono un esempio saliente. Gli Agdals possono anche essere delle zone boschive, come il bosco di Argan – *Argania spinosa* – nel Marocco occidentale, dove l'accesso è proibito mentre i frutti maturano prima della raccolta. Le restrizioni agdal sono più ampiamente applicate a campi coltivati, letti di alghe, zone di foraggio e di piante medicinali, frutteti e luoghi sacri, in zone come bassipiani costieri, montagne, oasi e finanche zone urbane.

L'analisi di agdals mostra i vantaggi sia biologici che sociali rispetto ad altri approcci per la gestione del paesaggio. Essi favoriscono una distribuzione relativamente equa dei benefici che risultano dalle risorse

naturali attraverso un processo decisionale collettivo e un riconoscimento dei diritti di accesso comunitario, i quali sono governati da istituzioni locali che stabiliscono le regole. Gli agdals massimizzano la produzione annuale di biodiversità culturalmente rilevante e assicurano la realizzabilità dell'estrazione di risorse nel tempo, risultando in ecosistemi più biodiversi e resilienti di quelli che non sono gestiti comunitariamente in contesti geografici simili. Per esempio, dalla primavera inoltrata alla prima estate, gli agdal pastorali sono tipicamente aperti a mandrie di animali addomesticati dove la maggior parte delle piante da pascolo hanno completato il loro ciclo riproduttivo, evitando quindi la degradazione che si è riscontrata nei pascoli magrebini ad accesso aperto.

Al contempo, concentrarsi solo sull'aspetto produttivo degli agdals non offrirebbe il quadro completo. Oltre a essere uno strumento agroeconomico, l'agdal è un elemento culturale intorno al quale ruota un intero sistema di riferimenti simbolici religiosi, etici, estetici che trasformano l'agdal in un fedele riflesso della cultura della montagna Amazigh e lo eleva a fatto sociale. Infatti la regolazione ritualistica era una grossa parte del sistema agdal. Tali rituali implicavano che le proibizioni agdal spesso venissero annunciate e legittimate da discendenti di santi o anche da offerte come sacchi di grano, burro, couscous, e sacrifici animali che venivano poi condivisi con tutti i partecipanti per poi distribuire i *baraka* tra coloro che celebravano il rituale.

L'esistenza degli agdals è antica e si suppone che le sue origini affondino al tempo delle società Amazigh che sono presenti nella regione da varie migliaia di anni (Auclair *et al.* 2011; Navarro Palazón *et al.* 2017). Queste si sono presumibilmente riprodotte e sostenute da sé continuamente nel tempo in Nord Africa e nel Sahara, adattandosi a diverse condizioni economiche, ambientali e politiche. Il termine "agdal" è stato anche utilizzato in nuovi contesti, come i centri urbani, come nel caso della rapida espansione demografica di Rabat e Marrakech. Nel caso di quest'ultima il termine potrebbe aver iniziato a circolare nel contesto del mercato immobiliare dei centri storici del Sud dopo la restaurazione Alawite (nel XVII secolo), che è stata fondata dalla dinastia Almohade nel XII secolo (Navarro *et al.* 2017).

Anche se l'agdal del giardino di Marrakech ha ricevuto un crescente profilo pubblico – è stato incluso nella lista dei Siti di Patrimonio Mondiale dal 1985 – gli agdal rurali hanno ricevuto una crescente attenzione negli ultimi anni nonostante la generale mancanza di conoscenza riguardo la loro esistenza. Questi sono dei prototipi di Aree

e Territori Conservati Comunitariamente da Popolazioni e Comunità Indigene (in inglese ICCAs) del Maghreb. Il loro ruolo è fondamentale nella salvaguardia del patrimonio materiale e immateriale: questi territori comunitari incrementano la resilienza dei sistemi socio-ecologici in differenti contesti ambientali e fanno da sfondo a cerimonie ritualistiche e alla rigenerazione degli agro-ecosistemi tradizionali. Come dimostrato da un lungo studio accademico nella prima parte del XXI secolo, gli agdals sono regolarmente invocati come modello di conservazione e di uso sostenibile che si fonda su conoscenze, innovazioni e pratiche di comunità indigene e locali che incarnano gli stili di vita tradizionali, come definito dalla Convenzione sulla Diversità Biologica e altri accordi ambientali internazionali. Gli agdals sono dei significativi cuori pulsanti di biodiversità, non solo in quanto cospicue riserve di flora e fauna, ma anche come aree fortemente minacciate dall'espansione delle frontiere di privatizzazione agricola, intensificazione dei pascoli, esodi rurali, trasformazione dei sistemi di credenze e cambiamenti climatici. Gli agdals pastorali e forestali hanno ricevuto particolare attenzione come Zone di Interesse Floristico dell'Atlante marocchino in quanto sono sede di un ampio numero di specie floreali endemiche, minacciate ma molto utili.

La maggiore consapevolezza di tale importanza sta portando all'inclusione degli agdals in progetti di restaurazione culturale ed ecologica gestiti dalle comunità. Sebbene i fondi e il supporto provengano da istituzioni esterne, i progetti sono condotti da associazioni di comunità che hanno come obiettivo la difesa di agdals esistenti o l'applicazione del principio di gestione comunitaria per zone degradate, basandosi sulla proibizione temporanea dell'uso di risorse. Le motivazioni di questa incipiente rinascita sta nelle preoccupazioni pratiche riguardo l'erosione dei suoli e altre sfide ambientali, sommato a un interesse più ampio per la riscoperta dell'identità culturale e del paesaggio.

Sebbene gli agdals generalmente non abbiano un riconoscimento esplicito da parte del governo – e sono scarsamente considerati nella pianificazione nazionale per l'agricoltura e la conservazione – la consapevolezza dei benefici bio-culturali di queste aree gestite comunitariamente ha il potenziale per influenzare la legislazione pubblica per quanto riguarda gli usi sostenibili dei terreni.

Nelle multiple manifestazioni del loro essere prodotti culturali, territori gestiti comunitariamente e anche spazi verdi urbani, gli agdals restano ancorati a uno specifico contesto umano e geografico. Le ini-

ziative per ricreare o imporre gli *adgal* fuori da tale contesto sarebbero inappropriate, ma essi restano un'attuabile alternativa in specifiche aree del Maghreb e sono un'ispirazione per coloro che promuovono la gestione comunitaria delle risorse naturali nel bacino del Mediterraneo e più in generale nel mondo.

APPROFONDIMENTI

- AGDAL, VOICES OF THE ATLAS, <https://www.youtube.com/watch?v=PMOfQXzImDI&feature=youtu.be> [accessibile solo su richiesta da indirizzare a Pablo Domínguez]. Ultimo accesso, 16-11-2020.
- L. AUCLAIR, M. ALIFRIQUI (cur.), *Les Agdals du haut Atlas marocain: savoirs locaux, droits d'accès et gestion de la biodiversité*, IRCAM/IRD, Rabat 2012.
- L. AUCLAIR, P. BAUDOT, D. GENIN, B. ROMAGNYAND, R. SIMENEL, *Patrimony for Resilience: Evidence from the Forest Agdal in the Moroccan High Atlas Mountains*, «Ecology and Society», 16(4), 2011, pp. 24.
- P. DOMÍNGUEZ, F. ZORONDO-RODRÍGUEZ, V. REYES-GARCÍA, *Relationships between Saints' Beliefs and Mountain Pasture Uses*, «Human Ecology», 38(3), 2010, pp. 351-362.
- J. NAVARRO, F. GARRIDO, I. ALMELA, *The Agdal of Marrakesh (Twelfth to Twentieth Centuries): An Agricultural Space for Caliphs and Sultans*, Final Report of the Research Project Almunias of Western Islam: Architecture, Archeology and Historical Sources. 106.
- THE GLOBAL DIVERSITY FOUNDATION, www.global-diversity.org Ultimo accesso 20-12-2020.

PABLO DOMINGUEZ è un antropologo ambientale, ha studiato le popolazioni dell'Atlante Amazigh e i loro sistemi di gestione comunitaria delle risorse naturali. Attualmente sta lavorando sul concetto di patrimonio e su come esso promuova o svaluti gli *adgals* e altri sistemi comunitari in Spagna, Francia, Italia, Africa Orientale, America Latina. Insegna al Laboratorio di Geografia Ambientale all'Università di Tolosa, Francia, e all'Istituto di Scienza e Tecnologia Ambientale dell'Università Autonoma di Barcellona, Spagna.

GARY MARTIN è stato coinvolto nelle pratiche di conservazione e di etnobotanica da circa trentacinque anni in più di cinquanta paesi. È direttore della Fondazione Diversità Globale dell'Università di Oxford e ha insegnato alla Scuola di Antropologia e Conservazione dell'Università del Kent nel Regno Unito.

Victor M. Toledo

Parole chiave: agroecologia, agricoltura sostenibile, sistemi alimentari, crisi socio-ecologica

L'agroecologia è un campo di studio emergente, che offre soluzioni ai gravi problemi – emersi sia in campo ambientale sia nella produzione di cibo – causati dalla moderna agricoltura industrializzata e dal business dell'agroalimentare nel mondo intero. È una “disciplina ibrida”, poiché combina conoscenze derivanti dalle scienze sia naturali sia sociali e adotta un'ottica multidisciplinare sulla falsariga della “scienza postnormale” [concetto introdotto nel dibattito epistemologico da Jerome Ravetz e Silvio Funtowicz (N.D.T.)]. Essa cerca di essere tanto una conoscenza applicata, quanto un esempio di ricerca partecipativa. L'agroecologia – in quanto forma di pensiero critico – si attiva non solo contro l'iniquità sociale, ma contesta anche i disordini ambientali. Gli studiosi dell'agroecologia identificano tre sfere (o dimensioni), in una sorta di “santa trinità”: la ricerca scientifica ecologica e agricola; le pratiche agricole empiriche; la necessità di sviluppare un approccio *con e per* i movimenti sociali rurali. Nelle ultime due decadi, il numero delle pubblicazioni e iniziative descritte come agroecologiche sono aumentate esponenzialmente. Allo stesso modo, il numero di movimenti sociali e politici che sostengono l'agroecologia come loro obiettivo principale stanno crescendo a grande velocità.

Mentre le sopracitate dimensioni scientifiche e pratiche dell'agroecologia riguardano rispettivamente il campo cognitivo e quello tecnico, la terza dimensione è legata ai movimenti sociali e alle azioni politiche delle comunità contadine. Molti attori – incluse coltivatrici, famiglie delle zone rurali, popolazioni indigene, agricoltori (uomini e donne) senza terra – stanno utilizzando l'agroecologia come strumento di contestazione e di difesa dei loro territori e risorse naturali, dei loro stili di vita e del loro patrimonio bioculturale. Ne sono esempi gli innumerevoli sindacati di contadini, sviluppatesi a livello nazionale specialmente in America Latina, India ed Europa. La più conosciuta è

la Via Campesina,¹ un'alleanza globale di duecento milioni di contadini, che comprende circa 182 organizzazioni locali e nazionali in 73 paesi tra Africa, Asia, Europa e Americhe. Essa difende l'agricoltura sostenibile su piccola scala, intesa come mezzo per promuovere la giustizia sociale e la dignità, e si oppone con forza all'agricoltura dominata dalle grandi aziende, che distrugge i popoli e la natura.

In America Latina, nella pratica dell'agroecologia è inclusa anche un'attività di ricerca scientifica e tecnologica, che viene portata avanti in stretta collaborazione con i movimenti sociali e politici contadini; una tendenza che ha conosciuto un'espansione senza precedenti in molti paesi della regione. L'agroecologia è infatti praticata da decine di migliaia di famiglie contadine, come risultato sia di movimenti sociali sia dell'implementazione di politiche pubbliche, e si è assistito a un incremento straordinario in Brasile, a Cuba, in Nicaragua, El Salvador, Honduras, Messico e Bolivia, mentre vi sono stati modesti risultati in Argentina, Venezuela, Colombia, Perù ed Ecuador.

Nelle sue fasi iniziali, l'agroecologia fu concepita come un settore meramente tecnico, finalizzato all'applicazione di concetti e principi ecologici nella progettazione di sistemi agricoli sostenibili. Mentre cresceva, questo approccio è stato tuttavia seguito da una più esplicita integrazione di concetti e metodi derivati dalle scienze sociali e rivolti a questioni culturali, economiche, demografiche, istituzionali e politiche. In America Latina la tendenza dominante nel campo è l'"agroecologia politica", intesa come una pratica dell'agroecologia che riconosce che la sostenibilità agricola non può essere raggiunta semplicemente attraverso le innovazioni di natura tecnologica o agronomica, ma può essere conseguita tramite un indispensabile cambiamento istituzionale nelle relazioni di potere, che deve tener conto di fattori sociali, culturali, agricoli e politici.

Da una prospettiva epistemologica, l'evoluzione del pensiero agroecologico costituisce un processo molto interessante. La sua principale innovazione epistemologica è stata l'adozione del "dialogo intercul-

¹ Via Campesina (dallo spagnolo La Vía Campesina o "la strada dei contadini") venne fondata nel 1993 da varie organizzazioni di agricoltori provenienti dall'Europa, America Latina, Asia, America del Nord e Africa. Si autodefinisce come «un movimento internazionale, che coordina organizzazioni contadine di piccoli e medi produttori, lavoratori agricoli, contadine e comunità indigene». È una coalizione di oltre 182 organizzazioni, che difendono un'agricoltura sostenibile basata su aziende agricole familiari e che ha coniato il termine "sovranità alimentare". Cfr. La Vía Campesina, <https://viacampesina.org/en/index.php>.

turale”, attraverso il quale i ricercatori scientifici riconoscono i saperi posseduti degli agricoltori tradizionali. È stato infatti riconosciuto che questa conoscenza locale, tradizionale o indigena, trasmessa oralmente nel corso di centinaia di generazioni, costituisce una “memoria, o saggezza, bioculturale”. Questa conoscenza non-scientifica è stata utilizzata nel corso di migliaia di anni dai popoli indigeni per produrre cibo e altre materie prime. Per questo motivo, alcuni autori definiscono l’agroecologia come un approccio trans-culturale, partecipativo, e orientato all’azione. Altri la considerano come una nuova espressione della Ricerca dell’Azione Partecipativa (PAR), un movimento sviluppato negli anni ’70 da alcuni sociologi critici del cosiddetto Terzo Mondo, da loro intesa come un approccio innovativo e orientato a supportare i processi di emancipazione. Poiché gli agroecologi riconoscono che le concezioni del mondo (o *cosmovisiones*), la conoscenza e le pratiche tradizionali sono la base per l’innovazione scientifica e tecnologica, essi danno una traduzione pratica del concetto di dialogo interculturale e di co-produzione della conoscenza.

La maggior parte della produzione agricola mondiale continua a essere generata dai contadini o dai piccoli produttori locali, con una popolazione stimata tra i 1,3 e 1,6 miliardi, e le loro conoscenze agricole sono il prodotto di oltre diecimila anni di tradizione e sperimentazione. Questo fatto è stato recentemente avvalorato dall’Organizzazione delle Nazioni Unite per l’Alimentazione e l’Agricoltura (FAO), che ha dimostrato che la maggior parte dei prodotti alimentari destinati a nutrire i circa sette miliardi di esseri umani sono prodotti da coltivatrici e coltivatori su piccola scala: un riconoscimento che ha portato la FAO a dichiarare il 2014 come Anno delle Famiglie Contadine.

Uno studio svolto dall’organizzazione non governativa GRAIN nel 2009 ha inoltre non solo confermato che i contadini o le piccole unità agricole producono la maggior parte del cibo globalmente consumato dagli esseri umani, ma ha aggiunto che esse portano a termine questa impresa utilizzando solo il 25 per cento della superficie totale del terreno coltivabile, con campi della grandezza media di 2,2 ettari. I restanti terreni coltivabili (pari a tre quarti del totale) sono posseduti dall’8 per cento dei produttori agricoli, inclusi possidenti terrieri di media, grande e grandissima scala come i proprietari di *haciendas* o di latifondi, aziende e multinazionali, che solitamente adottano un modello di produzione agro-industriale.

Gli agroecologi lavorano per lo più (ma non esclusivamente) con piccole unità agricole, con comunità di contadini e popoli indigeni, cercando di migliorare il sistema di produzione del cibo, la giustizia rurale e l'emancipazione dei popoli contadini. Per superare la crisi del mondo industriale e tecnocratico contemporaneo, bisogna infatti esigere sistemi di produzione del cibo che siano compatibili con l'ambiente, le culture rurali e la salute degli esseri umani. L'agroecologia è quindi uno strumento scientifico, tecnologico, interculturale e socio-politico cruciale, sia per affrontare le crisi ecologiche e sociali del mondo contemporaneo, sia per perseguire una modernità alternativa e post-industriale.

APPROFONDIMENTI

AGRICULTURES NETWORK, <https://magazines.agriculturesnetwork.org/>.
Ultimo accesso 16-11-2020.

M.A. ALTIERI, V.M. TOLEDO, *The Agroecological Revolution in Latin America: Rescuing Nature, Ensuring Food Sovereignty and Empowering Peasants*, «Journal of Peasant Studies», 38(3), 2011, pp. 587-612.

THE LATIN AMERICAN SCIENTIFIC SOCIETY OF AGROECOLOGY (SOCLA) promotes the development of the science of agroecology as the scientific basis of a sustainable rural development strategy in Latin America, <https://www.socla.co/en/>. Ultimo accesso 16-11-2020.

V.E. MÉNDEZ, C. M. BACON, R. COHEN, S. R. GLIESSMAN (cur.), *Agroecology: A Transdisciplinary, Participatory and Action-oriented Approach*, CRC Press, Boca Raton 2015.

V. TOLEDO, M.N. BARRERA-BASSOLS, *La Memoria Biocultural*, Icaria Editorial, Barcelona 2008.

VICTOR M. TOLEDO lavora all'Istituto di Ricerca sull'Ecosistema e la Sostenibilità presso l'Università Nazionale del Messico (UNAM), e studia in particolare la relazione tra le culture indigene e il loro ambiente naturale (etno-ecologia), le società sostenibili e l'agroecologia. È autore di oltre 200 pubblicazioni scientifiche, tra le quali è possibile annoverare 20 libri.

Geoffrey Pleyers

MOVIMENTO ALTER-GLOBALIZZAZIONE

Parole chiave: Forum Sociale Mondiale, attivismo prefigurativo, contro-expertise, movimenti sociali

L'insurrezione del movimento indigeno zapatista contro il governo messicano e l'Accordo Nordamericano per il Libero Scambio il 1° gennaio 1994 simboleggia la nascita del movimento "alter-globalizzazione" o per la "giustizia globale". La Via Campesina, che ha ora aggregato come sostenitori oltre 200 milioni di piccoli contadini in tutto il mondo, era stata fondata tre mesi prima. In modo inaspettato, le popolazioni indigene e le piccole unità agricole divennero le prime fila del movimento globale di denuncia dell'ordine neoliberista che esplorava o rinnovava percorsi volti a raggiungere l'emancipazione.

Mentre la globalizzazione era percepita come la fine del Secondo Mondo sotto influenza sovietica e come la "vittoria finale" della "democrazia di mercato" dell'Occidente, il movimento alter-globalizzazione indicava piuttosto la fine del "Terzo Mondo" per come era concepito nel XX secolo e l'ascesa del Sud globale tra i movimenti progressisti. È significativo che l'inizio del movimento, gli incontri principali, i Forum Sociali Mondiali e i principali passi della sua "svolta ecologica" ebbero in gran parte origine nel Sud globale. L'"incontro trasformativo" tra attivisti del Nord e battaglie, attiviste e *cosmovisioni* dal Sud è l'essenza costitutiva e lo scopo del movimento alter-globalizzazione e rappresenta le radici delle campagne, delle pratiche e delle epistemologie per l'emancipazione nel XXI secolo.

Il primo periodo del movimento alter-globalizzazione fu dominato da mobilitazioni locali e definite su scala nazionale. La sua globalità è stata però sempre più chiara, soprattutto durante le mobilitazioni organizzate intorno a eventi globali come la protesta contro il "*Millennium Summit*" dell'Organizzazione Mondiale del Commercio (WTO) nel 1999 a Seattle, negli Stati Uniti d'America. Alcune intellettuali impegnate hanno giocato un grande ruolo nello stimolare la pubblica

consapevolezza sulle conseguenze sociali del libero commercio e nello sfidare l'egemonico "Consenso di Washington". Il movimento ebbe un rinnovato slancio con le proteste contro gli Accordi di Libero Scambio e i Forum Sociali Mondiali tenutisi a partire dal 2001. Ha raccolto fino a 120.000 (Mumbai, 2004) e 170.000 (Porto Alegre, 2005) attivisti per condividere idee ed esperienze al grido di "un altro mondo è possibile". Dal 2011, una nuova ondata di proteste in tutti i continenti ha prolungato i movimenti alter-globalizzazione, in modo particolare denunciando le politiche di austerità, le crescenti disuguaglianze e la collusione tra le élite politiche, economiche e dei mezzi di comunicazione.

L'attivismo alter-globalizzazione punta il dito contro la speculazione finanziaria, i paradisi fiscali e la concentrazione di risorse nelle mani dei super-ricchi come causa principale dei danni sociali ed ecologici. Sin dal suo inizio, il movimento alter-globalizzazione si è mobilitato anche contro l'estrema destra, il nazionalismo, le guerre per i confini e in sostegno alle e ai migranti. Le questioni ambientali hanno avuto un'attenzione crescente all'interno del movimento. Attivisti "verdi" e per la giustizia globale si sono uniti nella "Rete per la Giustizia Climatica", fondata a Bali, in Indonesia, nel 2007. Affermano che per evitare il riscaldamento globale servono cambiamenti strutturali nell'economia capitalista e nel sistema politico attuale.

Contro l'idea imperante del "non c'è alternativa" (*There Is No Alternative-TINA*) alle politiche neoliberiste, le attiviste e gli attivisti alter-globalizzazione rivendicano che i comuni cittadini debbano avere un impatto sulle politiche locali, nazionali e globali. Tre sono le culture di attivismo di riferimento di questo movimento.

La via della ragione: contro-expertise delle Cittadine e dei Cittadini. Nella "via della ragione", gli attivisti alter-globalizzazione considerano che un mondo più equo richiede che i cittadini partecipino ai dibattiti su questioni globali. Mostrando come le politiche neoliberiste siano socialmente ingiuste, antidemocratiche, scientificamente irrazionali ed economicamente inefficienti, i cittadini sviluppano politiche alternative e "razionali" orientate al bene comune.

Questi attivisti credono che il principale terreno di battaglia sia costituito dal modo in cui l'economia è ingabbiata dentro a standard sociali, culturali, ambientali e politici. Seguendo un concetto di cambiamento sociale piuttosto *top-down*, esortano chi decide e le istituzioni internazionali a regolare l'economia sotto il monitoraggio di esperti e cittadini impegnati. Sulla base di prove scientifiche chia-

re, campagne efficienti e mobilitazioni di cittadini, essi hanno avuto un grande impatto nella sensibilizzazione pubblica e nel suscitare politiche su grandi questioni globali quali i cambiamenti climatici e l'evasione fiscale. Ad ogni modo, l'aumento delle emissioni di gas serra in barba a relazioni scientifiche che chiedevano ai governi di affrontare i cambiamenti climatici, e la continua forza delle politiche neoliberiste che hanno perso qualsiasi legittimità scientifica, pongono anche il problema dei limiti politici che hanno mostrato le pur chiare argomentazioni scientifiche atte a promuovere una reazione globale ai cambiamenti climatici.

La via della soggettività: attivismo prefigurativo. Piuttosto che attendere che chi decide risolva i loro problemi, la seconda tendenza opta per un concetto di cambiamento sociale dal basso (*bottom-up*). Il “nuovo mondo” inizia da sé stesse e a una scala locale. La linea guida sta nella coesistenza tra le pratiche e i valori di ognuno (democrazia, partecipazione, sostenibilità, uguaglianza di genere, e così via). Le comunità indigene e rurali, i movimenti autonomi, i centri sociali, o ancora i movimenti alla “Occupy”: tutti cercano di creare “spazi di esperienza”, concepiti come spazi autonomi distanziati dalla società capitalista, che permettono a degli attori di vivere secondo i propri principi, di tessere legami e relazioni sociali conviviali e di esprimere la propria soggettività e creatività. Le pratiche concrete nella vita quotidiana sono significative molto al di là della scala locale dal momento che sfidano i modi di vita capitalistici, opponendosi alla tenuta di una cultura consumista. L'attivismo è così “prefigurativo” – prefigura in azioni concrete gli elementi di un mondo più sostenibile e più democratico. L'attivismo è anche “performativo” – un “altro mondo” nasce qui e ora, in pratiche concrete e locali.

Alleanze con governi progressisti. Una componente più classica del movimento crede che il cambiamento sociale avvenga attraverso l'alleanza tra governi nazionali progressisti e movimenti popolari. Nel 2005, leader progressisti e movimenti riuscirono a fermare gli Accordi per il Libero Scambio delle Americhe. Alleanze tra movimenti e governi progressisti hanno posto il *buen vivir* nella costituzione ecuadoriana e il presidente boliviano Evo Morales ha persino preso in prestito il repertorio dei Forum Sociali per organizzare nel 2010 la Conferenza Mondiale dei Popoli sui Cambiamenti Climatici a Cochabamba. Qualche anno dopo, i governi progressisti dell'America Latina hanno però deluso gli attivisti alter-globalizzazione sui fronti socio-economico e ambientale.

In altri continenti, Occupy Wall Street e i movimenti “post-2011” hanno preso le distanze dalla politica di partito e messo in pratica esperimenti di democrazia partecipativa nelle piazze, denunciando la collusione delle élite politiche, economiche e dei mezzi di comunicazione. Dopo il 2013, alcuni attivisti hanno optato per il lancio di nuovi partiti o per la combinazione di politiche di partito con un attivismo più orizzontale.

Nell’insieme, comunque, la relazione tra movimenti e governi è sempre più dominata dalla repressione, il che suggerisce che l’uso della forza è spesso l’unico modo in cui lo sviluppo neoliberista ed estrattivista può essere messo in pratica.

Nel loro insieme, queste tre culture dell’attivismo offrono alcune linee guida concrete per un approccio globale e multidimensionale al cambiamento sociale e a processi più sostenibili di soddisfazione dei bisogni umani. Al contempo essi riconoscono i ruoli chiave che devono essere svolti dalle comunità locali e dagli attori di base, dall’attivismo dei cittadini, dalle istituzioni internazionali e dai leader politici entro tali processi di cambiamento.

Oltre il divario Nord-Sud, il movimento alter-globalizzazione sfida la centralità dell’economia, promuove solidarietà internazionale e fornisce risposte concrete per affrontare le sfide mondiali, a cominciare dal surriscaldamento globale e dalle disuguaglianze crescenti.

APPROFONDIMENTI

- J. HOLLOWAY, *Change the World Without Taking Power*, Pluto Press, London, 2002; trad. it. *Cambiare il mondo senza prendere il potere*, Intra Moenia, Napoli 2004.
- J.S. JURIS, *Networking Futures*, Duke University Press, Durham, NC 2008.
- G. PLEYERS, *Alter-Globalization: Becoming Actors in the Global Age*, Polity Press, Cambridge 2010.
- J. SEN, A. ANAND, A. ESCOBAR, P. WATERMAN (cur.), *World Social Forum Challenging Empires*, Viveka Foundation, New Delhi 2004.
- J. SMITH, *Social Movements for Global Democracy*, Johns Hopkins University, Baltimore 2008.

GEOFFREY PLEYERS è un professore del Fondo Nazionale per la Ricerca Scientifica (FNRS) dell’Università di Lovanio, in Belgio. È presidente del Comitato di Ricerca 47 (Movimenti Sociali) dell’Associazione Sociologica Internazionale. È autore di *Alter-Globalization. Becoming Actors in the Global Age* (Polity Press, 2010). Altre ricerche si concentrano su movimenti ambientali, consumo critico e movimenti sociali in Europa e America Latina.

Parole chiave: monete alternative, localizzazione, iniziative di transizione

Le monete comunitarie, alternative o complementari (MC) sono strumenti di pagamento creati da attori non statali per offrire alternative e rimedi alle patologie mostrate dalla moneta a corso legale e da un modello di sviluppo interamente focalizzato sulla crescita.

Possono essere identificati quattro tipi di monete complementari. I *Local Exchange Trading Schemes* (LETS) sono monete locali chiamate Green Dollars o con altri nomi legati ai singoli territori, come i “Bobbins” utilizzati a Manchester, nel Regno Unito. Il valore dei crediti LETS può essere ancorato a quello della moneta ufficiale, stabilito su base oraria o ricavato attraverso una combinazione di entrambe le cose. Non hanno una forma fisica: gli utilizzatori si trovano l’un l’altro consultando un registro ed effettuano pagamenti reciproci per mezzo di assegni denominati in LETS, che loro stessi si impegnano a ripagare attraverso i propri guadagni futuri.

In molti criticano qualsivoglia possibilità di convertibilità tra MC e valute create dagli Stati, ritenendo che ciò non farebbe che riprodurre le patologie del capitalismo. Al contrario, sostengono le monete basate sul tempo, in virtù delle quali un banchiere non sarebbe pagato più di un inserviente. Coloro che partecipano a una Banca del Tempo si aiutano a vicenda, registrando le proprie attività sotto forma di crediti elettronici che valgono un’ora ciascuno, indipendentemente dal tipo di lavoro in cambio del quale sono stati ottenuti. Le “Hours” sono banconote locali denominate in base al tempo: esse possono essere utilizzate con la stessa facilità del denaro contante, senza bisogno di un sistema di contabilità centralizzato. Dopo la crisi finanziaria in Argentina, nel 2001, milioni di persone si sono sostenute a vicenda utilizzando banconote create dal basso, denominate “creditos” e slegate tanto dalla moneta ufficiale che dal tempo.

Gli attivisti che si battono contro i cambiamenti climatici e lo sfruttamento delle risorse naturali hanno sviluppato le “monete di transizione” – quali i Totnes, i Lewes o gli Stroud Pounds. Si tratta di banconote che circolano a livello locale e che sono ancorate alla moneta ufficiale, venendo da questa garantite. Infine, lo sviluppo dei computer e degli smartphones ha portato alla nascita di esperimenti effettuati con monete elettroniche quali BitCoin e FairCoin. In giro per il mondo si può trovare una stupefacente varietà di MC (North 2010).

Vi è una lunga storia di controversie attorno al denaro (North 2007). Agli albori del capitalismo, nel Regno Unito, il socialista utopico Robert Owen promosse, sperimentandone anche l'utilizzo, dei buoni di lavoro, così come accaduto nelle comunità anarchiche del XIX secolo in giro per gli Stati Uniti. Negli anni '80 e '90 i populisti americani sostennero la liberalizzazione dell'emissione di monete d'argento, entrando in conflitto con gli interessi del sistema bancario che difendeva il *gold standard* in quanto meccanismo in grado di assicurare, spesso col supporto della violenza, la disciplina dei lavoratori. Negli anni '30 diverse autorità locali negli Stati Uniti, nella Germania pre-nazista, in Svizzera, in Austria e nella Spagna rivoluzionaria emisero delle monete proprie. Lo “Swiss Business Ring” esiste ancora oggi e continua a connettere tra loro piccole unità imprenditoriali. La vasta disponibilità delle tecnologie di rete ha favorito la proliferazione di MC create da gruppi non legati agli Stati, vedasi l'esempio del Bangla-Pesa in Kenya, portandole a livelli mai visti prima.

La prima ondata di LETS e di Banche del Tempo fu prodotta dal lavoro di associazioni ambientaliste dei paesi anglosassoni – formate da persone profondamente consapevoli dell'insostenibilità del capitalismo globale. Costoro sostenevano che, per poter sopravvivere alle ricorrenti crisi del capitalismo, sarebbe stato necessario creare una grande varietà di monete locali, in modo da rendere disponibili delle soluzioni alternative nei casi in cui le monete ufficiali – di norma, create dagli Stati – fossero diventate inaccessibili. Essendo create dai propri stessi utilizzatori e garantite dal loro impegno nel ripagarle in futuro, le MC dovrebbero essere maggiormente accessibili rispetto al denaro emesso dagli Stati, fungendo pertanto da strumento in grado di spingere la domanda locale (2005). In secondo luogo, le MC verrebbero emesse in quantità tali da soddisfare i bisogni di coloro che le hanno create, indipendentemente dalla base monetaria già esistente.

Infine, posto che una serie di servizi giornalieri, quali accudire i figli di qualcun altro, fare lavori di giardinaggio e così via sono ampiamente reperibili nelle reti che utilizzano le MC – al contrario delle professionalità altamente remunerate – quest’ultime possono rappresentare un modo di valorizzare il lavoro svolto da coloro che non vengono opportunamente considerati dal mercato capitalistico. Rendendo il credito ampiamente accessibile a tutti coloro che intendono aderire al principio della reciprocità a esse sotteso, le MC, secondo i propri sostenitori, rappresentano un meccanismo di trasformazione sociale che porterebbe alla nascita di un’economia localizzata, conviviale e sostenibile, in cui poter dare maggiore priorità ai bisogni delle persone rispetto alle “roba” che si compra, alla crescita del PIL o all’impulso ad accumulare denaro per il proprio tornaconto personale.

In passato, schemi analoghi funzionavano abbastanza bene in quei casi in cui quello che gli aderenti intendevano comprare gli uni dagli altri poteva essere prodotto con risorse da essi stessi possedute o controllate. Si trattava di iniziative che erano ben altra cosa rispetto alle «minuscole forme di cooperazione» dei socialisti utopici del XIX secolo descritte da Marx, sebbene spesso non riuscissero a soddisfare i bisogni primari – mangiare, abitare, accesso all’energia – né i desideri più complessi suscitati dall’avvento del sistema capitalistico. Coloro che si incaricavano di gestirle facevano molta fatica a tenere i conti e sarebbero stati sopraffatti da una crisi economica qualora milioni di persone avessero iniziato a utilizzare le MC. In considerazione di ciò, i loro sostenitori hanno iniziato a emettere una serie di banconote, denominate “hours” negli Stati Uniti, *creditos* in Argentina e monete di transizione nel Regno Unito, che non necessitano di un sistema di contabilità. Prestare maggiore attenzione alla progettazione di tali strumenti ha aumentato la possibilità di essere presi sul serio da parte degli attori del mercato convenzionale. A differenza dei LETS o dei Time Credit, tuttavia, gli esempi sopracitati non costituiscono una forma di credito personalizzato – una forma di “denaro aggiuntivo”. Il problema che si pone è: per quale ragione le persone, a meno di non condividere un insieme di valori preciso, dovrebbero sostituire il denaro “universale” garantito dagli Stati con una moneta locale che non può essere utilizzata per soddisfare le esigenze quotidiane? Non a caso, spesso tali esperienze sono rimaste di dimensioni modeste e per lo più limitate a un ristretto numero di entusiasti.

Si tratta di soluzioni alternative, radicali, oppure di false soluzioni? Dipende. Da un lato, si suppone che le MC offrano sostegno alle imprese locali, il che è un valore di per sé. Si ritiene che le MC siano in grado di accrescere la produzione su base territoriale e rappresentino una maniera conviviale di supportare la creazione di economie locali. D'altro canto, le monete di transizione o elettroniche sono state all'occorrenza sponsorizzate anche sulla base di particolari interessi economici che hanno intravisto in esse uno strumento in grado di dare respiro ad attività economiche locali che, diversamente, sarebbero forse insostenibili. Si pensi, per esempio, a un supermercato locale che non è in grado di vendere nulla prodotto localmente. Vi è inoltre la possibilità che da tali progetti restino esclusi coloro che non dispongono comunque di denaro ufficiale a sufficienza. In sostanza, la misura in cui le MC potranno, da semplice visione, tradursi in un esempio concreto di post-sviluppo, è ancora tutta da definire.

APPROFONDIMENTI

- P. NORTH, *Scaling Alternative Economic Practices?*, «Transactions of the Institute of British Geographers», 30(2), 2005, pp. 221-233.
- , *Money and Liberation: The Micropolitics of Alternative Currency Movements*, University of Minnesota Press, Minneapolis 2007.
- , *Local Money: Making It Happen in Your Community*, Green Books, Dartington 2010.

PETER NORTH è Lettore in Economie Alternative presso il Dipartimento di Geografia e pianificazione dell'Università di Liverpool. Le sue ricerche si focalizzano sui temi dell'economia sociale e solidale, intese come strumenti per costruire e ripensare delle geografie alternative del denaro, dell'imprenditoria e della sussistenza. Ciò forma parte di un progetto per la costruzione di strategie di sviluppo economico locali, tenuto conto della limitatezza delle risorse, dei pericoli che derivano dal cambiamento climatico e della crisi economica.

Parole chiave: accordi monetari internazionali, prestiti internazionali, debito, bancarotta, patteggiamenti

Per prima cosa, prendiamo atto che il debito estero è, in ogni momento, l'espressione più visibile di un'evoluzione che va ben oltre le mere preoccupazioni finanziarie ed economiche. Per questo non è sufficiente affermare che il debito estero e la sua gestione hanno causato ripetute crisi economiche in molti paesi del mondo. Le stesse crisi del debito sono state, in numerose occasioni, una manifestazione ulteriore delle crisi del sistema capitalista. Queste avvengono ricorsivamente, ogni volta con una serie di nuovi elementi e, al tempo stesso, una ripetizione di elementi già sperimentati. Così, di volta in volta, il debito ha svolto e continua a svolgere un importante ruolo di leva in grado di imporre la volontà dei Paesi prestatori, quasi sempre grandi potenze imperiali, ai Paesi indebitati. Si tratta di un'imposizione che si presenta in varie forme, compresa la violenza.

La necessità di un meccanismo in grado di rispondere al problema del debito globale è stata contemplata sulla base di una lunga storia accumulata, a partire dall'evidenza che non esiste un sistema di diritto per un trattamento imparziale, trasparente ed equo della questione del debito estero.

L'idea di un meccanismo di questo tipo ha una lunga storia, che parte dalla grave crisi del debito degli anni '80. Alberto Acosta e Oscar Ugarteche hanno progettato un Consiglio Internazionale di Arbitrato per il Debito Sovrano (*International Board of Arbitration for Sovereign Debt* – IBASD), i cui elementi fondamentali sono stati discussi nell'Assemblea Generale delle Nazioni Unite Unite per ben due

volte,¹ ma il processo fu bloccato a causa dell'opposizione di sei grandi economie del pianeta.

Il principio del Consiglio è che l'amministrazione controllata (*receivership*) è una componente normale e ricorsiva dei cicli economici lunghi. Pertanto, è necessario un meccanismo per determinare quali sono le componenti che motivano l'amministrazione controllata e come procedere contro loro. Una preoccupazione ricorrente nella documentazione su questo tema riguarda quando si dichiara (e chi lo dichiara) che un debitore non può più essere addebitato. Si tratta di una situazione di stallo, in cui il pagamento è stato sospeso ed è stato avviato un processo di riordino dei debiti. Idealmente, tutti i creditori sospenderebbero simultaneamente la riscossione nel mentre si negozia un nuovo calendario dei pagamenti. Questo implica che nessun creditore può abbandonare questo gruppo, il che significa che non ci sono approfittatori (*free riders*).

Chi decide che un paese non è in grado di adempiere ai suoi obblighi? Questa è una questione fondamentalmente etica. Se esiste un contratto che impegna il debitore a pagare e se esiste il principio del *pacta sunt servanda*, allora, di fronte a una previsione economica burrascosa, lo Stato creditore può chiedere un riordino del debito anche prima di affrontare effettivamente una crisi dei pagamenti. Questa opzione permette di prevedere un potenziale peggioramento della crisi, che incide gravemente sulle condizioni economiche, sociali e persino sulle condizioni ambientali del paese indebitato. Sulla base di questa decisione, il modo di risolvere questa situazione in modo trasparente, senza pregiudizi e aderendo alle norme minime dello Stato di diritto è il Consiglio Internazionale di Arbitrato per il Debito Sovrano.

I principi di base per il funzionamento del Consiglio sono i seguenti:

1. Il pagamento del debito estero non può essere, in nessun momento, un impedimento allo sviluppo umano o una minaccia all'equilibrio ambientale. L'obiettivo è la creazione di un sistema economico più stabile ed equo che si traduca in benefici per tutta l'umanità,

¹ UN General Assembly (2013) Draft resolution A/68/L.57/Rev.1, adottata per 124 votes a 11, con 41 astensioni (risoluzione 68/304). Nel 2015 il testo è stato revisionato e l'Assemblea Generale l'ha adottato di nuovo con 136 voti favorevoli, 6 contrari (Canada, Germania, Giappone, Israele, Regno Unito, Stati Uniti) e 41 astensioni [<https://www.un.org/press/en/2015/ga11676.doc.htm>].

che dovrebbe incorporare la *Tobin tax* per frenare i flussi speculativi, così come la scomparsa dei paradisi fiscali, per citare brevemente due azioni indispensabili per la costruzione di un'altra economia per un'altra civiltà.

2. È inaccettabile, nell'ambito del diritto internazionale, che gli accordi di debito estero siano strumenti di pressione politica, che permettano a uno Stato creditore – o a un caso controllato da Stati creditori, il Fondo Monetario Internazionale e/o la Banca Mondiale – di imporre condizioni insostenibili a uno Stato indebitato.

3. Le condizioni di qualsiasi accordo, negoziato a livello internazionale, devono essere basate sui diritti umani e sui diritti della natura.

4. Sulla base dei principi stipulati, è necessario creare un codice finanziario internazionale che coinvolga tutti i Paesi senza eccezioni.

5. Il punto di partenza di qualsiasi soluzione, inclusa l'arbitrato, risiede nell'identificazione del debito legalmente acquisito che può essere pagato, distinguendo dall'indebitamento illegittimo basato sulla dottrina del debito odioso e corrotto. debito corrotto.

6. Questo richiede la partecipazione attiva della società civile, dove non intervengono governi né prestatori, ma solo le compagnie di revisione contabile, le associazioni legali e contabili accompagnate da altre organizzazioni che consegnano i loro risultati direttamente al Consiglio.

7. Di pari passo, la proporzionalità deve essere stabilita tra tutti i prestatori. In base a ciò, non solo i finanziatori privati devono essere soggetti alla negoziazione del debito, ma anche i prestatori multilaterali e bilaterali.

8. Per il servizio del debito contratto e rinegoziato con accordi definitivi in condizioni di legittimità, si devono stabilire parametri chiari in termini fiscali, in modo che il rispetto del debito che resta da pagare non incida né sugli investimenti sociali, né sulla capacità di risparmio interno, assicurando così la capacità di pagamento del Paese.

9. Le cause della sospensione dei pagamenti devono essere stabilite in modo tale che i casi di forza maggiore siano trattati diversamente dai casi di cattiva amministrazione.

10. Lo spazio per questo Consiglio deve essere stabilito a Ginevra a causa della vicinanza agli uffici della Conferenza delle Nazioni Unite sul Commercio e Sviluppo (*United Nations Conference on Trade and Development* – UNCTAD) e delle unità delle Nazioni Unite specializzate sul debito estero, al di fuori del FMI.

11. Il FMI deve riprendere il suo ruolo originale. Questo controllore deve essere supervisionato e deve essere la società civile nazionale e internazionale a monitorarlo, in ogni circostanza. Il FMI deve rendere conto, tra le altre cose del suo sistema di sanzioni, all'Assemblea Generale delle Nazioni Unite.

12. La creazione di una rete internazionale di organizzazioni della società civile che monitori, in ogni Paese, il funzionamento di questa organizzazione internazionale. Tale rete consegnerà rapporti ai governi e a un supervisore permanente delle Nazioni Unite. Una valutazione del lavoro del FMI sarà effettuata annualmente.

La questione della sovranità è complessa. Un Paese che accetta l'arbitrato riconoscerebbe, in un certo senso, la sua incapacità di pagare e sarebbe soggetto alle conclusioni del Consiglio. Tuttavia, accettando il dogma del non fallimento, per non indebolire la propria sovranità, un Paese assumerà passivamente la necessità di condizioni per garantire il pagamento del debito e perderà di fatto la sua sovranità attraverso le politiche che derivano da accordi imposti dai loro prestatori.

In un mondo veramente globalizzato, il Consiglio sarebbe composto da rappresentanti di tutti i Paesi.

APPROFONDIMENTI

O. UGARTECHE GALARZA, A. ACOSTA, *Global Economy Issues and the International Board of Arbitration for Sovereign Debt (IBASD)*, «El Norte: Finnish Journal of Latin American Studies», 19(2), 2007.

—, *Los problemas de la economía global y el tribunal internacional de arbitraje de deudasoberana*, «Polis», 13, 2006, p. 30.

UNITED NATIONS, *State of Palestine Flag to Fly at United Nations Headquarters Offices, as General Assembly Adopts Resolution on Non-Member Observer States*, [on-line] <https://www.un.org/press/en/2015/ga11676.doc.htm>. Ultimo accesso 16-11-2020.

OSCAR UGARTECHE GALARZA è un economista peruviano e lavora presso l'Istituto di Ricerca dell'Università Nazionale Autonoma del Messico. È membro del Sistema Nazionale dei Ricercatori/Consiglio Nazionale della Scienza e della Tecnologia. È stato in precedenza consulente delle Nazioni Unite in materia di debito estero. È autore di 27 libri, 62 articoli accademici e 56 capitoli di volumi, ed è stato *guest researcher* in mezza dozzina di università in Europa.

Parole chiave: autonomia, democrazia radicale, patriarcato, modernità

L'autonomia allude oggi alle attitudini, pratiche e posizioni che attraversano l'intero spettro ideologico, dall'autogoverno dell'individuo sovrano fino ai movimenti reali che adottano la democrazia radicale come orizzonte di emancipazione oltre il capitalismo, oltre il modo industriale di produzione, oltre la modernità occidentale e il patriarcato. Aniché esserci *una* autonomia, ci sono più autonomie, sia nella realtà che nei progetti politici, sia nei miti che mobilitano, come negli orizzonti – ovvero in ciò che non è ancora.

Di conseguenza, escludo da questo testo due scuole di pensiero e azione che dal mio punto di vista non sono reali alternative al regime dominante:

– La scuola individualista, a volte detta “libertaria”, e la sua unione volontaria di egoisti (Stirner), che generalmente agisce all'interno dello pseudo-anarchismo capitalista.

– La scuola socialista, leninista e ipoteticamente anticapitalista, la quale riduce l'autonomia a una forma decentralizzata di amministrazione del potere verticale dello Stato all'interno di strutture di dominio giustificate in quanto necessarie alla transizione verso il socialismo. L'autonomia intesa come l'attività riflessiva della moltitudine (Negri, Virno) appartiene a questa scuola, come tutti gli approcci che si relazionano con le masse, non con le persone.

Dobbiamo ritornare al cuore del significato e alle alternative offerte da possibilità reali.

La parola “autonomia” è molto vecchia. Nel XVII secolo, in Europa, il termine greco poteva essere utilizzato o per alludere alla libertà garantita agli ebrei che vivevano secondo le proprie norme, o per discutere il concetto kantiano di autonomia della volontà individuale.

Diverse scuole europee di pensiero e azione hanno adottato la parola nel XX secolo per caratterizzare le proprie posizioni e aspirazioni. In altre parti del mondo, altri significati, attitudini e pratiche, che oggi potremmo chiamare autonomiste, esistono da tempo immemore.

Per comprendere l'attuale dibattito, possiamo distinguere tra *ontonomia*, le norme tradizionali, endogene ancora in voga ovunque; *autonomia*, riferendoci ai processi attraverso cui i gruppi o le comunità adottano nuove norme; ed *eteronomia*, quando le regole sono imposte da altri. I movimenti autonomi tentano di estendere il più possibile le sfere di ontonomia e autonomia.

Una nuova costellazione semantica si manifesta nei movimenti di emancipazione sociale e politica che condividono, almeno in parte, i seguenti elementi:

Andare oltre la democrazia formale. Sia la Grecia, che ha coniato la parola “democrazia”, che gli Stati Uniti, che le hanno dato il proprio significato moderno, sono state società schiaviste. Lungo gli ultimi duecento anni, forme ammorbide di schiavitù sono state adottate o nascoste nei regimi che il grande intellettuale nero W.E.B. Dubois correttamente definisce come dispotismo democratico. La democrazia partecipativa non è capace di eliminare la verticalità delle società democratiche, regolate dalle dittature dei professionisti dove i professionisti assumono poteri legislativi, esecutivi e giudiziari in ogni campo ed evitano la partecipazione delle persone comuni nelle funzioni di governo.

La disillusione è universale oggi nei confronti della democrazia. L'appello ad alzarsi in piedi degli Zapatisti, nel 1994, pone l'autonomia al centro del dibattito politico. “Basta! Che se ne vadano tutti!” hanno detto gli argentini nel 2001. “I miei sogni non possono finire nell'urna elettorale!” hanno affermato gli *Indignados* in Spagna. *Occupy Wall Street*, negli Stati Uniti, hanno spinto milioni di persone a riconoscere finalmente che il loro sistema è al servizio dell'uno per cento. Ci sono ancora tentativi di riformare il sistema, ma molti conflitti provano invece ad allargare, rafforzare e approfondire gli spazi in cui le persone possono praticare il proprio potere. Essi stanno letteralmente costruendo democrazia dalle radici, nelle quali le persone comuni possono assumere il potere del Leviatano, la libertà di parola, di scegliere e di agire (Lummis 1996). I tentativi in questo senso sono innumerevoli e in tutte le parti del mondo. Il primo gennaio 2017, per esempio, il Congresso Nazionale indigeno del Messico, con il sup-

porto degli Zapatisti, ha lanciato la proposta di creare un Consiglio di Governo basato sulle autonomie indigene e non-indigene. Invece di appropriarsi dell'apparato statale, di concepire e agire per il controllo e il dominio, hanno tentato di smantellarlo e creare istituzioni dove la pratica del *comandare obbedendo* può prosperare.

Oltre la società economica. I movimenti autonomi, è ampiamente visibile in America Latina, non stanno solo cambiando la globalizzazione neoliberista, ma stanno agendo anche esplicitamente contro il capitalismo senza dover diventare socialisti. Alcuni non stanno solo tentando di mettere fine alla loro dipendenza nei confronti del mercato o dello Stato, ma stanno anche rompendo con le “premesse della scarsità” che caratterizzano la società economica: il presupposto logico che i desideri umani sono numerosi, per non dire infiniti, mentre le sue risorse sono limitate. Un simile presupposto crea il problema economico *par excellence*: l'allocazione di risorse per mezzo del mercato o della pianificazione economica. Questi movimenti, al contrario, adottano il “principio di sufficienza”, perciò sfuggendo alla separazione delle risorse dai fini, sia in termini politici che economici. Le loro battaglie adottano la condizione di determinare i risultati che vogliono ottenere.

Oltre la modernità occidentale. Un crescente numero di persone dissocia difficilmente la propria persona dalle verità e dai valori che definiscono la modernità occidentale e nei quali sono giunti a credere. Molte di queste persone non possono ancora trovare un nuovo sistema di riferimento. Di fronte a una tale perdita di valori e di orientamento alcuni possono diventare fondamentalisti. Altri, tuttavia, possono riconoscere la relatività delle loro verità precedenti, immergersi in diverse forme di pluralismo radicale e praticare nuove forme di conoscenza e di fare esperienza del mondo, partecipando all'insurrezione delle conoscenze soggiate. Ispirati da Raimon Pannikar, sostituiscono i sostantivi che creano dipendenza – educazione, salute, cibo, casa e così via – con i verbi che li riportano alle proprie capacità di azione personale, alla loro autonomia: imparare, guarire, mangiare, abitare. Riconoscono l'individuo come una costruzione moderna da cui dissociarsi, in favore di una concezione delle persone come nodi all'interno di reti di relazioni, i quali costituiscono le molte realtà che stiamo definendo verso una nuova società.

Oltre il patriarcato. Diverse scuole femministe partecipano ai movimenti autonomi che superano le visioni convenzionali delle società post-patriarcali. Un chiaro esempio è la società Zapatista, in cui po-

litica ed etica, e non l'economia, sono al centro della vita sociale e hanno la massima priorità la cura della vita, le donne e la Madre Terra. In queste società le pratiche autonome caratterizzano tutte le aree della vita quotidiana, governate attraverso dei processi democratici che organizzano in comune l'arte della speranza e della dignità.

APPROFONDIMENTI

- C. ALBERTANI, G. ROVIRA, M. MODONESI (Cur.), *La autonomía posible: Reinención de la política y emancipación*, Universidad Autónoma de la Ciudad de México, México 2009.
- A.C. DINERSTEIN, *The Politics of Autonomy in Latin America: The Art of Organising Hope*, Palgrave MacMillan, Hampshire 2015.
- ENLACE ZAPATISTA, <http://enlacezapatista.ezln.org.mx>. Ultimo accesso 16-11-2020.
- P. LINEBAUGH, *The Magna Carta Manifesto*, University of California Press, Berkeley 2006.
- D. LUMMIS, *Radical Democracy*, Cornell University Press, Ithaca 1996.
- R. PANNIKAR, *El espíritu de la política*, Peninsula, Barcelona 1999.

GUSTAVO ESTEVA è un attivista e un intellettuale pubblico. Editorialista de *La Jornada* e occasionalmente anche de *The Guardian*, ha partecipato a movimenti di base locali, nazionali e internazionali. È autore di numerosi libri e saggi.

Cândido Grzybowski

BIOCIVILIZZAZIONE

Parole chiave: crisi della civiltà, cura/attenzione, beni comuni, giustizia sociale e ambientale, diritti umani e responsabilità.

Quello di biocivilizzazione (o civiltà della vita) è un concetto – attualmente ancora a uno stadio embrionale – che allude alla ricerca di un nuovo paradigma di civiltà. Biocivilizzazione indica una direzione verso cui muoversi: invece di presentare un modello uniformemente applicabile all'intero pianeta, essa cerca di restare un concetto estremamente variegato, come lo sono il pianeta Terra e la vita stessa. Affinché la biocivilizzazione possa sussistere, è necessario che venga reintegrata con la vita e con le dinamiche e i ritmi dei sistemi ambientali, adattandosi a essi, arricchendoli e facilitando il loro rinnovamento e la loro rigenerazione. Invece che seguire la logica del mercato libero e la ricerca degli interessi privati, il principio guida dovrebbe essere la cura dell'etica della responsabilità (sia collettiva sia individuale), con particolare riguardo nella scienza e nella tecnologia a tutte le relazioni e ai processi (sia in termini economici che di potere). Elenchiamo di seguito i pilastri della biocivilizzazione: fare il meglio che si può localmente, seguendo il principio di sussidiarietà-in-relazione a tutti i livelli; mettere al centro i beni comuni; creare posti di lavoro dignitosi per tutti gli uomini e tutte le donne; garantire diritti umani, uguaglianza, libertà, felicità e il raggiungimento delle potenzialità di ogni essere umano, nel rispetto della loro diversità e in accordo con la loro volontà.

Stiamo affrontando una importante sfida filosofica e politica. La sfida consiste nello smantellare – nel pensiero e nell'azione – assiomi che abbiamo interiorizzato e che, per questa ragione e spesso senza esserne consapevoli, plasmano le nostre menti organizzando l'economia e il potere nella società. Siamo portati a credere che la mancanza di sviluppo, il non-sviluppo o il sottosviluppo siano alla base del malessere della società. Lo sviluppo si rivela così il sogno e l'ideologia che domina il pianeta Terra, ed esso è inteso come l'aumento – a ogni costo – del Prodotto Interno Lordo (PIL), che comprende il possesso e il consumo sempre maggiori di beni materiali.

Di fronte alla crisi della civiltà capitalistica dominante, una questione che emerge come *conditio sine qua non* è la necessità di rivedere e ricostruire il nostro rapporto con la natura. Dopo tutto, siamo parte della biosfera. Siamo noi stessi natura, natura viva, dotata di coscienza. Le generazioni future hanno lo stesso diritto di godere di condizioni naturali salutarì come quelle che abbiamo noi. Inoltre, l'integrità del pianeta è essa stessa un valore, ed è nostro dovere preservarla. Interagire con la natura è, per definizione, vivere. Da una prospettiva di biocivilizzazione dunque, è nella relazione con la natura che si definisce la sostenibilità della vita e del pianeta.

La distruzione ambientale dovrebbe essere considerata come l'altra faccia della crescente iniquità sociale. Dopotutto la distruzione dell'ambiente è socialmente iniqua, ed è possibile individuare alcuni gruppi e società che ne sono più responsabili di altri. Legare la lotta per la giustizia sociale alla lotta contro la distruzione dell'ambiente è vitale, poiché una dipende dall'altra. Ciò ridefinisce radicalmente le battaglie sociali dei nostri tempi dal punto di vista della civiltà della vita.

Per ritornare a essere sostenibile, la moderna civiltà umana deve abbandonare l'antropocentrismo e cambiare radicalmente tanto la propria visione quanto la relazione con la natura (Calame 2009). Tutte le forme di vita, così come i complessi sistemi ecologici interconnessi che regolano il pianeta Terra, hanno il diritto fondamentale di esistere. Questo dovrebbe essere il principio fondante, la condizione e il limite dell'intervento umano nella relazione con la natura e nella costruzione di società prospere.

I valori della cura, del vivere insieme e del condividere sono alla base di un'economia focalizzata sulla vita. Essi in realtà sono il cuore dell'economia, considerato che la vita dell'uomo è basata su questi valori (Spratt *et al* 2009). La cura è un'attività essenziale nella vita di ogni giorno. Questo compito vitale è svolto principalmente dalle donne, che soffrono per la dominazione maschile e portano il peso di una doppia giornata lavorativa. Stiamo di fatto subendo un'inversione, in cui ciò che è essenziale – la cura – è considerato dall'economia dominante un fattore personale e senza valore. La cura infatti si rifiuta di attenersi al principio del valore del mercato capitalista, espresso tramite il PIL. Dobbiamo porre la cura al centro dell'economia, come principio per la gestione della simbiosi tra vita umana e vita naturale (che costituisce il pianeta e la base della vita delle comunità), all'interno della quale inevitabilmente viviamo e condividiamo assieme ad altri.

La de-mercificazione e la de-commercializzazione dei beni comuni sono condizioni cruciali per superare l'attuale crisi di civiltà e incamminarsi verso la sostenibilità. I beni comuni rappresentano i principi chiave della biocivilizzazione: la rivendicazione, l'espansione e la creazione di beni comuni sono infatti sfide che richiedono la creazione di un nuovo paradigma di civiltà.

I principi del vivere insieme e del condividere sono il corollario della cura. La cura si sviluppa con la vita di comunità e l'amicizia. La cultura, i sogni, l'immaginazione, le convinzioni/credenze, la conoscenza e la cooperazione fioriscono con la cura.

Emerge a tal riguardo una questione fondamentale, già presente nell'attuale corrente politica dei diritti umani, ma non abbastanza enfatizzata. Non possono esistere diritti umani senza la responsabilità umana. Condizione per essere considerato titolare di diritti è riconoscere gli stessi diritti a tutti. In altre parole, per avere dei diritti dobbiamo essere responsabili dei diritti di tutti gli altri: questa è una relazione condivisa e di co-responsabilità. La crescita della consapevolezza dei diritti umani e delle responsabilità tanto *all'interno* che *tra* le società, così come nel rapporto con la biosfera, mette in luce la questione fondamentale dell'interdipendenza tra il livello locale e territoriale e quello planetario.

Il progetto di biocivilizzazione fu l'argomento principale di discussione di un workshop – svoltosi nel 2011 a Rio de Janeiro – organizzato da IBASE (Istituto Brasiliano per l'Analisi Sociale ed Economica), dal Comitato del World Social Forum e dal Forum per una Nuova Governance Globale. Vi parteciparono circa 60 attivisti provenienti da Brasile, Sud America, Sud Africa, India, Cina ed Europa, in preparazione del Thematic Social Forum (2012) e al Summit Rio+20. Da allora l'idea di biocivilizzazione è stata uno dei temi principali nei dialoghi tra Europa, America Latina e Cina.

APPROFONDIMENTI

- D. BOLLIER, D.S. HEILFRICH (cur.), *The Wealth of the Commons: A World Beyond Market and State*, Levellers Press, Armherst, MA 2012.
- P. CALAME, In *Essai sur l'oeconomie*, C.L. Mayer (cur.), IRE, Paris 2009.
- C. GRZYBOWSKI, *Biocivilization for Socio-Environnemental Sustainability: A Brazilian View on the Hard but Necessary Transition*, in *Global Common Good*, M. Reder, K. Hirschbrunn, G. Stoll (cur.), Campus Verlag GmbH, Frankfurt-on-Main 2015.

- , *Caminhos e descaminhos para a biocivilização*, IBASE, Rio de Janeiro 2011.
- S. SPRATT, A. SIMMS, E. NEITZERT, J. RYAN-COLLINS, *The Great Transition: A Tale of How It Turned Out Right*, New Economics Foundation, London 2009.

CÂNDIDO GRZYBOWSKI è un filosofo, sociologo e attivista sociale molto impegnato nel World Social Forum. È stato direttore dell'Istituto Brasiliano per l'Analisi Sociale ed Economica ed attualmente ne è Consulente Gestionale (Rio de Janeiro, Brasile).



Wendy Harcourt

POLITICA DEL CORPO

Parole chiave: incarnazione, femminismo, razzismo,
attivismo queer, eteronormatività

Fin dagli anni '80 del XX secolo la politica del corpo è stata un notevole progetto politico per l'attivismo queer e femminista a livello transnazionale. In essa, i corpi sono considerati luoghi di resistenza culturale e politica in opposizione all'idea dominante del corpo "normale" come bianco, maschio, occidentale ed eterosessuale da cui tutte le "altre" forme di corpo divergono. La politica del corpo, quindi, va oltre le richieste liberal-economiche per la giustizia che riconosce l'integrità dell'orientamento sessuale per tutte e tutti. Per esempio, la politica del corpo fu una forza dirompente e critica nelle irruzioni queer e femministe degli anni '90 alle conferenze internazionali delle Nazioni Unite su diritti umani (1993), popolazione (1994), donne (1995). Le militanti che sono intervenute a tali diverse conferenze dell'ONU hanno portato all'attenzione internazionale questioni come la violenza domestica, lo stupro come arma di conflitto, i diritti sessuali e riproduttivi delle donne e i diritti delle persone indigene, omosessuali e

transgender. Le loro campagne hanno puntato il dito non solo contro le ingiustizie di genere ma anche contro il razzismo, le discriminazioni per età e la normatività eterosessuale. In questo modo, la politica del corpo ha collegato diverse forme di oppressione sui corpi con forme radicali di democrazia (Harcourt 2009).

Alcuni esempi di azioni e campagne di politiche del corpo includono le proteste performative come quelle contro il concorso di Miss Mondo in India, fino ad azioni dirette e campagne a lungo termine, sia online che off-line; le marce degli anni '80 contro la criminalizzazione dell'aborto negli Stati Uniti d'America, in Australia e in Europa; le varie campagne internazionali per porre fine a forme di violenza di cui le donne sono oggetto, tra le quali lo stupro, la sterilizzazione forzata, il femminicidio e la compravendita a sfondo sessuale di minorenni. Altri esempi includono le campagne femministe per riconoscere la violenza domestica all'interno del matrimonio, ma anche spettacoli come *The Vagina Monologues* che nacque a New York ed è ora presente in tutto il mondo. Altri esempi sarebbero le battaglie per il diritto al matrimonio di coppie dello stesso sesso e per il riconoscimento del terzo sesso per le persone transgender, oltre il binarismo maschio/femmina nella documentazione pubblica, nei bagni e nelle scuole. Sexuality Policy Watch (SPW)¹, una fondazione online con base in Brasile, produce dati relativi a molte di queste azioni e campagne che illustrano quanto sia importante la politica del corpo nel panorama politico globale. Le migliaia di marce di donne tenutesi in giro per il mondo il 21 gennaio 2017 il giorno dopo il quarantacinquesimo insediamento presidenziale degli Stati Uniti, sono state un eccezionale esempio di politica del corpo globale. Milioni di persone hanno marciato in protesta contro le dichiarazioni misogine, razziste e omofobe di Donald Trump e il suo atteggiamento nei confronti delle donne.

La politica del corpo è indubbiamente controversa in quanto rende visibili temi intimi e spesso tabù. In questo senso, il taciuto prende parola in contesti economici e politici e mette in discussione le norme che legittimano e istituzionalizzano i ruoli di genere e altre disuguaglianze. Per esempio, la campagna per il diritto a un giusto salario per *sex workers* rivendica che costoro siano riconosciute e ri-

¹ Sexuality Policy Watch (SPW) è un forum globale che include ricercatrici e attivisti da un ampio spettro di Paesi e regioni del mondo. Il sito è consultabile presso <http://sxpolitics.org>. Ultimo accesso 16-11-2020.

conosciuti proprio come chiunque altro nel mondo del lavoro. La politica del corpo mette in discussione l'omofobia anche in Africa, dove l'omosessualità è penalizzata e criminalizzata. Essa ci parla anche delle discriminazioni razziali all'interno dei movimenti femministi, dove i segni della rimozione storica associata al colonialismo possono essere attribuiti al privilegio bianco (Harcourt, Icaza e Vargas 2016). La decolonialità è diventata una parte importante delle politiche del corpo globali degli ultimi anni. Per esempio, le campagne per abolire la violenta discriminazione e sterilizzazione indotta di donne indigene in America Centrale contestano le fondamenta di progresso e sviluppo. Un altro esempio di politica del corpo furono gli Incontri Femministi Latino-Americani e Caraibici dei primi anni '90, che si opposero agli ideali liberali ed economicisti su genere e sviluppo attraverso una serie di dialoghi interculturali che coinvolsero soggettività non-bianche, queer e indigene (Harcourt, Icaza, Vargas 2016). Come suggeriscono questi ultimi esempi, la politica del corpo presenta una critica nei confronti del potere occidentale espresso attraverso sessismo, razzismo, misoginia ed etero-sessismo che accompagna il sistema di conoscenza coloniale e imperialista e che caratterizza le pratiche di sviluppo (Mohanty 2003).

La politica corporea non ha solo a che fare con le battaglie per abolire l'oppressione, ma con forme di re-immaginazione e rifacimento il mondo. Questo include una concezione di sessualità, diversità e benessere che parta dalla prospettiva delle alterità marginalizzate. Un esempio è il Forum Europeo Femminista (*European Feminist Forum* – EFF) che si è tenuto dal 2004 al 2008. L'EFF ha coinvolto attiviste femministe e queer provenienti da venti paesi europei. Ha costruito uno spazio digitale dove donne rom, giovani, femministe, queer dall'Europa centrale e orientale, lavoratrici domestiche migranti e *sex workers* migranti si sono incontrate e hanno discusso del futuro che immaginavano: non influenzato dalle politiche dominanti dell'UE che si fondano su ideali individualistici di successo economico e progresso. Insieme al Forum Sociale Mondiale, questa esperienza ha contribuito alla costruzione di modalità differenti di organizzazione che si fondano su una conoscenza pluriversa della cura, in contesti familiari liberi da sfruttamento e etero-normatività.

L'attivismo che si fonda su una politica del corpo mette quindi in discussione la narrazione della modernità che definisce il genere, i corpi e la sessualità attraverso la lente del progresso. Nel suo attivi-

simo e visione di alternative, la politica del corpo inaugura modalità differenti di vedere il politico, al di là dello sviluppo sociale ed economico basato sull'individuo, i diritti umani e la presunta uguaglianza economica, che devono essere consegnati dallo Stato secondo le leggi. Al contrario, la politica del corpo disfa il sistema di razza e sessualità definite dal genere che la modernità ha imposto alla società. Essa mette anche in discussione la classificazione moderna di ciò che rientra nella norma del corpo privilegiato visto come uomo, bianco ed eterosessuale. La politica del corpo porta all'attenzione della teoria e della pratica del post-sviluppo l'importanza di mettere in discussione e disfare il modo in cui i corpi sono costruiti dalle relazioni sociali dentro il capitalismo neoliberale. Essa invita il post-sviluppo a fare tesoro delle molteplici resistenze e ribellioni che si esprimono nelle battaglie femministe e queer per l'integrità dei corpi altri rispetto al privilegio dell'uomo bianco.

Nell'affermare la propria alterità, la politica del corpo è un punto di partenza essenziale per un ripensamento del post-sviluppo. È anche uno spazio di azione trasformativa collettiva che include il corpo nelle alternative radicali dei movimenti sociali, così da modellare strategie per molteplici trasformazioni incarnate. La sfida per il post-sviluppo sta nel prendere seriamente in considerazione la molteplicità di corpi e forme di incarnazione (*embodiment*) per poter superare le storie e le pratiche normalizzanti dello sviluppo moderno. E per chi si richiama al femminismo e partecipa della soggettività queer si apre la sfida di capire le molteplici e diverse forme per connettersi alla dimensione spirituale della vita in modo da potersi relazionare ai corpi non-umani o ad altri terrestri.

APPROFONDIMENTI

- CREA, <http://www.creaworld.org>. Ultimo accesso 16-11-2020.
- W. HARCOURT, *Body Politics in Development: Critical Debates in Gender and Development*, Zed Books, London 2009.
- W. HARCOURT, R. ICAZA, V. VARGAS, *Exploring Embodiment and Intersectionality in Transnational Feminist Activist Research*, in *Exploring Civic Innovation for Social and Economic Transformation*, K. Biekart, W. Harcourt, P. Knorringer (cur.), Routledge, London 2016.
- C.T. MOHANTY, *Feminism without Borders: Decolonizing Theory, Practicing Solidarity*, Duke University Press, Durham 2003. Trad. it. *Femminismo senza frontiere. Teorie, differenze, conflitti*, Ombre Corte, Verona 2012.

WENDY HARCOURT è Professoressa in Studi Critici di Cooperazione allo Sviluppo e Studi Femministi all'International Institute of Social Studies della Erasmus University a L'Aia, Olanda. Dal 1988 al 2011 è stata Editrice della rivista *Development* e Direttrice dei *Programmes* presso la Society for International Development a Roma, Italia. È autrice di numerose pubblicazioni su post-sviluppo, ecologia politica e femminismo.



Geshe Dorji Damdul

IL BUDDHISMO E LA COMPASSIONE ATTRAVERSO LA SAGGEZZA

Parole chiave: compassione, felicità, educazione, impegno sociale

A partire dal giorno in cui nasciamo siamo impegnati in azioni, come piangere e succhiare il latte dal seno della madre, che sono tutte guidate dal desiderio di rimuovere l'infelicità e di raggiungere la felicità. Senza eccezioni questo fatto pervade tutti gli esseri, siano essi credenti o non credenti, ricchi o poveri, colti o incolti. Direttamente o indirettamente, tutti noi cerchiamo la più grande felicità.

Nel 2008, all'Università di Delhi, durante una delle lezioni pubbliche di Sua Santità il Dalai Lama, una ragazza chiese: «Qual è il senso della vita?». Senza pensarci due volte Sua Santità disse: «Viviamo di speranza, e speriamo in una vera felicità. Pertanto, la vera felicità è il senso della vita».

La massima fonte di felicità è in noi. Come il suono di un battito di mani che invariabilmente richiede che due mani si uniscano, così tutte le miserie che attraversiamo derivano dall'incontro di due condizioni – quelle esterne e quelle interne. Il numero di fattori esterni è spesso così grande che è solo con grandi difficoltà che siamo in grado di rimuoverne alcune parti. Ma se, così come accadrebbe se rimuovessimo una mano, il fattore interno venisse a essere rimosso, non importerebbe quanto fortemente possa essere mossa l'altra mano: non si produrrebbe battito o suono. Il suono delle sofferenze si fermereb-

be. Il Buddha ha indicato che l'ego autoreferenziale, che è innescato dall'ignoranza, è il peggiore dei fattori interni. Sradicandolo, tutte le sofferenze si arresterebbero.

Raggiungere la felicità sradicando l'ignoranza egoistica. Così come si ha bisogno di luce per eliminare l'oscurità, è tramite l'introduzione della luce della saggezza che l'ignoranza può essere eliminata, ha detto il Buddha o Dhammapada.

Comprendere l'interdipendenza genera gentilezza amorevole. La divisione e l'odio derivano dal vedere la famiglia dell'umanità non come una cosa sola, ma divisa in etnie, religioni e paesi. I fenomeni mondiali come il riscaldamento globale non tengono conto delle frontiere. E neanche gli uccelli nell'aria e i pesci nei mari riconoscono queste linee virtuali. L'influenza aviaria, l'avvelenamento da mercurio dai pesci e la radioattività si diffondono in tutto il mondo senza passare dai posti di blocco di confine. In realtà siamo tutti interdipendenti e il riconoscimento di questo fatto dovrebbe far sorgere l'amore e l'affetto, simile all'incredibile amore che un bambino prova verso sua madre quando comprende di essere dipendente dal suo amore e dalla sua bontà. Questa filosofia è molto in linea con quanto ci dice la fisica quantistica: l'esistenza dell'osservato dipende dall'osservatore.

Ego contro fiducia in sé stessi. Sovente le persone si confondono ritenendo che i termini "ego" e "fiducia in sé stessi" siano intercambiabili. Si tratta dell'errore più grave. L'"ego" è quello che dà origine a tutte le emozioni distruttive e, quindi, non solo dà origine a tutte le forme di azioni irrealistiche e dannose, ma a sua volta porta anche l'individuo a esperienze miserabili. Al contrario, la "fiducia in sé" porta la calma. La persona con "fiducia in sé" agisce realisticamente e perciò raggiunge tutti i risultati desiderati.

Rattrista molto vedere che alcuni hanno un forte odio verso sé stessi. Ciò è estremamente malsano e dannoso. Facendo la distinzione tra "sé" ed "ego", si dovrebbe giungere ad imparare a essere gentili verso il "sé" e a odiare solo l'ego autoreferenziale.

Il Buddhismo applicato nella società. È sulla base di quanto appena affermato che il messaggio del Buddha ha contribuito, e può ulteriormente e immensamente contribuire, alla conservazione ecologica e all'uguaglianza sociale. Il Buddha proibì ai suoi seguaci, compresi i monaci, di inquinare i fiumi e danneggiare la vegetazione (Max Muller 1974).

In linea con tutto ciò, Sua Santità il Dalai Lama si è fortemente battuto per molti anni contro il maltrattamento degli animali e contro l'uso delle loro pelli e pellicce. Seguendolo, i tibetani in Tibet

boicottarono immediatamente su larga scala l'uso di pelli, pellicce e zanne di elefante. Finanche le bruciarono, comprese quelle prodotte oramai molte generazioni addietro. Si è trattato di un atto coraggioso, soprattutto se si considera il divieto, imposto dai comunisti cinesi che temevano di vedere l'enorme influenza di Sua Santità il Dalai Lama sui tibetani del Tibet, di appiccare fuochi.¹

Sempre suggerita da Sua Santità il Dalai Lama, una massiccia conversione al vegetarianismo è avvenuta nelle comunità tibetane in India circa venti anni fa. Intorno al 1997, un allevamento con 87.000 polli in un insediamento tibetano nell'India meridionale fu chiuso quando Sua Santità disse che avrebbe sicuramente vissuto almeno 87 anni qualora tutti i polli fossero stati liberati.²

Nonostante si trovi al culmine dell'educazione moderna, il mondo è dilaniato da profonde crisi come la corruzione, il terrorismo, il divario tra ricchi e poveri, la discriminazione di genere. Sua Santità il Dalai Lama ritiene che sia il sistema educativo moderno, che favorisce lo sviluppo del cervello e non quello del cuore, a essere responsabile di queste crisi. Egli sta lavorando duramente per inserire l'"Etica universale" come materia di studio all'interno del sistema educativo moderno. Ritiene che tale etica sia la più importante, non solo per specifiche etnie, religioni, paesi o regioni, ma per l'intera umanità. Nel cuore dell'etica universale risiede il valore della cordialità basata sull'apprezzamento dell'interdipendenza tra esseri umani, tra nazioni, tra umani e natura. Introdotta dall'Università di Delhi nel 2012, è ora in procinto di essere introdotta all'Istituto Tata di Scienze Sociali di Mumbai, così come in altri istituti. Per il Dalai Lama, l'educazione è la risposta definitiva alle attuali crisi globali.

APPROFONDIMENTI

DALAI LAMA, *Beyond Religion*, Harper Collins Publishers, New Delhi, 2012. Trad. it. *La felicità al di là della religione*, Sperling & Kupfer, Milano 2012.

—, *Ethics for the New Millennium*, Riverhead Books, New York. Trad. it. *Una rivoluzione per la pace*, Sperling & Kupfer, Milano 1999.

¹ Si veda, a titolo di esempio, *Tibetans in Yunnan Give Up Wearing Animal Skins, Burn Valuable Furs*, <https://www.rfa.org/english/news/tibet/animal-03042015170302.html>. Ultimo accesso 16-11-2020.

² Lezione pubblica di Sua Santità il Dalai Lama, 1990, registrata dall'autore.

- , *Towards a True Kinship of Faiths*, Penguin Random House, London, 2011. Ed. it. *Le religioni sono tutte sorelle*, Sperling paperback, Milano 2012.
- ENGAGED BUDDHISM, https://en.wikipedia.org/wiki/Engaged_Buddhism. Ultimo accesso 16-11-2020.
- F. MAX MULLER, (cur.), *Vinaya, Mahavagga (Vinaya Texts, Sacred Books of the East)*, Motilal Banarsidas, Delhi 1974.
- M. RICARD, *Happiness: A Guide to Developing Life's Most Important Skill*, Little, Brown and Company, New York, 2007. Trad. it. *Il gusto di essere felici*, Sperling & Kupfer, Milano, 2008.
- THANISSARA, *Time to Stand Up: An Engaged Buddhist Manifesto for Our Earth: The Buddha's Life and Message through Feminine Eye*, North Atlantic Books, Berkeley, CA, 2015.

GESHE DORJI DAMDUL è Direttore della Tibet House di Nuova Delhi, il Centro Culturale di Sua Santità il Dalai Lama. Ha conseguito il Diploma di Geshe Larampa (PhD) nel 2002 presso l'Università Monastica Drepung Loseling di Karnataka. Dal 2005 è traduttore ufficiale di Sua Santità il Dalai Lama. Viaggia frequentemente, per esempio tra Mumbai, Stati Uniti, Regno Unito e Singapore, insegnando la filosofia, la psicologia, la logica e la pratica Buddista.

Parole chiave: alternative allo sviluppo, Sud America, modernità, movimenti indigeni

La categoria del *buen vivir* – vivere bene – esprime un insieme di prospettive sudamericane che condividono una radicale messa in discussione dell’idea di sviluppo e degli altri elementi centrali della modernità, offrendo allo stesso tempo alternative per il loro superamento. Non è assimilabile al concetto occidentale di “benessere” o di “buona vita” né può essere descritto come una ideologia o una cultura. Esprime piuttosto un profondo cambiamento nell’ambito della conoscenza, dell’affettività, della spiritualità, e un’apertura ontologica verso altre forme di comprensione delle relazioni tra umani e non-umani che non implica la moderna distinzione tra società e natura. Si tratta di una categoria plurale in divenire che assume forme specifiche a seconda dei luoghi e delle regioni. È eterodossa in quanto ibrida elementi indigeni con alcune critiche interne alla modernità.

Si registrano riferimenti al concetto di *buen vivir* a partire dalla metà del XX secolo, ma il suo attuale significato fu enunciato negli anni ’90. Importanti al riguardo sono stati i contributi dell’Andean Project of Peasant Technologies (PRATEC in Perù; Apffel-Marglin 1998); dell’Andean Centre of Agriculture e Livestock Development (CADA; Medina 2001) in Bolivia; e quelli di vari intellettuali e anche di leader sociali e indigeni, tra i quali spicca Acosta (2012) in Ecuador. Una vasta gamma di movimenti sociali ha supportato queste idee, influenzando i mutamenti politici in Bolivia e in Ecuador, ottenendo un riconoscimento costituzionale.

Il *buen vivir* comprende diverse versioni, specifiche per i diversi contesti sociali, storici ed ecologici. Esse prendono forma attraverso l’innovazione, il collegamento e l’ibridazione di concetti derivanti dalle tradizioni indigene con posture critiche all’interno della stessa modernità. Tra queste troviamo il *suma qamaña* degli Aymara, il *ñan-*

de reko e *sumak kawsay* dei Guarani boliviani, *l'allin kawsay* dei quechua ecuadoriani e *l'allin kawsay* dei quechua peruviani. La *shür waras* ecuadoriana/peruviana e la *küme morgen* dei mapuce cileni (Rengifo 2001, Yampara 2011) sono concetti analoghi.

Tra i contributi occidentali vi sono le critiche radicali allo sviluppo, incluso il post-sviluppo; il riconoscimento della colonialità del potere e della conoscenza; le critiche femministe al patriarcato; le etiche alternative che riconoscono il valore intrinseco del non-umano e le visioni ambientaliste come la *deep ecology*.

Non esiste un unico concetto di *buen vivir*; per esempio, il *sumak kawsay* dell'Ecuador è diverso dal *suma quamaña*; utilizzando categorie occidentali, il primo si riferisce all'arte di vivere in modo sereno e armonioso all'interno di una comunità, sebbene definito in termini allo stesso tempo sociali ed ecologici, mentre il secondo affronta anche il tema della convivialità nelle comunità miste ma situate in specifici territori. Allo stesso tempo, non è corretto affermare che il *buen vivir* sia un progetto esclusivamente indigeno, né che esso implichi un ritorno alla condizione pre-coloniale, sebbene quei contributi siano essenziali per la sua realizzazione.

Esistono tuttavia aspetti condivisi al di là di questa diversità (Gudynas 2011). Tutti mettono in discussione il concetto di progresso e l'idea di una storia unica e universale. Sono aperti a processi storici multipli, paralleli, non lineari e perfino circolari. Mettono in discussione lo sviluppo a causa della sua ossessione per la crescita economica, per il consumismo, la mercificazione della natura, ecc. Questa critica comprende diverse concezioni di sviluppo, siano esse di tipo capitalista o socialista. Da questa prospettiva, un *buen vivir* socialista non ha alcun senso. Le alternative sono entrambe post-capitaliste e post-socialiste, si distaccano dalla crescita e si concentrano sul completo soddisfacimento dei fabbisogni umani con semplicità e frugalità.

Il *buen vivir* rimuove la centralità dell'essere umano come unico soggetto dotato di rappresentanza politica e come fonte di ogni valutazione. Ciò implica un'apertura sia etica (mediante il riconoscimento del valore intrinseco del non-umano e dei diritti della natura), sia politica (accettazione dei soggetti non-umani). Esso combatte il patriarcato, persino nel cuore dei domini rurali e indigeni, postulando alternative femministe che rilancino il ruolo chiave delle donne nella difesa della comunità e della natura.

Viene messa in discussione anche la moderna distinzione tra umanità e natura: il *buen vivir* riconosce ampie comunità costituite da umani e non-umani, animali, piante, montagne, spiriti ecc., in particolari territori – come il concetto andino di *ayllu*, comunità socio-ecologiche miste radicate in un territorio specifico.

Il *buen vivir* rifiuta qualsiasi forma di colonialismo e mantiene una certa distanza dal multiculturalismo. Sostiene, invece, un tipo di interculturalità che valorizza ogni tradizione di conoscenza, affermando quindi la necessità di rifondare la politica su basi di plurinazionalità.

Il *buen vivir* conferisce una sostanziale importanza all'affettività e alla spiritualità. Le relazioni all'interno delle comunità allargate non si limitano a scambi commerciali o a relazioni utilitaristiche; al contrario, esse includono reciprocità, complementarietà, comunitarismo, redistribuzione, ecc.

Le idee alla base del *buen vivir* sono state oggetto di un'aspra critica. Alcuni pensano che esse riflettano un riduzionismo indigeno, mentre altri affermano che, in realtà, si tratti di invenzioni "New Age". Gli intellettuali della sinistra tradizionale sostengono che esse servano come distrazione dall'obiettivo reale, che non è l'alternativa allo sviluppo ma al capitalismo; gli stessi rifiutano anche il valore intrinseco delle specie non-umane. Nonostante tali argomentazioni, le idee del *buen vivir* hanno ottenuto un solido e ampio sostegno all'interno dei paesi andini. Da qui si sono diffuse rapidamente in tutta l'America Latina e sulla scena globale, fornendo le basi per concrete alternative allo sviluppo, come ad esempio il riconoscimento costituzionale dei diritti della Natura e della Pacha Mama; la sospensione delle trivellazioni nella Foresta Amazzonica; l'elaborazione di modelli per il passaggio al post-estrattivismo; o la cosmopolitica basata sulla partecipazione di attori non-umani.

È diventata evidente la netta contraddizione tra le idee originali di *buen vivir* e le strategie di sviluppo dei governi boliviano ed ecuadoriano che hanno promosso progetti estrattivi come le mega-miniere o l'estrazione petrolifera in Amazzonia. I regimi progressisti hanno tentato di superare queste contraddizioni mediante una nuova definizione di *buen vivir*, sia esso un tipo di socialismo in Ecuador o uno sviluppo integrale in Bolivia, ricollocandolo quindi all'interno della modernità. Queste posizioni sono state sostenute da alcune agenzie statali e da intellettuali, sudamericani e non, che, a dispetto delle loro intenzioni, non fanno altro che riprodurre la colonialità delle idee.

Nonostante tutto, le idee originarie del *buen vivir* sono state salvaguardate. Esse continuano ad alimentare la resistenza sociale allo sviluppo convenzionale, per esempio nel caso delle dimostrazioni di indigeni e cittadini in Bolivia, Ecuador e Perù in difesa del territorio, dell'acqua e della Madre Terra. Ciò dimostra che il *buen vivir* non è solo appannaggio di pochi intellettuali e ONG, ma ha ottenuto un alto livello di sostegno popolare.

Riassumendo, il *buen vivir* è un progetto in divenire, alimentato da diversi movimenti e da attivisti, con i suoi progressi e le sue battute d'arresto, con innovazioni e contraddizioni. È inevitabilmente in evoluzione, in quanto non è facile andare al di là della modernità. È necessario che sia plurale dal momento che include posizioni che mettono in discussione la modernità aprono ad altri modi di pensare, percepire ed essere – altre ontologie – radicate in specifiche storie, territori, culture e sistemi ecologici. Tuttavia, esistono chiare convergenze all'interno di questa diversità che la distinguono dalla modernità, come il distacco dal credo nel progresso insito, il riconoscimento di comunità allargate derivante da visioni del mondo relazionali e di etiche che accettino il valore intrinseco delle specie non-umane.

APPROFONDIMENTI

- A. ACOSTA, *Buen vivir. Sumak kawsay: Una oportunidad para imaginar otros mundos*, AbyaYala, Quito 2012.
- E. GUDYNAS, *Buen Vivir: Today's Tomorrow*, «Development», 54(4), 2011, pp. 441-447.
- F. APFFEL-MARGLIN (cur.), *The Spirit of Regeneration: Andean Culture Confronting Western Notions of Development*, Zed Books, London 1998.
- G. RENGIFO, *Allin Kawsay: El bienestar en la concepción andino amazónica*, Andean Project of Peasant Technologies (PRATEC), Lima 2002.
- J. MEDINA, (cur.), *Suma Qamaña: La comprensión indígena de la Buena Vida*, Gesellschaft für Technische Zusammenarbeit (GTZ) and Federación de Asociaciones Municipales de Bolivia (FAM), La Paz 2001.
- S. YAMPARA, *Cosmovivencia Andina: Vivir y convivir en armonía integral – Suma Qamaña*, «Bolivian Studies Journal /Revista de Estudios Bolivianos», 18, 2011, pp. 1-22.

MÓNICA CHUJI è un'intellettuale Kichwa dell'Amazzonia, ha fatto parte dell'Assemblea Costituente dell'Ecuador, ex Ministro delle Comunicazioni ed ex portavoce del primo governo dell'Ecuador presieduto dal Presidente Correa.

GRIMALDO RENGIFO è un insegnante peruviano e promotore della cultura andina, in particolare di quella legata alla Terra. È membro del gruppo Andea Project for Peasant Technologies (PRATEC).

EDUARDO GUDYNAS, uruguayano, è ricercatore presso il Latin American Center of Social Ecology (CLAES) e ricercatore associato presso il Dipartimento di Antropologia della University of California, Davis.



Liang Yongjia

LE RELIGIONI CINESI

Parole chiave: confucianesimo, taoismo, ecologia

Con il termine “religioni cinesi” ci si riferisce qui alle credenze e alle pratiche religiose originatesi in Cina, e trasmesse a partire dalla Cina, nel corso dei secoli. Tra quelle che sono sopravvissute, le più influenti sono il Confucianesimo e il Taoismo.

Il Confucianesimo fu fondato da Confucio (551-479 a.C.) il quale traspone i rituali regali in un sistema di pensiero e di pratiche centrato sull’idea della pietà e della lealtà filiali. Divenne l’ideologia imperiale nel II secolo a.C. e continuò ad essere seguita in Cina fino all’inizio del XX secolo. Il Taoismo si istituzionalizzò intorno al I secolo d.C. sincretizzando diverse filosofie dell’universo e della salvezza. In gran parte a causa delle sue pratiche diffuse ed immensamente popolari il Taoismo è stato una delle religioni più influenti in Cina per due millenni.

L’espressione “religioni cinesi” apparve per la prima volta in Occidente negli scritti dei gesuiti del diciassettesimo secolo e fu usata da Max Weber in *The Religion of China: Confucianism and Taoism* (1915). La costruzione elitista di Weber dà l’impressione che il Confucianesimo e il Taoismo siano le sole religioni autenticamente operative in Cina. Di fatto non è possibile comprenderle senza considerare anche

il Buddismo e altre religioni. Inoltre, sia il Confucianesimo sia il Taoismo subirono un forte declino all'inizio del XX secolo e cambiamenti radicali per meglio affrontare le questioni contemporanee. Ciò portò a una reinterpretazione di concetti e tradizioni relativi all'armonia, alla natura, alla giustizia e all'ecologia.

All'inizio del XX secolo, a causa della caduta dell'Impero Cinese, il Confucianesimo aveva perso la sua autorità e le sue istituzioni ortodosse. Nei primi tre decenni della Repubblica Popolare Cinese (RPC) fu inoltre stigmatizzato come residuo dell'epoca feudale. Con l'inizio del XXI secolo, e con il sostegno dello Stato, il Confucianesimo sta vivendo un deciso risveglio. I principali attori in questa fase sono i "nuovi confucianisti", desiderosi di far riconoscere il Confucianesimo dallo Stato e di guidare il paese verso il costituzionalismo confuciano.

In generale i revivalisti credono che il Confucianesimo potrà superare la crisi della modernità occidentale: tramite tecniche alternative, sociali e corporali, relative alla pace interiore; tramite la solidarietà comunitaria; tramite garbo e autocontrollo (Tu 2010). Il Confucianesimo offrirebbe rimedio alla corruzione politica, alla disparità economica, all'instabilità sociale e al disastro ecologico. I revivalisti credono che la modernità, caratterizzata dalla democrazia liberale e dal capitalismo globale, non sia più desiderabile per la Cina. Il Confucianesimo invece fornirà, alla Cina e al mondo, insegnamenti sulla vita spirituale, morale e rituale: una sorta di "religione civile" (Jensen 1997, p. 4). Molti promuovono la lettura di classici confuciani nelle istituzioni educative e offrono corsi di formazione per imprenditori, politici, professionisti e ricercatori spirituali. Vi si trovano anche ambientalisti che riorientano la visione antropocentrica confuciana con idee di armonia con la natura, desiderio di longevità, accettazione delle difficoltà e desiderio di giustizia sostenibile. La International Confucian Ecological Alliance (ICEA) cerca di unire la saggezza confuciana e la scienza ecologica per promuovere una rete globale al fine di sensibilizzare sulla grave crisi ecologica planetaria.

La rinascita contemporanea del Confucianesimo rimane a un livello prevalentemente retorico. Mancando di potere istituzionale, il Confucianesimo è principalmente attivo tramite scritti filosofici, imprese commerciali, attivismo popolare e lobbismo politico. Il movimento è in sintonia con diversi movimenti sincretici, redenzionisti e salvazionisti sorti un secolo fa, come la Ikuantao e la Chiesa confuciana (Kongjiaohui) (Goossaert e Palmer 2011, p. 91-122). La maggior

parte delle idee sono invocazioni speculative di un mondo migliore, ma il movimento si sta anche istituzionalizzando. Il suo potenziale di offerta di modi alternativi di sviluppo risiede nella sua visione etica relativa all'armonia della società umana e del mondo in generale (Fei 1992 [1948]).

All'inizio del XX secolo il Taoismo fu duramente attaccato dai pensatori dell'Illuminismo cinese che lo liquidarono come superstizioso, pseudo-scientifico ed egoista. Il Taoismo fu debolmente istituzionalizzato nel 1912 (Goossaert e Palmer 2011, pp. 43-66), nonostante questo le sue pratiche continuano a influenzare la vita sociale cinese.

A cavallo del XXI secolo, le élite taoiste iniziarono a promuovere il valore dell'armonia tra uomo e natura. Il canone fondativo del Taoismo, *Tao Te Jing*, è celebrato come uno dei primi insegnamenti di etica ecologica nella storia umana. Molti studiosi sostengono che il Taoismo abbia scoperto che gli umani fanno parte dell'universo e che dovrebbero “tornare all'innocenza” (*fanpuguzhen*) mantenendo relazioni armoniose con la natura piuttosto che sopraffaccendola. Altre idee lungo questa linea includono la “non-azione” (*wuwei*), il “nutrimento vitale” (*yangsheng*), il “pensare di meno, desiderare di meno” (*shaosiguayu*). Tutte promuovono un limitato sfruttamento delle risorse naturali e un uso regolato del piacere (Girardot *et al.* 2001).

Studiosi e praticanti taoisti scrivono di come le virtù dell'altruismo, della semplicità e della compassione contribuiscano alla salute di corpi, spiriti, società e nazioni. Essi lodano il modo in cui gli antichi insegnamenti possono curare i mali della modernità: consumismo eccessivo, crisi energetica, inquinamento, insicurezza alimentare, disparità di reddito e ingiustizia sociale. L'Associazione Taoista Cinese promuove l'ambientalismo nell'architettura taoista, nelle tecniche corporali, nei rituali, nella cura e gestione del verde, nel drenaggio dell'acqua e nella bruciatura di incensi. Dichiarò che il fondatore del Taoismo, Lao Zi, è “il Dio della protezione ecologica” (Duara 2015, pp. 43-44).

Le pratiche taoiste della vita quotidiana sono colme di conoscenze concrete su cibo, tecniche corporali, geomanzia e rituali comunitari. La gente comune in Cina non ha difficoltà ad apprezzare le idee sull'uso regolato delle risorse, sul bilanciamento del flusso di energia cosmica e sull'arte di non essere aggressivi. Nei templi dei villaggi si svolgono moltissime attività improntate alla reciprocità tra gli esseri umani e la forza cosmica. I parchi delle città sono pieni di anziani che

si esercitano nel corretto flusso di energia vitale. Pratiche alimentari, esercizi respiratori e coltivazione spirituale riflettono le idee taoiste di equilibrio e limite. Indipendentemente dal fatto di avere o non avere un supporto istituzionale, in Cina il Taoismo rappresenta il nodo centrale dei modi alternativi per raggiungere il benessere umano.

APPROFONDIMENTI

- P. DUARA, *The Crisis of Global Modernity*, Cambridge University Press, Cambridge 2015.
- H. FEI, *From the Soil: The Foundations of Chinese Society*. Trad. G.G. Hamilton, Z. Wang, University of California Press, Berkeley 1992 [1948].
- N.J. GIRARDOT, J. MILLER, X. LIU (cur.), *Daoism and Ecology: Ways within a Cosmic landscape*, Harvard Divinity School, Cambridge, MA 2001.
- V. GOOSSAERT, D. PALMER, *The Religious Question in Modern China*, The University of Chicago Press, Chicago 2011.
- L. JENSEN, *Manufacturing Confucianism: Chinese Traditions and Universal Civilization*, Duke University Press, Durham 1997.
- W. TU, *The Global Significance of Concrete Humanity: Essays on the Confucian Discourse in Cultural China*, Centre for Studies in Civilizations and Munshiram Manoharlal Publishers, New Delhi 2010.
- M. WEBER, *L'etica economica delle religioni universali. Parte prima, Confucianesimo e taoismo*, in P. Rossi (cur.), *Sociologia della religione. Max Weber*, Edizioni di Comunità, Torino 2002 [1915].

LIANG YONGJIA è Professore di Antropologia presso il Dipartimento di Sociologia della China Agricultural University. È specializzato in religione ed etnicità della Cina. Le sue più recenti pubblicazioni includono il saggio *Religious and Ethnic Revival in a Chinese Minority* (Routledge, 2018) e articoli sui temi del patrimonio culturale, della sovranità, del dono.

Parole chiave: costi tecnologici, cura della terra (*earthcare*), industrializzazione, sviluppo neo-coloniale, teologia della creazione

La moderna dottrina sociale della Chiesa nasce con la rivoluzione industriale europea. Sacerdoti come Adolph Kolping, di Colonia, osservarono che l'industrializzazione aggravava la miseria dei poveri. Anche il vescovo di Mainz, Kettler era consapevole dei negativi effetti sociali del capitalismo liberale. Queste considerazioni vennero riprese da Papa Leone XIII nella *Rerum Novarum* (1891), l'enciclica che criticava lo sfruttamento degli operai e sottolineava la necessità di un salario di sussistenza, nonché il diritto dei lavoratori di riunirsi in sindacati. Nel 1967, Papa Paolo VI andò oltre il concetto di sviluppo economico nella sua rivoluzionaria *Populorum Progressio*. Questa enciclica, "Sullo sviluppo dei popoli", offrì un quadro di riferimento per valutare un autentico sviluppo umano. Molti Paesi, specie in Africa, hanno vinto la loro battaglia per l'indipendenza politica dal colonialismo, ma allo stesso tempo hanno sperimentato il neocolonialismo attraverso la dipendenza economica dall'Europa o dal Nord America.

Quasi tutte le encicliche sociali scritte nel XX secolo e nella prima parte del XXI si sono preoccupate poco delle questioni ecologiche. L'inizio del Concilio Vaticano II è coinciso con la pubblicazione di *Primavera silenziosa* (1962) di Rachel Carson e, sebbene abbia trasformato il Cattolicesimo in diversi modi, ci fu una ridotta discussione sull'ecologia. Nonostante ciò, l'ultimo documento del Concilio, la *Costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo moderno – Gaudium et spes*, si riallacciava alla visione del grande scienziato e mistico gesuita Pierre Teilhard de Chardin. Condannato dal Vaticano nel 1957, questi studiò paleontologia e geologia e partecipò alla scoperta dell'Uomo di Pechino. Queste sue esperienze culminarono nella pubblicazione di testi che ebbero una notevole eco e influenza, come *Il fenomeno umano* e *L'ambiente divino*.

Frate Thomas Berry sviluppò il lavoro di Teilhard de Chardin in una teologia del creato in particolare in due libri: *The dream of the earth* e *The universe story*. Egli si proponeva di cogliere il posto dell'umanità nella storia di un universo in divenire, del pianeta Terra e di

tutta la vita sul pianeta. Berry sostiene che questa storia, avvalendosi di riflessioni scientifiche e religiose, deve divenire un punto imprescindibile di riflessione all'alba dell'era ecologica. Per Berry, il compito dell'umanità è quello di concepire un nuovo modo di vivere con il resto del mondo naturale.

Cominciai a interessarmi alle questioni ambientali nel 1978, mentre vivevo tra i T'boli negli altopiani del Cotabato del Sud, sull'isola di Mindanao, nelle Filippine. Qui assistetti ai terribili impatti della deforestazione. Nel 1980 studiavo con Thomas Berry al *Riverdale Center for Religious Research* di New York. La chiarezza delle sue intuizioni sulla "trance tecnologica" che stringe la cultura globale ha dato un senso ai disastri a cui avevo assistito nelle Filippine. Il mio primo libro, *A care for the earth: a call to a new theology*, fu pubblicato nel 1986. In seguito ho aiutato a redigere la prima lettera pastorale dei vescovi filippini: *What is happening to our beautiful land?*.

Negli anni '70, Leonardo Boff in Brasile e il teologo peruviano Gustavo Gutierrez gettavano le basi della teologia della liberazione. Nei primi anni, i teologi della liberazione hanno spesso rigettato la teologia del creato come espressione della classe media, preoccupata più per il pianeta che per i poveri. Nel libro *Cry of the earth, cry of the poor* (1997), tuttavia, Boff lega la teologia della liberazione alle questioni ecologiche come il cambiamento climatico, l'estinzione delle specie viventi e l'inquinamento degli oceani e dell'acqua. Concentrandosi sull'Amazzonia, Boff traccia nel suo testo le connessioni esistenti tra il destino della foresta pluviale, le popolazioni indigene e gli altri poveri; questo suo lavoro ha avuto un impatto straordinario. Il sacerdote australiano e teologo sistematico Denis Edwards è un'altra figura che ha contribuito a diffondere l'ecologia nel cattolicesimo. In *Ecology at the heart of faith* e in altri libri, Edwards conduce il lettore, il predicatore, il direttore spirituale, lo studente e il teologo ad abbattere i muri che troppo spesso separano mistica, teologia, profezia, poesia e scienza.

Il 18 giugno 2015 Papa Francesco pubblica la sua enciclica, *Laudato si'. Sulla cura della casa comune*. Come il suo ispiratore, San Francesco d'Assisi, ci ricorda che:

«La sfida urgente di proteggere la nostra casa comune comprende la preoccupazione di unire tutta la famiglia umana nella ricerca di uno sviluppo sostenibile e integrale, poiché sappiamo che le cose possono cambiare» (punto 13). Al punto 57 affronta i negazionisti del cambia-

mento climatico con queste parole: «Questo comportamento evasivo ci serve per mantenere i nostri stili di vita, di produzione e di consumo» (punto 59). Infatti: «La gravità della crisi ecologica esige [...] pazienza, ascesi e generosità, ricordando sempre che “la realtà è superiore all’idea”» (punto 201).

Papa Francesco scrive: «Non ci sono due crisi separate [...] bensì una sola e complessa crisi socio-ambientale» (punto 139). E ancora, al punto 48: «Di fatto, il deterioramento dell’ambiente e quello della società colpiscono in modo speciale i più deboli del pianeta».

Le tecnologie causano gravi danni al tessuto della vita sulla terra. In *Laudato si’* al punto 128, Papa Francesco sostiene che il lavoro sia una parte necessaria del senso della vita sulla terra, quale percorso di crescita, di sviluppo umano e di realizzazione personale. Purtroppo, la storia recente ha evidenziato come il cambiamento tecnologico, l’automazione, la robotica e il *machine learning* portino alla fine del lavoro quale processo di auto-realizzazione così come lo abbiamo conosciuto sino ad ora. Lo sviluppo dell’intelligenza artificiale e dei *big data* comporteranno inoltre una grave disoccupazione nel settore dei servizi. La Chiesa cattolica e le altre religioni devono iniziare fin d’ora e con urgenza una campagna per il reddito di base (*basic income*) per proteggere il benessere dei cittadini in questo regime di “sviluppo” tecnologico.

APPROFONDIMENTI

- T. BERRY, *The Dream of the Earth*, Sierra Club Books, San Francisco 1988.
- L. BOFF, *Grido della Terra, grido dei poveri. Per una ecologia cosmica, Cittadella, Assisi 1996*.
- R. CARSON, *Silent Spring*, Mariner Books, Boston e New York, 1962. Trad. it. *Primavera silenziosa*, Feltrinelli, Roma 2016.
- CATHOLIC BISHOPS CONFERENCE OF THE PHILIPPINE, *What Is Happening to Our Beautiful Land?*, <http://www.catholicsocialteaching.org.uk/wp-content/uploads/2010/11/What-is-Happening-to-our-Beautiful-Land.pdf>. Ultimo accesso 16-11-2020.
- P.T. DE CHARDIN, *Divine Milieu*, Harper Torchbooks, New York, 1957. Trad. it. *L’ambiente divino*, il Saggiatore, Milano 1968.
- , *The Phenomenon of Man*, Fontana Books, London, 1965. Trad. it., *Il fenomeno umano*, edizioni Queriniana, Brescia, 1995.
- D. EDWARDS, *Ecology at the Heart of Faith*, Orbis Books, New York, 2006.
- LEONE XIII, *Rerum Novarum*, http://www.vatican.va/content/leo-xiii/it/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_15051891_rerum-novarum.html. Ultimo accesso 16-11-2020.

- S. McDONAGH, *To Care for the Earth: A Call to a New Theology*, Chapman, London, 1986.
- PAOLO VI, *Costituzione pastorale. Sulla Chiesa nel mondo contemporaneo. Gaudium et spes*, http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_it.html. Ultimo accesso 16-11-2020.
- , *Populorum Progressio*, http://www.vatican.va/content/paul-vi/it/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_26031967_populorum.html. Ultimo accesso 16-11-2020.
- SUA SANTITÀ, PAPA FRANCESCO, *Laudato Si': Sulla Cura per la Nostra Comune Casa*, [on line] http://w2.vatican.va/content/francesco/en/encyclicals/documents/papafrancesco_20150524_enciclica-laudato-si.html, §193. Ultimo accesso 16-11-2020.
- B. SWIMME, T. BERRY, *The Universe Story: From the Primordial Flaring Forth to the Ecozoic Era – A Celebration of the Unfolding of the Cosmos*, Harper Collins, San Francisco 1992.

SEAN McDONAGH è un sacerdote missionario della Società di San Colombano, scrittore e docente di ecologia e teologia. Attualmente vive in Irlanda, ma ha lavorato per oltre vent'anni con i T'boli sull'isola di Mindanao, nelle Filippine. Ha scritto: *To Care for the Earth: A Call to a New Theology* (1986), uno dei suoi primi libri in inglese sulla teologia della creazione, seguito da: *On Care for Our Common Home: Laudato Si'* (2016).

Parole chiave: Civiltà occidentale, modernità patriarcale capitalista, ontologie, pluriverso

La nozione di transizione/i di civiltà (*civilizational transition/s*) designa il complesso movimento dal dominio di un singolo modello di vita presumibilmente globalizzato – spesso designato come “modernità etero-patriarcale capitalista” – alla pacifica, sebbene tesa, coesistenza di una molteplicità di modelli: “un mondo in cui c’è posto per molti mondi”, un *pluriverso*. L’espressione muove dalle rivendicazioni che vedono l’attuale crisi multidimensionale – climatica, energetica, alimentare, di povertà e di significato – come il risultato di un particolare modello “civilizzatore” o modello di civilizzazione: quello della “civiltà occidentale”.

Questa visione trova eco in una varietà di contesti sociali, dalle lotte condotte dai popoli indigeni, dagli afro-discendenti e dai contadini dell’America Latina ai dibattiti su una “scienza alternativa” e gli studi sul futuro; passando per il pensiero buddista, l’ecologia spirituale e le pratiche di scrittura e di attivismo anti-capitaliste, ecologiche e femministe diffuse sia nel Nord che nel Sud globale. Si tratta di una visione già anticipata da pensatori anti-coloniali come Aimé Césaire che scriveva: «Una civiltà che si dimostra incapace di risolvere i problemi prodotti dal suo stesso funzionamento è una civiltà in decadenza. [...] Una civilizzazione che gioca con i propri principi è una civilizzazione moribonda» (Césaire 1972 [1955], p. 9). E risuona oggi in molti luoghi. Nelle parole del venerato maestro buddista, Thich Nhat Hanh, che ci invita a contemplare attivamente la fine della civiltà che è causa del riscaldamento globale e di un consumismo pervasivo: «Inspirando, so che questa civiltà sta per morire. Espirando, questa civiltà non può sfuggire alla morte» (Nhat Hanh 2008, p. 55).

Le origini del modello di civilizzazione occidentale – quale specifico progetto di dominio economico, militare, sessuato e di genere, razziale e culturale – si collocano in maniera diversificata nella Con-

quista dell'America, nella Pace di Westfalia (1648) che pose fine alle guerre di religione intraeuropee e stabilì le basi per la formazione dei moderni Stati nazionali; nell'Illuminismo o nella Rivoluzione francese che inaugurò l'era dei Diritti dell'Uomo. Tuttavia le sue radici più profonde affondano nel terreno storico del monoteismo patriarcale giudeo-cristiano che, da un punto di vista critico, è caratterizzato da quanto segue:

- la classificazione gerarchica delle differenze secondo criteri razziali, di genere e di civiltà (colonialità);
- il dominio economico, politico e militare sulla maggior parte delle regioni del mondo;
- il capitalismo e i cosiddetti mercati cosiddetti liberi come modello economico;
- la secolarizzazione della vita sociale;
- il liberalismo egemonico basato sulla proprietà individuale, sulla proprietà privata e sulla democrazia rappresentativa;
- sistemi di conoscenza basati sulla razionalità strumentale, con la conseguente netta separazione tra uomo e natura (antropocentrismo).

Ogni civiltà si fonda su un particolare sistema di credenze e di idee (premesse epistemiche e ontologiche), spesso profondamente radicate in miti di fondazione. Le civiltà non sono statiche e le relazioni tra civiltà sono mutevoli e soggette a rapporti di potere. Tutti i principali storici e teorici delle civiltà concordano sul fatto che quest'ultime sono plurali – non può esistere, cioè, una sola civiltà.¹ L'Occidente tuttavia ha acquisito un'alta capacità di “dominio civilizzatore” conseguito attraverso il parametro dell'unificazione economica e politica. Lo stesso non si può dire del dominio culturale, nonostante l'irruzione della modernità e del processo di modernizzazione nelle società non moderne e, negli ultimi decenni, della globalizzazione intesa quale vettore di universalizzazione di una supposta “civiltà superiore”.

Il progetto di una civilizzazione globale non si è comunque realizzato. Le nazioni e le civiltà si rifiutano di assemblarsi ordinatamente in un medesimo ordine, sebbene l'esperienza globale sia profondamente plasmata dal modello eurocentrico e trans-atlantico. In Messico, per

¹ È il caso anche di Arnold Toynbee, Fernand Braudel e persino di Samuel Huntington che ha coniato il celebre concetto di “scontro di civiltà”, basato su una nozione oggettivata di civiltà multiple, ma separate.

esempio, dopo oltre cinque secoli di imposizione del progetto coloniale occidentale, la civiltà indigena mesoamericana continua a essere viva e culturalmente vivace. Si può forse dire lo stesso di altri paesi e regioni del mondo. È sempre più evidente che la democrazia non può essere esportata con la forza; questo è ancora più vero nel caso delle civiltà. L'irrazionalità e la violenza del modello dominante sono visibili ovunque. Alcuni teorici critici evidenziano come la vita moderna sia caratterizzata da una povertà spirituale ed esistenziale, segnata dalla diffusione dell'ontologia patriarcale e capitalistica caratterizzata da divisioni gerarchiche, dominio, appropriazione, controllo e guerre.

Un movimento diversificato e plurale, che reclama la fine del dominio eurocentrico e antropocentrico, sta nascendo proprio a causa delle controindicazioni, dei fallimenti e persino degli orrori che questo sistema ha generato, a discapito delle sue enormi conquiste tecnologiche (sempre più discutibili da un punto di vista ecologico e culturale). Questo movimento veicola una serie di visioni circa forme creative di transizione che implicano anche azioni concrete. Nel Nord globale, l'appello al cambiamento di civiltà può essere rintracciato per esempio nelle economie eco-femministe di sussistenza; nelle proposte di decrescita; nella difesa dei beni comuni; nel dialogo interreligioso e nelle strategie per la localizzazione dei sistemi alimentari, energetici e di trasporto. Nel Sud globale, le visioni della transizione si fondano su ontologie che sottolineano la radicale interdipendenza di tutto ciò che esiste. Questa visione bio-centrica trova chiara espressione nella nozione di *buen vivir*, di benessere collettivo in accordo alle proprie cosmovisioni, nei diritti della natura e nelle transizioni al post-estrattivismo, tutti esempi di post-sviluppo.

È troppo presto per dire se queste visioni e questi movimenti eterogenei e vagamente assemblati raggiungeranno un livello di auto-organizzazione in grado di inaugurare trasformazioni significative e transizioni su larga scala. Per la maggior parte dei teorici della transizione, mentre il risultato non è affatto garantito, il passaggio a un diverso modello di civiltà – o serie di modelli – non è precluso. Per molti ciò sta già avvenendo, attraverso una molteplicità di pratiche che incarnano, nonostante limiti e contraddizioni, valori di società profondamente ecologiche, non capitalistiche, non patriarcali, non razziste e pluriversali.

La nozione di transizioni di civiltà stabilisce un orizzonte per la creazione di visioni politiche ampie che si muovono al di là degli dello sviluppo e del progresso e degli universali della modernità occidentale come il capitalismo, la scienza e l'individuo. Non richiede un ritorno alle "tradizioni autentiche", né forme di ibridità da raggiungere attraverso la sintesi razionale dei migliori tratti di ciascuna civiltà, come se si potesse applicare alle civiltà il seducente ma innocuo linguaggio liberale delle "migliori pratiche". Lungi da ciò, questo appello abbraccia una coesistenza pluralistica di "progetti di civiltà" attraverso dialoghi inter-civili che incoraggiano contributi che vanno al di là dell'attuale ordine mondiale eurocentrico. Prevede la ricostituzione della governance globale lungo basi di civiltà plurali, non solo per evitare il loro scontro, ma per favorire costruttivamente il fiorire del pluriverso.

APPROFONDIMENTI

- G. BONFIL BATALLAX, *México Profundo. Una civilización negada*, Grijalbo, México, DF 1987.
- A. CÉSAIRE, *Discorso sul colonialismo*, Ombre Corte, Verona 2010[1950].
- F. EBOUSSI BOULAGA, *Muntu in Crisis: African Authenticity and Philosophy*, Africa World Press, Trenton, NJ 2014.
- GREAT TRANSITION INITIATIVE (GTI), <http://www.greattransition.org/>. *Ultimo accesso 16-11-2020*.
- A. NANDY, *Traditions, Tyranny, and Utopias*, Oxford University Press, Delhi 1987.
- T. NHAT HANH, *The World We Have*, Parallax Press, Berkeley 2008.

ARTURO ESCOBAR è professore emerito di antropologia presso la University of North Carolina, Chapel Hill, ed è associato a diverse università colombiane. Il suo libro più noto è *Encountering Development: The Making and Unmaking of the Third World* (1995). I suoi libri più recenti includono *Otro posible es posible: Caminando hacia las transiciones desde AbyaYala/Latino-America* (2018); e *Designs for the Pluriverse: Radical Interdependence, Autonomy, and the Making of Worlds* (2017). Lavora da più di vent'anni con i movimenti sociali afro-colombiani.

Parole chiave: commons (beni comuni), commoning, tragedia dei beni comuni, capitale, movimenti sociali

Con il termine *commons* (beni comuni) si fa riferimento a sistemi sociali caratterizzati da tre elementi fondamentali interconnessi: 1) un bene comune che consiste in risorse condivise governate da 2) una comunità di *commoners* che 3) si impegnano nella pratica del *commoning*, ovvero dell'agire insieme per la riproduzione delle loro vite in comune e di quella della comunità. In questo senso, tutte le forme di cooperazione non gerarchiche sono da considerarsi varianti dei *commons*. Questa definizione è più generale ed esauriente di quella convenzionale che identifica nei *commons* semplicemente delle risorse condivise da un gruppo di persone. La nozione di *commons* ha storia propria e annovera diverse interpretazioni. Lo storico Peter Linebaugh (2008) ne individua l'origine nelle pratiche dei contadini medievali che rendevano collettive le terre del Re, una pratica chiamata, appunto, *commoning*. Con l'avvento del capitalismo e con le successive ondate di recinzione dei *commons*, il termine cadde in disuso, mentre il linguaggio teorico-politico iniziò a elaborare una terminologia differente per indicare le pratiche alternative al capitalismo. Questo stato di cose durò fino a quando i movimenti degli anni '60 e '70 riportarono con forza il tema del comunitarismo e della condivisione al centro dell'agenda. È proprio durante questa fase che nacque la critica modernista ai *commons*. Nel 1968 l'ecologo Garrett Hardin pubblicò un articolo sulla rivista *Science* dal titolo *The Tragedy of the Commons* (La tragedia dei beni comuni). Questo testo fu centrale nel rafforzare la tesi secondo cui lo sfruttamento condiviso della terra o di qualsiasi altra risorsa fra un gruppo di persone porta sempre all'esaurimento della risorsa stessa. Per dimostrare questa tesi, Hardin richiamò l'individualismo metodologico per sostenere che gli allevatori mirano soltanto alla massimizzazione del proprio utile. Per perseguire questo risultato

consentono al bestiame di pascolare più a lungo oppure incrementano il numero di animali in un pascolo. Chiaramente, una maggiore concorrenza fra allevatori in un contesto di risorse finite porta al loro esaurimento, quindi alla tragedia dei beni comuni. Hardin individuava due soluzioni: continuare sulla strada della privatizzazione dei *commons* con la definizione dei diritti di proprietà o riaffermare il ruolo di controllo sui beni da parte dello Stato.

Elinor Ostrom (1990) elaborò una critica diretta e robusta alla tesi di Hardin. Dopo aver passato in rassegna migliaia di casi differenti di *commons* in tutto il mondo, alcuni dei quali esistenti da centinaia di anni, Ostrom affermò che Hardin stava parlando della tragedia dell'accesso libero alle risorse e non di quella dei *commons*. Quello che Hardin non aveva considerato è che i *commons* sono governati da *commoners* che decidono insieme le regole di accesso e che operano un controllo costante sui beni in questione. Per questo i *commoners* non perseguono solo il proprio interesse ma prendono in carico anche la sfera collettiva, dal momento che realizzano una gestione condivisa sostenibile che impedisce l'esaurimento delle risorse da cui dipendono. Ostrom perciò identificò una precisa connessione fra i beni comuni, ovvero i beni gestiti in comune, la comunità dei *commoners* e il loro sistema di governo.

La definizione originale di Ostrom, tuttavia, presta il fianco a una critica ragionevole. Nel suo approccio i *commons* figurano come beni che sono rivali, o sottraibili, oltre che caratterizzati da un basso livello di escludibilità. Questo implica che solo i sistemi di risorse possono essere individuati come *commons* – per esempio un allevamento ittico, un canale d'irrigazione, un bacino idrico oppure un'area di pascolo – e non le unità afferenti a questi sistemi di risorse, quali “le tonnellate di pesci allevati in un allevamento ittico, il piede acro o i metri cubi di acqua prelevata dal bacino o dal canale di irrigazione, le tonnellate di foraggio consumate dagli animali al pascolo” (Ostrom 1990, p. 31).

Ma questa distinzione contraddice sia le esperienze storiche che la complessità delle forme contemporanee di *commons*, così come affermate dalla pluralità dei movimenti sociali in tutto il mondo. In primo luogo, sia fra le esperienze del passato che fra quelle attuali, si riscontra un gran numero di esempi nei quali l'insieme di risorse comuni sottraibili sono tenute insieme in un unico ‘pacchetto’ al fine di definirne i criteri di appropriazione individuale: dalle ludoteche alle mense comuni. Inoltre negli anni recenti è cresciuto l'interesse

per i beni comuni ‘non rivali’ come la conoscenza, la musica oppure i codici software condivisi. Così come nel caso delle risorse comuni di Ostrom, è difficile impedire a qualcuno di fruire di queste risorse. In aggiunta, lo stock delle risorse non si riduce quando queste sono utilizzate da qualcuno. La vera questione che sembra porsi in questi casi è relativa al fatto che il capitale ne impone la privatizzazione, riducendole artificiosamente in risorse scarse. Il movimento Open Access è, seppur con alcune differenti sfumature, un caso di bene non rivale che rifiuta la logica della privatizzazione e che nel caso specifico riguarda l’informazione e la conoscenza.

Nell’ambito accademico, così come nel cyberspazio, il movimento si impegna nella promozione dei principi della condivisione delle informazioni, dell’open source, del permesso d’autore, delle licenze di pubblico dominio e della conoscenza non proprietaria (Benkler 2003). Tutti questi casi utilizzano la definizione di *commons* non per individuare semplicemente un tipo di risorsa condivisa – che potrebbe indicare qualunque cosa – ma un sistema sociale comprendente tre elementi (De Angelis 2017): beni comuni, una comunità di *commoners* e una pratica della messa in comune, incluso l’agire di governo delle relazioni con i beni comuni, con la natura e tra i *commoners* stessi. Negli ultimi anni abbiamo assistito alla nascita e al crescere della visibilità di comunità di popolazioni indigene e nuovi sistemi di beni comuni più o meno ovunque: dalle strade di Cochabamba a quelle di New York, Johannesburg, Atene e Mumbai. Sono esperienze nelle quali si sottraggono risorse dal sistema capitalistico per indirizzarle verso processi, orientati culturalmente, di produzione collettiva basati su pratiche valoriali, democratiche e partecipative, il cui orizzonte è definito dal benessere dei *commoners* e dalla sostenibilità ambientale. Questo fiorire di esperienze d’azione collettiva si configura, *in primis*, come reazione per sopravvivere alle diverse forme di privatizzazione, alle crisi del neoliberalismo, così come per impedire la sottomissione allo sfruttamento dei beni e servizi necessari alla riproduzione sociale come il cibo, la casa, l’energia, la sanità, l’istruzione, le arti e la cultura, oppure del bene comune globale che è costituito dalla biosfera. Si tratta, in secondo luogo, di esplorazioni innovative e partecipate di nuove tecnologie e di forme di condivisione in campo informatico per la produzione di software aperti, la cooperazione fra pari come nel caso di Wikipedia e la creazione di macchine open-source. Questi spazi multipli di collaborazione alimentano la speranza che ci possa

essere una trasformazione post-capitalistica; da questo punto di vista essi rappresentano socio-ecologie emergenti che promuovono un modello di produzione alternativo al capitalismo e a un sistema statale autoritario. Tuttavia, c'è il rischio che questi sistemi dominanti siano in grado di assorbire le esperienze di beni comuni senza nemmeno sopportarne i costi di riproduzione. C'è bisogno di una tessitura che tenga insieme le esperienze dei *commons* tradizionali e dei movimenti sociali in un processo più ampio capace di ricostruire il tessuto sociale della riproduzione e di stabilire un limite sempre più avanzato a quelle forze del capitale che spingono verso la crescita senza fine.

APPROFONDIMENTI

- Y. BENKLER, *The Political Economy of Commons*, «The European Journal for the Informatics Professional», 4(3), 2003, pp. 6-9.
- CREATIVE COMMONS, <https://creativecommons.org/>. Ultimo accesso 16-11-2020.
- M. DE ANGELIS, *Omnia Sunt Communia: On the Commons and the Transformation to Postcapitalism*, Zed, London 2017.
- G. HARDIN, The Tragedy of the Commons, «Science», 162 (3859), 1968, pp.1243-48.
- P. LINEBAUGH, *The Magna Carta Manifesto: Liberties and Commons for All*, University of California Press, Berkeley 2008.
- E. OSTROM, *Governing the Commons: The Evolution of Institutions for Collective Action*, Cambridge University Press, Cambridge 1990. Trad. It. *Governare i beni collettivi. Istituzioni pubbliche e iniziative delle comunità*, Marsilio Editori, Milano 2006.
- THE COMMONER, <http://www.thecommoner.org>. Ultimo accesso 16-11-2020.
- THE DIGITAL LIBRARY OF THE COMMONS, <http://dlc.dlib.indiana.edu/dlc/>. Ultimo accesso 16-11-2020.

MASSIMO DE ANGELIS è professore di economia politica alla University of East London. Nel 2000 fonda la rivista online *The Commoner*. È autore di numerose pubblicazioni su ambiti quali la critica dell'economia politica, la globalizzazione neoliberista, i movimenti sociali e i *commons*. Le sue opere includono *The Beginning of History: Global Capital and Value Struggles* (Pluto, 2007) e *Omnia Sunt Communia: Commons and Post-Capitalist Transformation* (Zed Books, 2017).

J.K. Gibson-Graham

ECONOMIE COMUNITARIE

Parole chiave: diversità, commoning, negoziazione etica, habitat

Il termine “economia comunitaria” denota uno spazio di riflessione e azione. Le economie comunitarie sono composte da un insieme di pratiche di negoziazione etica che mirano a favorire la creazione di habitat rigogliosi che forniscano i mezzi di sussistenza alla vita umana e non-umana. Attraverso la realizzazione di altri mondi, qui ed ora, le economie comunitarie sfidano e allo stesso tempo eludono il dominio del capitalismo. Nel 1996, in una fase in cui il capitalismo era descritto come l’unica forma economica possibile, la geografa economica femminista J.K. Gibson-Graham avanzò l’idea che il modo di rappresentare “l’economia” condiziona le azioni dirette a trasformarla. All’epoca, con la fine dell’alternativa rappresentata dal socialismo di stato, sembrava che l’unica risposta politica possibile fosse la critica del capitalismo e la ricerca di strategie di resistenza. Ma che ne era stato del progetto positivo di costruire economie più giuste e sostenibili?

Gibson-Graham volse lo sguardo a un’incredibile diversità di pratiche economiche come lavorare, condurre affari e scambiare beni e servizi, che di solito le teorie economiche mainstream trascuravano o inquadravano solo come pratiche subordinate, non in grado di trainare la dinamica economica. Come i teorici del Sud globale, le femministe e gli antropologi sanno molto bene, è il lavoro non retribuito delle donne e di altri membri della famiglia, di piccoli coltivatori e commercianti, di gruppi indigeni che si prendono cura della terra e delle cooperative di lavoratori e produttori che “regge metà del cielo”. Tuttavia, secondo Gibson-Graham, questo insieme di pratiche economiche continuava a essere ignorato perfino dalle persone interessate a cambiare il mondo. Che cosa accadrebbe se queste attività economiche diventassero invece la base dell’analisi e dell’azione collettiva?

Il termine “economia comunitaria” fu introdotto per descrivere una vasta gamma di progetti diretti a costruire modi eticamente responsabili di sopravvivere – ovvero di provvedere ai bisogni primari– e

di generare e distribuire quel sovrappiù che permette il fiorire della vita. Attraverso l'uso di un concetto carico di significati come "comunitario" per qualificare quello dominante di economia – e rimuovendo il primato del termine "capitalista" – Gibson-Graham voleva sottolineare che, nonostante le differenze sociali e culturali, la convivenza è il punto di partenza da cui per le persone, "noi", dovrebbero cominciare a negoziare la gestione della terra, il nostro *oikos*.

Nel libro *Take Back the Economy (Riprendiamoci l'economia)*, Gibson-Graham e i suoi collaboratori sintetizzano i temi dell'economia comunitaria con le seguenti domande:

– Di che cosa abbiamo davvero bisogno per vivere vite rigogliose sia dal punto di vista materiale che psichico? Come si fa a vivere bene?

– Come possiamo usare ciò che rimane dopo avere soddisfatto i nostri bisogni primari? Come redistribuiamo ciò che è in eccesso?

– Che tipo di relazione abbiamo con le persone e gli ambienti che ci permettono di vivere bene? Che tipo di incontri coltiviamo mentre ci sforziamo di vivere bene?

– Quali materiali ed energie utilizziamo nel processo di vivere bene? Che cosa consumiamo?

– Come facciamo a preservare, ricostituire e reintegrare i doni, naturali e intellettuali, da cui tutti gli esseri umani dipendono? Come possiamo prenderci cura dei commons?

– Come preserviamo e usiamo ciò che è in eccesso in modo da sostenere le persone e il pianeta? Come gettiamo le basi per il futuro?

Queste domande guidano molti tra i progetti innovativi in corso, esperimenti concreti e movimenti sociali che cercano di rendere possibili "altri mondi". Si pensi ad esempio ai movimenti per il reddito di base, le città di transizione, il movimento per l'economia solidale, i progetti di *buen vivir*, quelli di commercio equo e di consumo sostenibile, le comunità abitative sociali, le banche etiche e i modelli di finanza comunitaria, le cooperative gestite dai lavoratori e i progetti di rigenerazione delle terre.

Ovunque troviamo persone che danno vita a modi per soddisfare i propri bisogni e quelli degli altri senza distruggere l'ambiente e trascurare le generazioni future. Di solito questi movimenti si fondano a partire da questioni locali che coinvolgono particolari gruppi di persone, specie e territori. Ma sono anche in grado di creare

concatenamenti che hanno forza politica a livello nazionale e globale. Consideriamo, ad esempio, l'impatto multi-scalare delle reti di commercio equo. In questo caso, si rinegoziano di continuo nuovi standard attraverso regolamenti internazionali per garantire che le transazioni commerciali non danneggino le persone e gli ambienti. Un altro esempio è la volontà comune delle coalizioni internazionali che hanno condotto agli accordi per regolare l'uso dei cloro-fluoro carburi e sono dunque riuscite a riparare i commons atmosferici danneggiati dal buco dell'ozono. Il concetto di comunità – distinto dall'economia capitalista – offre una cornice trasformativa per ripensare il cuore della ragione economica. Mette in primo piano le profonde relazioni di interdipendenza che legano gli esseri umani tra loro e con esseri non-umani, le specie animali e vegetali, le comunità di funghi e batteri, i sistemi geologici e quelli che regolano il clima del pianeta.

Può la logica delle economie comunitarie sostituirsi all'egemonia del pensiero e dei comportamenti capitalisti? Di certo, un prerequisito per tale sostituzione è un modo diverso di conoscere, rappresentare e parlare delle realtà economiche. Di certo, sperimentazioni concrete di economie comunitarie offrono ispirazione per il futuro. Una rete in espansione di studiosi e attivisti oggi si interroga sulle relazioni prodotte dalle economie comunitarie. L'obiettivo è modellare sistemi di adattamento complessi, animati non dal capitale ma da negoziazioni etiche attente ai bisogni di mondi più-che-umani. Attraverso la condivisione delle nostre capacità, mettendo in comune pensieri e azioni, abbiamo aperto una strada che conduce "oltre lo sviluppo" come l'abbiamo conosciuto fino ad ora.

APPROFONDIMENTI

- COMMUNITY ECONOMIES RESEARCH NETWORK, www.communityeconomies.org. *Ultimo accesso 16-11-2020*.
- J.K. GIBSON-GRAHAM, *The End of Capitalism (As We Knew It): A Feminist Critique of Political Economy*, Blackwell, Oxford 1996.
- , Jenny Cameron and Stephen Healy, *Take Back the Economy: An Ethical Guide For Transforming Our Communities*, University of Minnesota Press, Minneapolis 2013.
- , *Commoning as a Post-Capitalist Politics*, in *Releasing the Commons*, A. Amin e P. Howell (cur.), Routledge, London, New York 2016.

J.K. GIBSON-GRAHAM è lo pseudonimo condiviso da Julie Graham, scomparsa nel 2010, e Kathrine Gibson, docente all'Institute for Culture and Society della Western University di Sidney. J.K. Gibson-Graham è co-fondatrice del Community Economies Collective da cui si è sviluppato il Community Economies Research Network, una rete in crescita a livello internazionale.



Arturo Guerrero Osorio

COMUNALIDAD

Parole chiave: Comunanza, Oaxaca, post-sviluppo,
Il Noi, Popoli originari

Comunalidad, o comunalità, è un neologismo che indica un modo di essere e di vivere fra i popoli della Sierra Norte di Oaxaca e di altre regioni di questo Stato del sud-est del Messico. Il termine fu coniato alla fine degli anni '70 da due pensatori originari di Oaxaca: Floriberto Díaz Gómez e Jaime Martínez Luna. Esprime una strenua resistenza a ogni forma di sviluppo arrivata in quell'area, nella quale le popolazioni hanno comunque dovuto accettare diversi accomodamenti e uno stile di vita contemporaneo che incorpora ciò che proviene da lontano, senza tuttavia permettere che distrugga o dissolva ciò che è originario – *lo propio*. La comunalità richiama il meglio delle tradizioni dei popoli che hanno resistito nel tempo, nonché una parte dei cambiamenti che hanno consentito loro di continuare a vivere così come sono, nonostante le pressioni esterne per annientarli, marginalizzarli o convertirli in qualcos'altro, ossia farli diventare popoli sviluppati.¹

¹ Ringrazio Gustavo Esteva, per aver rivisto questo testo e per il suo aiuto nel collocarlo all'interno della cornice del post-sviluppo.

Comunalità è il predicato verbale del Noi. Definisce la sua azione, e non la sua ontologia. Verbi incarnati quali mangiare, parlare, apprendere, sono creati collettivamente in uno spazio specifico. Il Noi esiste solo nella sua attuazione. Si realizza nella “spirale dell’esperienza”. Possiamo distinguere tre momenti di questo processo.

Riconoscimento/Scambio/Valutazione. L’esercizio e la comprensione del Noi non sono attività epistemologiche, bensì esperienze vissute. Implicano “il riconoscimento della terra” su cui si cammina. «Riconosci te stesso attraverso le persone che vivono su quella stessa terra. Riconosciamo cosa facciamo e ciò che otteniamo». Ciò significa che riconosciamo le nostre potenzialità e i nostri limiti.

Riconosciamo che la nostra esistenza è possibile solo insieme agli altri, costruendo il Noi, perciò distinguendo noi stessi dagli Altri. Ci apriamo a tutti gli esseri viventi e a tutte le forze del pianeta, perché anche se il Noi manifesta sé stesso attraverso le azioni di uomini, donne e bambini concreti, tuttavia in quel momento tutto ciò che è visibile e invisibile sotto e sulla Terra è partecipe di quel processo, secondo il principio di “complementarietà” fra tutto ciò che è differente. La comunalità non è un insieme di cose, bensì una fluidità “integrale”.

Dopo il riconoscimento avviene uno scambio di esperienze, strumenti e conoscenza fra il Noi e/o gli Altri. È una “reciproca ospitalità”. Accogliamo la Verità dell’Altro mentre l’Altro accoglie la nostra. Ci incontriamo vicendevolmente nella “condivisione”,¹ ossia *guelaguetza* in lingua Zapoteca, un principio estetico comunitario: essere insieme in momenti chiave della vita, condividere esperienze. Equivalenti omeomorfici della comunalità possono essere il *sumac kawsay* kichwa, e il *ekil kuxlejal* di Tzeltal. Tutti sono caratterizzati da un’etica della “reciprocità”. Lo scambio implica tanto una critica razionale quanto fiducia e fede. Questo processo di apprendimento culmina nella valutazione del riconoscimento e dello scambio che sono avvenuti. Crea fra noi un nuovo riconoscimento, che porta a un altro scambio e a una nuova valutazione.

Noi/Oralità/Sedimento. Il “Noi” è ricreato prima di tutto nello spazio mentale dell’“oralità”, dell’“immagine”, anche se oggi giorno entrambe sono contaminate dalle mentalità testuali e cibernetiche. Nell’oralità, il Noi è prodotto su un terreno – un *suelo* – e sotto un

¹ Nota del traduttore: l’autore usa un altro neologismo, *compartencia*, difficile da tradurre fedelmente. Qui è stato tradotto con “condivisione”.

cielo concreti, uno spazio in cui tutti i corpi dei presenti e degli scomparsi si trovano, ognuno con l'unica forma che ha nel momento in cui avvengono il riconoscimento e lo scambio.

Guelaguetza avviene in una “sedimentazione” di vita e morte. Tutto ciò che è avvenuto dal momento in cui la Madre Terra è nata è confluito lì: è in quell'intrigo di tracce, dove ciascuno parla e ascolta.

Quotidianità/Ricordo/Speranza. L'esperienza vive nella sua durata; non è misurata secondo il tempo lineare. Per il Noi, è un presente senza tempo. Nella quotidianità ricordiamo, avendo ciò che si è sedimentato nel tempo come nostro punto fermo e nostro sprone. È lì che custodiamo le nostre speranze per il futuro.

L'esperienza del Noi si realizza nell'orizzonte di una “spirale interiore”. In essa distinguiamo due dimensioni: il “patto” e il “fondamento”. Il patto è la razionalizzazione e la verbalizzazione del fondamento. Stabilisce l'ordine del Noi nelle sue relazioni interiori e con l'esterno. L'esperienza si sedimenta nel patto, e a sua volta il patto influisce sull'esperienza. Le norme determinano le forme di condivisione del Noi e stabiliscono limiti all'individualismo e all'invidia. Dal patto emergono le istituzioni comunali come l'“assemblea”, le “cariche”, i compiti e le obbligazioni, e il *Tequio*, ovvero il lavoro collettivo per il bene comune, senza remunerazione. L'assemblea è la forma attraverso cui il Noi arriva a un consenso e a prendere decisioni. Tra le diverse persone che formano il Noi opera una forma di “comunocrazia”, non di democrazia, ovvero una somma di individui liberi ed eguali in competizione fra loro. Nell'assemblea, le autorità sono “nominate” – non elette – le “lamentele” risolte, e viene deciso collettivamente quale cammino comune seguire. Le autorità non governano: semplicemente, forniscono un “servizio”, come richiesto loro dall'assemblea: è il “comandare attraverso l'obbedienza” dell'Esercito Zapatista di Liberazione Nazionale (EZLN). I doveri associati con posizioni autorevoli, come i servizi, sono parte integrante del ruolo, ma compiuti volontariamente – nonostante normalmente la tendenza delle persone sia quella di eluderli, essi sono onerosi. Un'attività che le autorità di ciascun Noi organizzano è il *tequio*.

Per definizione, il Fondamento è invisibile, inconoscibile. È origine e sostanza. Giaguaro e serpente. È il mito comunitario, il suo orizzonte di intelligibilità (Panikkar 1999, p. 45).¹ Percepriamo la forma

¹ Le equivalenze omeomorfiche sono corrispondenze profonde fra parole e concetti che appartengono a diverse religioni o culture; vedi <http://www.raimon-panikkar.org/english/gloss-homeomorphic.html>. Ultimo accesso 16-11-2020.

del Fondamento ma non il suo contenuto, in quanto ogni comunità ha il proprio, che differisce da quello delle altre – con quattro direzioni o pilastri. Essi sono i già menzionati riconoscimenti: il terreno, le persone, il loro impegno, e i risultati prodotti. In altre parole: terra, autorità, lavoro e celebrazione comunitaria.

Al contempo, la comunalità può essere compresa solo in relazione a ciò che è esterno e non comunitario, ossia la società economica. Questa è la “spirale esteriore”: inizia con un’imposizione esteriore, che scatena, oppure no, una “resistenza” interiore e si sviluppa in una forma di “adattamento”. Il risultato è *lo propio* – ciò che identifica il sé – e il Noi.

APPROFONDIMENTI

- A. GUERRERO OSORIO, *La comunalidad como herramienta: una metáfora espiral*, «Cuadernos del Sur», 34 (2013), pp. 39-55. [on-line] <https://cuadernosdelsur.com/revistas/34-enero-junio-2013/>. *Ultimo acceso 16-11-2020*.
- , *La comunalidad como herramienta: una metáfora espiral II*, «Bajo el Volcán», 23 (2016), pp. 113-129.
- J. MARTÍNEZ LUNA, *Textos sobre el camino andado*, CMPIO/CAMPO/CEEESCI/ CSEIIO, Mexico, 2013.
- R. PANIKKAR, *El espíritu de la política*, Península, Barcelona 1999.
- S. ROBLES HERNÁNDEZ, R. CARDOSO JIMÉNEZ, F. DÍAZ, *Escrito: comunalidad, energía viva del pensamiento mixe*, UNAM, México 2007.

ARTURO GUERRERO OSORIO è nato a Città del Messico nel 1971. Per due decenni ha lavorato con intellettuali e attivisti di Oaxaca sull’idea di comunalità; ha partecipato alla gestione di radio comunitarie nel sudest del Messico e in Colombia. Collabora con l’Universidad de la Tierra a Oaxaca e con la Fundación Comunalidad. Attualmente è dottorando in sviluppo rurale all’Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco.

Alain Caillé

CONVIVALISMO

Parole chiave: convivialità, filosofia politica,
manifesto conviviale, cosmopolitanesimo

Il termine convivialismo è emerso come una scelta naturale durante una conferenza tenutasi nel 2011 a Tokyo, che facendo riferimento a Ivan Illich si intitolava: *È possibile una società conviviale?*. Tra coloro che presero parte alla conferenza c'era Serge Latouche, economista della decrescita, Patrick Viveret, un eminente teorizzatore degli indicatori alternativi di ricchezza e Alain Caillé, curatore della rivista mensile del Movimento Anti-Utilitarista nelle Scienze Sociali, *Revue de MAUSS*. Una delle conclusioni tratte all'evento fu quella della necessità di concentrarsi più sui punti di convergenza che di divergenza. Era dunque necessario un termine per riferirsi a queste comunanze. La scelta ricadde su 'convivialismo' – in altre parole, per essere brevi, la filosofia del vivere insieme, della convivialità. Fu un modo per omaggiare Ivan Illich. Due anni dopo, il nome e l'idea stavano guadagnando terreno. Tanto che Edgar Morin riuscì presto a scrivere: «il convivialismo è un concetto chiave senza il quale non ci può essere alcuna politica di civilizzazione». Dopo un anno di intenso dibattito, un opuscolo, il *Manifesto Convivialista*, fu pubblicato nel 2013, firmato da 64 rinomati intellettuali alternativi del mondo francofono. Gli autori erano schierati in uno spettro politico che andava dalla sinistra della sinistra al centro-sinistra. Anche il supporto della destra era possibile, ispirato da una visione secondo cui l'unica possibilità di salvezza, data l'estensione delle minacce che oggi abbiamo dinanzi su scala globale, sarebbe stata fornita solo dalla percezione da parte dell'opinione pubblica della nostra *hybris*. Ma per renderlo possibile, prima bisogna accordarsi, da un punto di vista pluriversale, su un numero di valori fondamentali a cui la gran parte dell'umanità possa aderire, aldilà delle tradizioni religiose o politiche. Può sembrare una scommessa azzardata, ma è discutibile se ci siano altre questioni per cui valga tanto la pena rischiare. Cosa ha reso possibile la convergenza tra autori così diversi tra loro?

Il loro accordo, esplicito o implicito, si fonda su almeno sei punti:

1. Prima di tutto, un fortissimo senso di urgenza. C'è veramente poco tempo per evitare il disastro.

2. La convinzione che una parte delle attuali minacce provenga dall'egemonia globale del capitalismo speculativo e della rendita, che è diventato il primo nemico dell'umanità e del pianeta, nella forma della generazione e incarnazione di una parossistica cristallizzazione di arroganza e corruzione.

3. Il fatto che l'onnipotenza del capitalismo si fonda sull'incapacità di coloro che ne soffrono i suoi effetti e che aspirano ad un modello di vita differente, di riconoscere ciò che li accomuna e dargli un nome.

4. La certezza che l'adesione a valori democratici – e non di meno la loro universalizzazione – non si possono più fondare sull'indefinita e significativa crescita del PIL. Le nazioni sviluppate non vedranno un ritorno a tale crescita per ragioni strutturali, ed è quindi futile identificare in essa la soluzione a tutti i nostri problemi. In più, il pianeta non potrebbe sopravvivere ad una proliferazione del modello di vita occidentale o nord-americano.

5. La certezza che, piuttosto che soluzioni tecniche, economiche ed ambientali, ciò che è cruciale per intraprendere la costruzione di un mondo post-crescita con tutto l'impegno necessario, è una filosofia politica che sia ampia abbastanza da poter comprendere il mondo di oggi nella sua interezza. Le ideologie che costituiscono la nostra eredità – liberalismo, socialismo, comunismo e anarchismo – non ci permettono più di considerare un futuro o presente possibile, principalmente per due ragioni: perché restano troppo centrate intorno al soggetto della nazione e perché tutte e quattro condividono la convinzione che il problema fondamentale dell'umanità sia quello della scarsità materiale e che gli esseri umani siano esseri bisognosi. Pertanto, queste ideologie non riescono ad affrontare la questione del desiderio, conseguentemente rendendo la stessa nozione di un mondo post-crescita inconcepibile.

6. Infine, la certezza che la sola speranza di sventare, in maniera civile, tutte le minacce che dobbiamo da affrontare risiede nello sviluppo e nella radicalizzazione dell'ideale democratico. Le nostre speranze, quindi, devono volgersi non solo verso il Mercato o lo Stato, ma anche verso la stessa Società, che è autogestita, associazionista, società civile, o come i convivialisti la chiamano 'società civica'.

Il consenso tra i sessantaquattro autori del Manifesto Conviviale, al quale si unirono presto circa cinquanta intellettuali di fama mondiale, fu costruito intorno all'individuazione di quattro principi:

Il principio di un'umanità comune: il rispetto per le differenze. Questo preclude ogni forma di esclusione o stigmatizzazione.

Il principio della socievolezza comune: la ricchezza dei legami sociali. Questo pone le basi per l'assoluta necessità di assicurare relazioni sociali di qualità.

Il principio di individuazione legittima: auto-realizzazione. Questo definisce che le relazioni sociali debbano essere organizzate in modo da poter permettere a chiunque di essere riconosciuto per la propria unicità.

Il principio di opposizione pacifica e costruttiva. Stabilisce l'obiettivo politico principale di permettere agli esseri umani di cooperare 'opponendosi gli uni agli altri senza ammazzarsi (per essere capaci di dedicare sé stessi completamente ad una causa senza sacrificare la propria vita per essa)'.

C'è da notare che questi sono principi che sono stati e continuano ad essere contrastati da tutte le potenze totalitarie e le dittature, incluse le dittature finanziarie. Il primo principio esprime l'aspirazione fondamentale del comunismo, il secondo quella del socialismo, il terzo dell'anarchismo e il quarto del liberalismo repubblicano. Probabilmente non è troppo audace immaginare che questi quattro valori chiave sono condivisi da ogni religione. Uno Stato o un governo, o una nuova istituzione politica non sono da ritenersi legittime a meno che non aderiscano a questi quattro principi. Il convivialismo si può considerare l'arte di combinare gli stessi.

Il manifesto Convivialista (2013) fu inizialmente scritto o avallato da circa cento accademici e intellettuali del mondo francofono, e successivamente da circa quattromila persone. È stato tradotto in dieci lingue.

APPROFONDIMENTI

A. CAILLÉ/THE CONVIVALISTS, *Éléments d'une politique convivialiste*, Le Bord de l'eau, Lormont 2016.

CONVIVALISM TRANSNATIONAL, <http://convivialism.org/>. Ultimo accesso 16-11-2020.

JOURNAL DU MAUSS, www.journaldumauss.net. Ultimo accesso 16-11-2020.

LA REVUE DU M.A.U.S.S. <http://www.revuedumauss.com.fr/>. Ultimo accesso 16-11-2020.

THE CONVIVALISTS, *Convivialist Manifesto. A Declaration of Interdependence*, Le Bord de l'eau, Lormont 2013.

ALAIN CAILLÉ è Professore Emerito di Sociologia alla Università di Parigi-Ouest-Nanterre. Egli dirige anche una rivista interdisciplinare di scienze sociali e filosofia politica, *La Revue du MAUSS* (Movimento Anti-Utilitarista nelle Scienze Sociali), www.revuedumauss.com.



David Barkin

CONVIVALITÀ

Parole chiave: convivialità, strumenti, ricostruzione conviviale

Nella sua forma moderna, “convivialità” divenne una parola di uso comune con la pubblicazione di *La Convivialità* di Ivan Illich nel 1973.¹ Nonostante non fosse un concetto nuovo, l'autore decise di dargli una connotazione diversa, «un termine tecnico che indicasse una società moderna di strumenti limitati in modo responsabile» (p. xxiv); egli ne differenziò esplicitamente il significato dall'uso comune che indica “gioiosità”, applicando il termine agli strumenti invece che alle relazioni tra le persone. In questo contesto, introdusse anche un'altra caratteristica fondamentale di questa società: l'austerità, vista come una «virtù che non esclude tutti i piaceri, ma solo quelli che distraggono da, o distruggono, la relazionalità delle persone» (p. xxv). Ciò che Illich proponeva era un solido processo di ricostruzione conviviale, per cui diede delle linee guida concrete che sono ancor più rilevanti oggi di quanto non lo fossero allora.

¹ Nel testo originale si cita la versione online della traduzione del libro, risalente al 1973 e pubblicata da Calders and Bacon a Londra. Per la traduzione italiana ci si è invece avvalsi dell'edizione Red! di *La Convivialità* (2005) a cura di Maurizio Cucchi, a cui fanno riferimento i numeri delle pagine.

La convivialità è un punto di partenza per la costruzione di una nuova società che trascenda i profondi limiti del mondo contemporaneo, nella direzione di un socialismo che però, per realizzarsi, richiede un'inversione delle "istituzioni regnanti" e la sostituzione «dell'attrezzatura industriale con strumenti conviviali» (p. 30). Ma questo nuovo quadro «ha tutte le probabilità di rimanere un pio desiderio se gli ideali di giustizia socialisti non prevarranno» (p. 30). L'autore continua, sottolineando una posizione che è comune a molti dei movimenti di oggi:

la crisi aperta dalle istituzioni dominanti va salutata come l'alba di una *liberazione* rivoluzionaria nei confronti di quelle che mutilano la libertà elementare dell'essere umano al solo scopo di ingozzare un sempre maggior numero di utenti. ... La società conviviale riposerà su contratti sociali che garantiscano a ognuno il più ampio e libero accesso agli strumenti della comunità, alla sola condizione di non ledere l'uguale libertà altrui (p. 30).

Questo è un punto fondamentale: nonostante un mondo conviviale non conduca ad una società senza diseguaglianze, ci sarebbe bisogno di dispositivi economici, sia tradizionali che nuovi, capaci di limitare la possibilità di un «trasferimento netto di potere tra gli individui» (p. 38).

In questo mondo, è necessario cercare un equilibrio tra le persone, i loro strumenti, e la collettività. In questo dibattito, centrale è un'interpretazione diversa di strumenti, mezzi e istituzioni. Nella sua discussione, Illich suggerisce in modo dettagliato un processo di cambiamento che possa funzionare per le persone e per la società, che possa soddisfare i loro bisogni, e non vice versa come accade oggi. Nel proporre questo disegno, egli insiste sulla centralità etica di una libertà che abbia le sue radici nell'interdipendenza invece che sui valori atomizzati della società contemporanea, i quali sono a loro volta strettamente collegati alle dinamiche competitive imposte dalla odierna società di classe.

La convivialità, tuttavia, deve tenere conto delle strutture sociali esistenti e dei limiti planetari. Le comunità che emergono sulla base dei suoi principi, e dove questi si radicano, non sono gruppi che decidono semplicemente di separarsi dallo stato nazione. Il processo è più complesso, richiede uno sforzo nel costituire una misura di interdipendenza, di autonomia per l'autogoverno, di creazione di nuove istituzioni che possano permettere partecipazione genuinamente

democratica e una condivisione dei compiti di governo. Tutto ciò è facilitato dall'acquisizione di controllo su un territorio, su un'area con cui esse si identificano e, ancor meglio, con cui possano rivendicare un rapporto storico. Il consolidamento dell'amministrazione collettiva di un territorio include la rivendicazione e/o il riconoscimento dei *commons* in quanto istituzione, uno strumento, se vogliamo, che trasforma gli individui in una collettività deliberante e deliberata, in gruppi che prendono controllo delle proprie vite e di ciò che è alla base delle loro esistenze.

I *commons* forniscono un importante supporto a questa trasformazione. Un'area fisica dove la comunità si possa autonomamente basare, uno spazio storico con cui identificarsi e uno spazio istituzionale che permetta di sviluppare le nuove relazioni aumentano la capacità che le persone hanno di supportarsi vicendevolmente e le possibilità che si realizzi la convivialità. Nella loro difesa dei *commons*, le comunità si trovano di fronte alla difficoltà di invertire una tendenza storica segnata da disintegrazione sociale e devastazione ambientale, oltre che dall'affermazione di nuovi modi di espropriazione e appropriazione. Queste ultime avvengono tramite il mercato ma anche con la rapina bella e buona, come nel caso del *land e water grabbing*, facendo un uso distorto delle istituzioni dominanti. Questi conflitti costituiscono una parte sempre più importante di una dinamica anticapitalista che i processi di "commoning" stanno definendo e avanzando. Gli stessi processi di difesa sono sempre più indirizzati a un obiettivo comune, e questo sta garantendo una capacità rinnovata di creare alleanze con altre comunità in aree di influenza sempre più ampie, con sempre più capacità di proporre nuove forme di governo. Naturalmente, queste comunità e le istituzioni che vi si sviluppano stanno mettendo in campo nuove forme di vita, più compatibili con le esigenze dei limiti planetari e le possibilità degli ecosistemi bio-regionali.

È molto più probabile che la convivialità si affermi oggi che quando Illich ne ha formulato la visione per la prima volta. In tutto il mondo, un numero crescente di gruppi prendono le redini del loro futuro nelle proprie mani. Una miriade di iniziative nascono alla ricerca di alternative, non più ingannate dalle promesse di un futuro prospero di crescita continua. Mentre alcune sono il prodotto illusorio di astrazioni idealistiche, molte sono fortemente radicate in sforzi più realistici di imparare dalla propria tradizione, adattandone le lezioni alle concrete circostanze del presente. Le comunità sono coinvolte

attivamente in dialoghi produttivi con altre, a livello locale e globale, rafforzando le alleanze e le reti per costruire le condizioni per superare i limiti degli ecosistemi individuali e di piccola portata. In questo modo, essi si stanno “riappropriando” della comunità, integrando una storia di lavoro e sapere collettivi, assicurando il benessere delle loro società, sostituendo la ricerca del profitto con programmi che rafforzino le loro istituzioni e conservino gli ecosistemi.

Le numerose iniziative di costruzione e ricostruzione di comunità, al di là della semplice resistenza alle forze del mercato globale, sono esempi di come le persone cercano e costruiscono delle nuove alternative. Al posto della scarsità, esse definiscono nuovi obiettivi conviviali: pongono la produzione e le istituzioni al servizio della collettività e preservano la salute del proprio ambiente.

APPROFONDIMENTI

G. ESTEVA, *Commoning in the New Society, Commons Sense: New thinking about an Old Idea*, «Community Development Journal», 49, 2014, pp. i144-i159.

I. ILLICH, *Tools for Conviviality*, Calder and Bacon, London 1973.

M. McDERMOTT, *Introduction, Commons Sense: New thinking about an Old Idea*, «Community Development Journal», 49, 2014, pp. 1-11.

M. SHAW, *Learning from the Wealth of the Commons: A Review Essay*, «Community Development Journal», 49, 2014, pp. 12-20.

DAVID BARKIN è professore emerito alla Universidad Autónoma Metropolitana, Xochimilco Campus, Mexico City. È membro fondatore dell'Ecodevelopment Center, ha ricevuto il premio nazionale per l'Economia Politica ed è membro emerito del National Research Council. Il suo ultimo libro è *De la Protesta a la Propuesta* (México and Buenos Aires: Universidad Autónoma Metropolitana y CLACSO). Sta lavorando a *Food Sovereignty*, in uscita per Zed Books, London.

Parole chiave: movimenti di base, commons, economia alternativa

Per ecosistema cooperativo intendiamo un processo di costruzione di una società post-capitalista basata sulla creazione di relazioni cooperative in tutti gli aspetti della vita – economia, politica, ecologia, cultura, e bisogni umani. Gli ecosistemi cooperativi sono in contrapposizione al sistema capitalista e agli stati-nazione; hanno lo scopo di distribuire relazioni solidali tra i partecipanti, e autonomia in più aspetti possibile della vita sociale.

Gli ecosistemi cooperativi sono basati su principi, codici, connessioni, e azioni che permettono ad ogni progetto di supportare il più alto numero di bisogni possibile. Ogni parte del sistema ha un ruolo in quanto il tutto è possibile solo con la partecipazione di tutte le parti. Diciamo che sono cooperativi perché tutte le iniziative e tutti gli individui coinvolti sono basati sul mutuo supporto, la solidarietà e l'equità, dando così luogo a pratiche cooperative in opposizione alle esperienze competitive che sono predominanti nei sistemi capitalisti.

La frase è stata adottata per la prima volta da FairCoop, che ha introdotto l'idea di un "ecosistema cooperativo" nel suo slogan del 2016: «Un ecosistema terrestre cooperativo per una economia giusta».

Un ecosistema cooperativo può diventare un punto d'incontro sinergico per diversi contesti di economia alternativa; unendo così pratiche su cui tutti i networks sono in accordo. Questi ecosistemi possono lavorare a livello locale o globale in un modo interconnesso, e allo stesso tempo essere coerenti con i propri valori, dal momento che le azioni locali e i processi decisionali possiedono autonomia.

Gli *elementi chiave* di un ecosistema cooperativo sono i seguenti:

Apertura: Un aspetto fondamentale è che gli individui, i collettivi o anche i networks e altri processi ecosistemici godano degli strumenti dell'ecosistema cooperativo. Questa inclusività permette alle iniziative di essere fluide e versatili, senza che vengano prese decisioni autoritarie che possano chiudere spazio o generare divisione tra i partecipanti.

Assemblee e democrazia diretta: Il processo decisionale per consenso è fondamentale per mantenere la freschezza del processo durante le prime fasi di sviluppo. Nel lungo periodo, un processo di successo potrebbe aver bisogno di introdurre una votazione, a causa di un affollamento degli spazi di partecipazione, ma rimane importante che nelle prime fasi il consenso rimanga il modo principale di decidere su questioni comuni. Il consenso evita la tentazione di privilegiare le decisioni prese solo da quelli che sono registrati. Evita inoltre il conflitto tra differenti territori o settori.

Costruzione dinamica: È importante che la relazione tra mezzi e fini sia fluida e flessibile. La transizione ha bisogno di un'idea condivisa su dove vogliamo indirizzare il cambiamento, anche se questo piano potrebbe modificarsi ad ogni assemblea. Un piano sul futuro non può essere un documento intoccabile, perché questa modalità toglierebbe libertà e potere costituente a coloro che stanno costruendo il processo e dal cui processo stanno imparando. In questo senso, le pratiche che portiamo avanti nel presente, e la teoria che ci orienta verso quelle pratiche, interagiscono e si trasformano a vicenda nel tempo.

Autogestione sostenibile del processo di transizione: Costruire una serie di istituzioni e di capacità produttive richiede un certo investimento in materiali, tempo, apprendimento e sperimentazione. Nel caso delle cooperative economiche, i costi derivanti da errori possono implicare ingenti spese economiche prima che un minimo di reddito sia generato per recuperare quei costi. Per coprire questa differenza tra redditi e costi generati dal processo produttivo – e senza essere dipendenti da fattori esterni come lo stato o imprese capitaliste che potrebbero disattivare il progetto – dobbiamo essere chiari su come, fin dall'inizio, accedere alle risorse economiche. Esempi da cui prendere spunto possono essere: disobbedienza economica verso le istituzioni politiche; re-investire i soldi delle tasse in progetti di autonomia della comunità, come la Cooperativa Integrale Catalana; o recuperare il valore di una cripto-valuta digitale come Faircoin,¹ supportata da un movimento di base di cooperative globali.²

D'altra parte, affinché questa transizione funzioni, abbiamo bisogno di strumenti strategici, come i seguenti strumenti di autonomia:

Mercato sociale: La confusione tra mercato e capitalismo ha reso difficile storicamente, data la contrapposizione al sistema neo-liberista, il dibattito sul ruolo dei mercati nello sviluppo delle esperienze

¹ Vedi www.fair-coin.org. Ultimo accesso 16-11-2020.

² Vedi www.fair.coop. Ultimo accesso 16-11-2020.

alternative. Un mercato che abbia dei principi connessi al processo che si sta costruendo ha un ruolo molto importante nel generare relazioni cooperative tra le diverse comunità, sia a livello locale, sia nel commercio tra diverse regioni, sempre tenendo in considerazione la priorità per i circuiti locali di rimanere allineati con la natura. Generare processi di redistribuzione delle risorse fuori dai mercati richiede spesso il consenso all'interno della comunità politica. Laddove questo consenso non sia presente, un mercato rende possibile ai partecipanti di avere accesso ai materiali e servizi di cui hanno bisogno giorno per giorno. Un mercato giusto o sociale può prendere diverse forme, da un mercato di strada ad una piattaforma online.

Moneta: La moneta è stata una delle più importanti invenzioni nella storia. Ha permesso alle società complesse di scambiare prodotti e servizi in un modo veloce ed efficiente, senza il bisogno di avere a disposizione prodotti dello stesso valore e utilità. Avere una o più monete è un elemento chiave per le pratiche giornaliere in un ecosistema cooperativo. Oggigiorno, oltre allo scambio, esistono alcuni sistemi decentralizzati, come la tecnologia blockchain, che facilitano sicure transazioni online. La moneta è importante per immagazzinare valore, permettendoci di incorporare risparmi e investimenti come elementi strategici nella costruzione degli ecosistemi.

Progetti in comune e progetti autonomi: Per analogia con gli spazi pubblici e privati presenti negli stati moderni, gli ecosistemi cooperativi hanno fondamentalmente due tipi di relazioni: La maggior parte dei progetti sono autonomi, cioè una persona o un gruppo di persone prendono le loro decisioni per offrire i loro prodotti o servizi. Da ciò generano i loro redditi e forniscono un contributo progressivo al budget comune. La Cooperativa Integrale Catalana ha applicato con successo questo sistema dal 2010. Un progetto comune basato sulle decisioni dei partecipanti può servire per venire incontro ai bisogni dei partecipanti, o avere una funzione strategica di lungo periodo.

ENRIC DURAN GIRALT è originario di Vilanova i la Geltrù in Catalogna. È conosciuto anche come il “Robin Banks” o il Robin Hood delle Banche, è un attivista anti-capitalista Catalano e fondatore della Cooperativa Integrale Catalana (CIC: Cooperativa Integral Catalana), di FairCoop e di Bank of the Commons.

Parole chiave: Legge Indigena sulla Prima Acqua, colonialismo, diritti e responsabilità in un paese

La mia eredità culturale indigena è Nyikina; nella mia lingua, *ngajanoo Yimardoowarramarnil* significa «una donna che appartiene al fiume». Questo mi rende appartenente al Mardoowarra, nel paese di Fitzroy River. Noi indigeni siamo custodi tradizionali di questo fiume sacro nella regione del Kimberley in Western Australia. Le regole della Warloongarriy Law ci sono state date dal nostro antenato Woonyomboo. È lui che ha creato il Mardoowarra tenendo le sue lance ben piantate in Yoongoorroonkoo, la pelle del Serpente dell'Arcobaleno. Man mano che le lance si contorcevano e volgevano al cielo e giù di nuovo verso il suolo, hanno scavato il letto del fiume, nello stesso modo in cui viene narrato nella canzone della creazione del fiume Warloongarriy. Questa è la Prima Legge da Bookarrarra, l'inizio del tempo, ed è per noi intrinseca a ciò che chiamiamo "paese".

Il 17 novembre 2015, la *Legge Costituzionale del 1889* dell'Australia Occidentale è stata modificata al fine di riconoscere, per la prima volta, gli abitanti Aborigeni dello stato come il Primo Popolo dell'Australia Occidentale, proprietari tradizionali e custodi della terra – ciò che noi chiamiamo "paese". La modifica promuove una visione in cui il parlamento statale dovrebbe cercare la riconciliazione con il popolo Aborigeno dell'Australia Occidentale. Sebbene la modifica sia stato un gesto di supporto, né il governo statale né quello federale hanno ancora riconosciuto pienamente i diritti degli Indigeni.

Il 2 e 3 Novembre 2016, i leader Aborigeni si sono incontrati a Fitzroy Crossing per dimostrare al mondo che il Patrimonio Nazionale del Fitzroy River è il nostro antenato vivente, dalla sua sorgente fino alla foce. La Dichiarazione di Fitzroy recita infatti:

I Proprietari Tradizionali della regione di Kimberley in Australia Occidentale sono preoccupati dalle ampie proposte di sviluppo che interessano il Fiume Fitzroy e il suo bacino, e i potenziali impatti cumulativi sui suoi unici valori culturali e ambientali. Il Fiume Fitzroy è un essere vivente ancestrale e ha diritto alla vita. Deve essere protetto per le generazioni presenti e per le future, e gestito collettivamente.

Partendo dal *Forum Permanente delle Nazioni Unite sulle Questioni Indigene. Guida Di Fondo per il 2017*, lanciato nel 2016, riconosciamo questo come un modello importante per l'amministrazione culturale delle nostre risorse naturali e culturali. La cornice sviluppata dalle Nazioni Unite pone alcune basi per la Dichiarazione del Fiume Fitzroy e per la risoluzione finale in merito ai proprietari e custodi tradizionali del Kimberley, permettendoci di «studiare opzioni legali [...] e rinforzare la protezione sotto l'egida della Legge del Commonwealth sulla Protezione Ambientale e sulla Biodiversità (1999)», oltre alla Legge del Western Australia sul Patrimonio Aborigeno (1972), e allo stesso tempo ci permette di esplorare la legislazione in tutte le sue forme per proteggere il Bacino del Fiume Fitzroy.

L'invasione e occupazione coloniale inglese del nostro paese e dei nostri popoli è stata violenta e brutale. Ha avuto come conseguenza la sottomissione e la schiavitù di molte persone, e nonostante questo l'invasione fu definita come “sviluppo”. Gli stati coloniali furono messi in piedi al fine di creare ricchezza per interessi privati e stranieri, a spese del popolo Indigeno, delle nostre terre e delle nostre acque. Dal momento che il discorso storico sullo sviluppo da una prospettiva Anglo-Australiana è da sempre stato fatto in termini di processo e impatto dell'invasione, questo pone l'interrogativo di come ne abbiamo realmente beneficiato i popoli delle Prime Nazioni, Aborigeni o Isolani dello Stretto di Torres.

Come proprietaria tradizionale di 27000 chilometri quadrati nel paese di Nyikina, sono testimone, e condivido, la lotta per compensare le condizioni imposte al popolo Aborigeno in tutto il continente attraverso l'implementazione della legge tradizionale. Le politiche governative statali e federali, e gli investimenti privati, sono focalizzati sullo sviluppo dell'Australia del Nord all'interno di una cornice economica Occidentale. In questo senso, la società dei colonizzatori Anglo-Americani trascura il valore del nostro “capitale” umano, che ha le sue radici in sistemi di conoscenze tradizionali e in diritti della natura.

Gli interessi stranieri vedono infatti il nostro paese solo come una risorsa su cui investire: dall'industria della pastorizia e all'agricoltura intensiva, all'attività mineraria per i diamanti e l'oro, dalle perle al fracking per il gas e il petrolio. Nessuna di queste industrie è sostenibile: ognuna di queste ha un effetto negativo sull'aria, la terra, l'acqua e la biodiversità, e ognuna di queste causa povertà alla popolazione locale.

L'esperienza del popolo Aborigeno in Kimberley e in tutta l'Australia è condivisa con altri popoli delle Prime Nazioni, nei paesi colonizzati durante il diciassettesimo e diciottesimo secolo. Il filosofo pacifista Norvegese, Johan Galtung, chiama questa disuguaglianza legalizzata "violenza strutturale". I suoi effetti sono misurati attraverso alti tassi di mortalità, sia infantile che di adulti; abuso endemico di alcol e droghe; attraverso "malattie trasmesse socialmente" e traumi psichici trans-generazionali. Gli effetti della vita alla frontiera sono trasmessi di generazione in generazione e peggiorati dalla rimozione di bambini dalle loro famiglie, una politica di stato oggi conosciuta come La Generazione Rubata.

Nel 2017 celebriamo dieci anni da quando il nostro governo ha ratificato la Dichiarazione delle Nazioni Unite sui Diritti delle Persone Indigene. Tuttavia, non abbiamo ancora visto nessuno di questi principi incorporati nella legge Australiana. Molti di noi, che hanno visto riconosciuta la legge ordinaria nel Native Title, stanno adesso lavorando congiuntamente per prendere in mano il proprio destino e collaborare con persone che la pensano nello stesso modo, con lo scopo di raggiungere una giustizia basata sulla Legge della Prima Acqua del Mardoowarra.

Questa è una storia fatta di speranza, innovazione e creatività culturale, dal momento che esploriamo i nostri diritti e le nostre responsabilità nel creare i nostri sistemi, andando a recuperare i principi della Prima Legge, la legge del "paese". Questa Prima Legge include le relazioni tra di noi, i nostri vicini e soprattutto la nostra famiglia di esseri non-umani – animali e piante. Sono queste relazioni la chiave per il nostro benessere personale, comunitario, culturale, economico e ecosistemico.

Come il nostro Centro¹ dimostra, la nostra cultura, scienza, patrimonio e economia della conservazione stanno finalmente sbocciando, fondandosi sulla connettività e sulle nostre identità culturali. Guida-

¹ Vedi www.majala.com.au. Ultimo accesso 16-11-2020.

ti dalla Legge della Prima Acqua, i nostri sistemi di “acque viventi” rappresentano la nostra forza vitale, grazie alla loro capacità di unire le acque superficiali con quelle sotterranee, e ricomponendo così il diversificato paesaggio culturale del Kimberley. Allo stesso tempo stiamo costruendo sistemi di conoscenze collaborativi, che mettano insieme le scienze Occidentali, la conoscenza tradizionale e le pratiche industriali, per condividere le nostre più preziose risorse – l’acqua e la biodiversità. Stiamo così ricontestualizzando la “vita sostenibile” nel nostro paese.

APPROFONDIMENTI

FITZROY RIVER DECLARATION, <http://www.klc.org.au/news-media/newsroom/news-detail/2016/11/15/kimberley-traditional-owners-unite-for-the-fitzroy-river>. Ultimo accesso 16-11-2020.

J. GALTUNG, *Peace by Peaceful Means: Peace and Conflict, Development and Civilisation*, SAGE, London 1996.

M. MCINERY, *Climate Justice: A Call to Broaden Science with Indigenous Knowledge*, [on-line] <https://croakey.org/climate-justice-a-call-to-broaden-science-with-indigenous-knowledge/>. Ultimo accesso 16-11-2020.

ORGANIZZAZIONE DELLE NAZIONI UNITE, *United Nations Declaration on the Rights of Indigenous Peoples*, http://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/DRIPS_en.pdf. Ultimo accesso 16-11-2020.

UNPFII, *United Nations Permanent Forum on Indigenous Issues Background Guide 2017*, <https://www.humanrights.gov.au/united-nations-permanent-forum-indigenous-issues>. Ultimo accesso 16-11-2020.

WESTERN AUSTRALIA, Western Australian Constitutional Act 1889, https://www.slp.wa.gov.au/legislation/statutes.nsf/main_mrtitle_185_homepage.html. Ultimo accesso 16-11-2020.

ANNE POELINA, MSc (Salute Pubblica e Medicina Tropicale), MEd, MA (Politiche Sociali Indigene) è una Custode Tradizionale Nyikina Warrwa dal Mardoowarra, Lower Fitzroy River, e Direttrice del Walalakoo Native Title Body Corporate. È Adjunt Senior Research Fellow e DHS Scholar presso l’Australian Government Research Training Program, all’Università di Notre Dame/Nulungu Research Institute, e Research Fellow alla Charles Darwin University. Il suo lavoro si concentra sulla protezione legale del Mardoowarra attraverso le leggi ordinarie, la conservazione, la cultura e le scienze.

John Seed

ECOLOGIA PROFONDA

Parole chiave: ecologia profonda, antropocentrismo, etica ambientale

L'ecologia profonda (*Deep Ecology*) è una sfida fondamentale all'antropocentrismo o sciovinismo umano. Questa idea – che gli umani siano la gloria della creazione¹, la fonte di ogni valore, la misura di tutte le cose – è profondamente radicata nella cultura e nella coscienza globali e dominanti. Quando noi, in quanto esseri umani, analizziamo e guardiamo al di là dei nostri strati di *self-cherishing*² antropocentrico, comincia a verificarsi nella coscienza un cambiamento radicale. L'alienazione si riduce. L'essere umano non è più un *outsider*, che esiste separato dal resto. L'essenza dell'essere umano viene quindi riconosciuta come nient'altro che la fase più recente della nostra esistenza e, quando smettiamo di identificarci esclusivamente con questo capitolo dell'evoluzione, possiamo entrare in contatto con noi stessi in quanto mammiferi, in quanto vertebrati, in quanto specie che solo recentemente è emersa dalla foresta pluviale. Man mano che la nebbia dell'amnesia si dirada, si verifica una trasformazione nei rapporti con le altre specie e nel nostro impegno nei loro confronti. Ciò che viene descritto qui non dovrebbe essere visto come puramente intellettuale. L'intelletto è solo uno dei punti di accesso al processo delineato, il più semplice da comunicare.

Per alcune persone, questo cambiamento di prospettiva scaturisce da azioni compiute a favore della Madre Terra. «Sto proteggendo la foresta pluviale» diventa gradualmente «Faccio parte della foresta pluviale e proteggo me stesso. Sono quella parte della foresta pluviale che recente-

¹ L'originale recita "crown of creation". Probabile riferimento a Genesi 1 e al Salmo 8. N.D.T.

² Con *self-cherishing* si intende letteralmente la devozione verso se stessi, che preclude l'apertura agli altri. Probabilmente in questo contesto risuonano tradizioni buddhiste, cui l'autore si rifa, per le quali il superamento di questa condizione è un fine della meditazione. N.D.T.]

mente è approdata al pensiero'. Che sollievo allora! I millenni di separazione immaginaria sono finiti, e possiamo iniziare a ricordare la nostra "vera natura". Il cambiamento è spirituale, significa poter "pensare come una montagna", per riprendere le parole di Aldo Leopold. A volte questo mutamento di coscienza viene definito "ecologia profonda".

Quando la memoria profonda migliora, quando le implicazioni dell'evoluzione e dell'ecologia sono interiorizzate e sostituiscono le obsolete strutture antropocentriche nelle nostre menti, si assiste a un'identificazione con la vita tutta. Sorge allora la consapevolezza che la distinzione tra "vita" e "non vita" è un costrutto umano. Ogni atomo di questo corpo esisteva prima che emergesse la vita organica 4000 milioni di anni fa. Ricordate la nostra infanzia come minerali, come lava, come rocce? Le rocce hanno in sé la potenzialità di trasformarsi in cose come questa. Siamo rocce che danzano. Perché le guardiamo dall'alto in basso con quell'aria condiscendente? Sono una parte immortale di noi.

Se intraprendiamo un viaggio interiore di questo genere, tornando alla realtà come oggi comunemente la si percepisce, potremmo scoprire che le nostre azioni a favore dell'ambiente sono purificate e rafforzate da un'esperienza in cui abbiamo trovato un livello del nostro essere che non può essere contaminato né dalla falena, né dalla ruggine, né dall'olocausto nucleare, né dalla distruzione del patrimonio genetico della foresta pluviale. L'impegno per salvare il mondo non viene ridotto dalla nuova prospettiva, ma la paura e l'ansia che facevano parte della nostra motivazione cominciano a dissiparsi e sono sostituite da un certo disinteresse. Anche se agiamo perché la vita è l'unica opzione che abbiamo, le azioni intraprese a partire da una coscienza disinteressata e più libera possono essere più efficaci.

Di tutte le specie che sono esistite, si stima che oggi ne rimangano meno di una su mille. Le altre sono estinte. Quando cambia l'ambiente, si estingue ogni specie che non sia in grado di adattarsi, di cambiare o di evolversi. Tutta l'evoluzione si svolge in questa maniera. Per questo motivo a colonizzare la terra fu un pesce in carenza di ossigeno, un nostro antenato. La minaccia dell'estinzione è la mano del vasaio¹ che plasma tutte le forme di vita. La specie umana è una delle innumerevoli

¹ Probabile riferimento biblico a Geremia. 18, 4. Non sappiamo valutare quale influenza sull'immagine della "mano del vasaio" l'autore abbia subito dalla lettura che ne fanno alcuni dei maggiori filosofi del '900, come Heidegger (*Das Ding*), Benjamin e Bloch (*Il narratore e Su alcuni motivi in Baudelaire*). N.D.T.

specie minacciate di estinzione imminente a causa del disastro climatico e di altri cambiamenti ambientali. E, pur essendo vero che la “natura umana” testimoniata da 12.000 anni di storia scritta non offre molte speranze di un possibile cambiamento delle nostre maniere bellicose, avidi e ignoranti, la storia fossile, notevolmente più lunga, ci assicura che “possiamo” cambiare. Come ci rivela lo studio dell’evoluzione, noi “siamo” il pesce e tutte le altre innumerevoli prodezze di adattamento per sfuggire alla morte. Nonostante la nostra recente “umanità”, è giustificabile una certa fiducia. Da questo punto di vista, la minaccia di estinzione appare come l’invito a cambiare, a evolvere. Dopo una breve sosta nella mano del vasaio, eccoci di nuovo al volante. Il cambiamento che ci viene richiesto è un cambiamento di coscienza.

L’ecologia profonda è la ricerca di una coscienza adeguata. Sicuramente la coscienza è emersa e si è evoluta secondo le stesse leggi di tutto il resto. Modellata dalle pressioni ambientali, la mente dei nostri antenati deve essere stata costretta di volta in volta a trascendere sé stessa. Per sopravvivere alle nostre attuali pressioni ambientali, dobbiamo consapevolmente ricordare il nostro retaggio evolutivo ed ecologico. Dobbiamo imparare a pensare come una montagna. Se vogliamo essere aperti all’evoluzione di una nuova coscienza, dobbiamo far fronte alla nostra imminente estinzione – la stretta ambientale definitiva – e accettare l’infausta prognosi. Questo comporta riconoscere quella parte di noi che si allontana da questa verità, che si nasconde nell’intossicazione o nell’iper-attività per sfuggire alla disperazione dell’umano, la cui corsa di 4.000 milioni di anni volge al termine e la cui vita organica è a un soffio dalla fine. Una prospettiva biocentrica, la consapevolezza che le rocce “danzeranno” e che le radici vanno più in profondità di 4.000 milioni di anni, può darci il coraggio di affrontare la disperazione e approdare a una coscienza più vitale, una coscienza sostenibile e ancora una volta in armonia con la vita.

Il termine “ecologia profonda” è stato coniato da Arne Naess (1912-2009), filosofo scettico norvegese ed eco-attivista. Il movimento dell’ecologia profonda fu portato avanti dal sociologo americano Bill Devall (1938-2009) e dal filosofo George Sessions (1938-2016). Fu poi ripreso da Doug Tompkins (1943-2015), fondatore di Esprit e difensore della *wilderness* [la natura selvaggia], la cui Deep Ecology Foundation ha pubblicato nel 2005 una raccolta in undici volumi del lavoro di Naess. A partire dagli anni ’80, l’ecologia profonda è diventata una componente fondamentale dell’attuale dibattito accademico sull’etica ambientale.

APPROFONDIMENTI

- DEEP ECOLOGY FOUNDATION, <http://www.deepecology.org/people.htm>.
Ultimo accesso 16-11-2020.
- B. DEVALL, G. SESSIONS, *Deep Ecology: Living as if Nature Mattered*, Gibbs Smith, Kaysville, UT 2007.
- E. KATZ, A. LIGHT, D. ROTHENBERG (cur.), *Beneath the Surface: Critical Essays in the Philosophy of Deep Ecology*, MIT Press, Cambridge, MA, 2000.
- A. LEOPOLD, *A Sand Country Almanac*, Ballantine, New York, 1970. Tr. it. di A. Roveda, *Pensare come una montagna. A Sand Country Almanac*, Piano B, Prato 2019.
- A. NAESS, *The Shallow and the Deep Long Range Ecology Movement*, «Inquiry», 16 (1), 1973, pp. 95-100. Tr. it. di M. Tallacchini, *Il movimento ecologico. Ecologia superficiale ed ecologia profonda. Una sintesi*, in M. Tallacchini (cur.), *Etiche della terra*, Vita e Pensiero 1998, Milano pp. 143-149.
- RAINFOREST INFORMATION CENTER, *John Seed interviews and essays*, www.rainforestinfo.org.au/johnseed.htm. Ultimo accesso 16-11-2020.

JOHN SEED è il fondatore del Rainforest Information Centre di Lismore, in Australia. Dal 1979 ha partecipato ad azioni dirette e campagne di protezione delle foreste pluviali in tutto il mondo. Ha scritto e tenuto conferenze sull'ecologia profonda, su cui ha anche tenuto workshop esperienziali per venticinque anni. Ha ricevuto una medaglia dell'Ordine dell'Australia (OAM) per i servizi alla conservazione.

Parole chiave: economia ecologica, ecologia politica, post-crescita, Europa, crescita verde

In generale, il progetto della decrescita mette in discussione l'egemonia della crescita economica e si adopera per un ridimensionamento redistributivo e democratico della produzione e del consumo nei paesi industrializzati come mezzo per raggiungere la sostenibilità ambientale, la giustizia sociale e il benessere (Demaria *et al.* 2013). La decrescita è solitamente associata al concetto che «piccolo può essere bello». Tuttavia, l'enfasi non dovrebbe essere posta solo sul *meno*, ma anche sul *diversamente*. In una società della decrescita tutto sarà diverso: attività, forme e usi dell'energia, relazioni, ruoli di genere, ripartizione del tempo tra lavoro retribuito e non retribuito, relazioni con il mondo non umano.

Il nocciolo della decrescita è rifuggire da una società assorbita nel feticismo della crescita. Tale rottura è quindi legata sia alle parole che alle cose, sia alle pratiche simboliche che a quelle materiali. Essa implica la decolonizzazione dell'immaginario e la realizzazione di altri mondi possibili. La politica della decrescita non mira a “un'altra crescita”, né a un altro tipo di sviluppo – sostenibile, sociale, equo –, ma alla costruzione di un'altra società, una società di abbondanza frugale (Serge Latouche), una società post-crescita (Niko Paech) o di prosperità senza crescita (Tim Jackson). In altre parole, non nasce come progetto economico né come progetto per un'altra economia, ma come progetto di società che implica l'abbandono dell'economia esistente, intesa tanto come realtà materiale che come discorso imperialista. ‘Condivisione’, ‘semplicità’, ‘convivialità’, ‘cura’ e ‘beni comuni’ sono concetti primari delle modalità di esistenza di tale società (D'Alisa *et al.* 2015).

Sebbene la decrescita includa la bioeconomia e la macroeconomia ecologica, in realtà si tratta di un concetto non economico. Da un lato, la decrescita implica certamente una riduzione del metabolismo

sociale – il flusso di energia e di produzione materiale dell'economia – necessario per affrontare i vincoli biofisici esistenti imposti dai limiti delle risorse naturali e dalla capacità di assorbimento degli ecosistemi. Dall'altro, la decrescita è un tentativo di sfidare le onnipresenti relazioni di mercato e le radici "crescentiste" dell'immaginario sociale, sostituendole con l'idea di abbondanza frugale. È anche un appello a una democrazia più profonda al di là del campo democratico *mainstream*, includendo i problemi generati dalla tecnologia. Infine, la decrescita implica un'equa redistribuzione della ricchezza sia all'interno dei singoli paesi, sia a livello globale tra il Nord e il Sud, nonché tra le generazioni presenti e future.

Negli ultimi due decenni, l'ideologia univoca della crescita ha dato vita a uno slogan apparentemente consensuale: lo "sviluppo sostenibile" – gran bell'ossimoro! Il suo scopo era quello di salvare la "religione" della crescita economica e di negare il collasso ecologico. In questo contesto, è diventato urgente opporsi al mercato capitalistico globalizzato con "un altro progetto di civiltà" o, più specificamente, dare visibilità a un piano – ancora sotterraneo, ma in formazione da tempo. La rottura con lo sviluppo come forma di produttivismo per i cosiddetti paesi in via di sviluppo è stata alla base di questo progetto alternativo.

Il termine 'decrescita' fu proposto inizialmente dall'ecologista politico André Gorz nel 1972, e usato nel titolo della traduzione francese dei saggi di Nicholas Georgescu Roegen nel 1979. Il concetto di decrescita è stato poi rilanciato dagli ambientalisti francesi nel 2001 come slogan provocatorio per ripolitizzare l'ambientalismo. In questo modo, ha soddisfatto un'esigenza sentita sia dagli studiosi di ecologia politica, sia dai critici dello sviluppo. Quindi non si tratta di un concetto simmetrico alla crescita economica, ma piuttosto di uno slogan politico provocatorio con l'obiettivo di ricordare alla gente il significato della parola "limiti". Più specificamente, la decrescita non equivale né alla recessione economica né alla crescita negativa. La parola non deve essere interpretata alla lettera.

Una transizione alla decrescita non è una costante discesa verso il basso, ma una transizione verso società conviviali che vivono in maniera semplice e comunitaria. Ci sono diverse idee sulle pratiche e le istituzioni che possono facilitare tale transizione e sui processi che le collegano e permettono loro di prosperare. L'attrattiva della decrescita deriva dal suo potere di attingere ai principi della giustizia ambientale e della democrazia, articularli e formulare strategie che includano

attivismo oppositivo, alternative di base e politiche istituzionali. Il progetto della decrescita riunisce un gruppo eterogeneo di attori che si concentrano su temi che vanno dall'agroecologia alla giustizia climatica. La decrescita completa e rafforza questi temi, fungendo da filo conduttore – da piattaforma per una rete di reti che va oltre la politica dei singoli temi.

La decrescita, infatti, non è solo un'alternativa, ma piuttosto una matrice di alternative che riapre l'avventura umana ad una pluralità di destini e spazi di creatività, sbarazzandosi della coltre del totalitarismo economico. Si tratta di uscire dal paradigma dell'*homo oeconomicus* o dell'uomo a una dimensione di Marcuse, principale fonte di omogeneizzazione planetaria e assassino delle culture. Di conseguenza, una società della decrescita non si instaurerà allo stesso modo in Europa, nell'Africa subsahariana o in America Latina, in Texas o nel Chiapas, in Senegal o in Portogallo. È fondamentale riscoprire la diversità e il pluralismo. Ciò detto, non è possibile formulare soluzioni "chiavi in mano" per la decrescita, ma soltanto delineare i fondamenti di una società sostenibile non produttivista e condividere esempi concreti di programmi di transizione. Il progetto della decrescita può assumere la forma di un "circolo virtuoso" di sobrietà costituito da 8 "R": rivalutare, riconcettualizzare, ristrutturare, ricollocare, redistribuire, ridurre, riutilizzare e riciclare (Latouche 2009). Questi otto obiettivi interdipendenti costituiscono una rottura rivoluzionaria che innescherà il passaggio verso una società autonoma di sobrietà sostenibile e conviviale.

Le politiche di questa dinamica storica – gli attori, le alleanze, le istituzioni e i processi sociali che creano le transizioni della decrescita – restano oggetto di un vivace dibattito in Europa e non solo. Nel settembre 2018, ad esempio, oltre 200 scienziati hanno scritto una lettera aperta alle maggiori istituzioni europee dal titolo *Europa, è tempo di porre fine alla dipendenza dalla crescita*; la lettera è stata poi sostenuta dalle firme di quasi 100.000 cittadini.¹ La rete della decrescita comprende oltre 100 organizzazioni con 3.000 membri attivi, per lo più in Europa, ma anche in Nord e Sud America, Filippine, India, Tunisia e Turchia.²

¹ La lettera, tradotta in 20 lingue, è reperibile qui: <https://degrowth.org/2018/09/09/06/post-growth-open-letter>. La petizione è disponibile qui: <https://you.wemove.wemove.eu/campagne/europe-it-s-time-to-end-the-growth-dependency>.

² La mappa dell'espansione della rete internazionale della decrescita è reperibile qui: <https://www.degrowth.info/it/en/map>.

APPROFONDIMENTI

- G. D'ALISA, F. DEMARIA, G. KALLIS, *Degrowth: A Vocabulary for a New Era*. London: Routledge, 2015. www.vocabulary.degrowth.org.
- DEGROWTH BLOG, “Analisi sulla decrescita come teoria e come movimento”, <https://www.degrowth.info/en/blog/>. Ultimo accesso 16-11-2020.
- F. DEMARIA, F. SCHNEIDER, F. SEKULOVA, J. MARTINEZ-ALIER, *What Is Degrowth? From an Activist Slogan to a Social Movement*, «Environmental Values», 22, 2013, pp. 191-215.
- S. LATOUCHE, *Farewell to Growth*, Polity, Cambridge 2009.
- MEDIA LIBRARY, “Contenuti sull’argomento della decrescita”, <https://www.degrowth.info/en/media-library/>. Ultimo accesso 16-11-2020.
- UNIVERSITY MASTER DEGREE IN POLITICAL ECOLOGY, DEGROWTH AND ENVIRONMENTAL JUSTICE, <https://master.degrowth.org>. Ultimo accesso 16-11-2020.
- WORLD MAILING LIST, <http://www.criticalmanagement.org/node/3220>. Ultimo accesso 16-11-2020.

FEDERICO DEMARIA è Assistant Professor in Economia ecologica ed Ecologia politica all’Università di Barcellona, e membro del collettivo Research & Degrowth. In italiano ha pubblicato *Decrescita: Vocabolario per una nuova era* (2018), e *The case for degrowth* (2021). Collabora con il progetto di ricerca EnvJustice che mira a studiare e contribuire al movimento globale per la giustizia ambientale. È anche un olivicoltore biologico.

SERGE LATOUCHE è professore emerito dell’Università Paris-Sud. È uno specialista nelle relazioni economiche e culturali Nord-Sud, e nell’epistemologia delle scienze sociali.

Azize Aslan e Bengi Akbulut

ECONOMIA DEMOCRATICA IN KURDISTAN

Parole chiave: democrazia, ecologia, emancipazione di genere, bisogni

Il Movimento Curdo, guidato dall'ideologia di Abdullah Öcalan, la cui storia può essere fatta risalire alla fondazione del PKK (Partito dei Lavoratori del Kurdistan) nel 1978, non ha più lo scopo di formare uno stato Curdo indipendente, ma ha invece assunto il Confederalismo Democratico e l'Autonomia Democratica come principali modelli organizzativi. Il progetto dell'Autonomia Democratica implica un processo organizzativo all'interno di diversi settori, fra cui il sistema giuridico, l'autodifesa, la diplomazia, la cultura e l'ecologia. Prevede la costruzione di una "economia democratica" e comunitaria, fondata sui principi dell'emancipazione di genere e dell'ecologia. Questo progetto mira a re-incorporare l'economia nei processi sociali, assicurando l'accesso di tutte e tutti ai mezzi di riproduzione sociale, realizzando una riconversione definita in base ai bisogni di ognuno.

La principale base intellettuale per il progetto curdo è quella fornita dai saggi critici di Abdullah Öcalan sulla modernità capitalista. Öcalan approfondisce l'analisi Marxista del capitale indagando l'universalità del capitalismo industriale/accumulatore. Il progetto politico curdo si ispira anche alle idee di Murray Bookchin su ecologia sociale e municipalismo libertario. A partire da queste radici intellettuali, la democrazia, l'emancipazione di genere e l'ecologia sono definite come i principi secondo cui devono essere organizzate tutte le relazioni economiche. Democrazia significa che tutti i processi decisionali relativi a cosa produrre e condividere, come gestire le risorse e come distribuirle devono essere partecipativi ed egualitari. Fra gli strumenti di decisione collettiva ci sono le comuni e i consigli, divisi per scale territoriali e per temi: quartiere, villaggio, città; giovani, donne, educazione, economia, ecologia ecc. E vi sono anche contesti organizzativi come cooperative per la produzione energetica e consigli per l'acqua.

L'emancipazione di genere comprende la sovversione discorsiva e materiale dell'invisibilizzazione e svalutazione del lavoro e della conoscenza femminili, come anche la ricostruzione di relazioni economiche tali da garantire la partecipazione delle donne in tutti i processi decisionali. L'ecologia comporta il riconoscimento che la natura è per intero un patrimonio comune per umani e non umani, e che ogni attività economica deve essere limitata in base alle esigenze sia ambientali che sociali. L'economia democratica è non-accumulatrice, in essa le attività non sono guidate da un incontestabile imperativo dello sviluppo, ma piuttosto dalla necessità di soddisfare i bisogni collettivi. Questo significa dare priorità ai valori d'uso piuttosto che ai valori di scambio, assicurando l'accesso collettivo ed egualitario alla terra, l'acqua e le altre risorse locali, e significa anche definire le nature non umane come un patrimonio comune e non mercificabile, appartenente a tutte le creature viventi. Diritti collettivi ed egualitari sui mezzi di riproduzione sociale sono ritenuti più importanti rispetto ad efficienza e profitti. La proposta concreta che accompagna questa visione comprende la realizzazione di forme giuste di accesso alla terra, la riorganizzazione della produzione agricola sulla base dei bisogni, la socializzazione del lavoro femminile non pagato attraverso asili nido e cucine comunitarie, e l'autogestione locale delle risorse attraverso cooperative per la produzione energetica e organi consiliari per la gestione delle acque.

Un esempio importante dei passi fatti per realizzare questo progetto è dato dalle iniziative municipali tese a permettere l'accesso alla terra alle famiglie non possidenti. Nelle periferie delle città, sono stati messi a disposizione lotti di terra coltivabile per le famiglie senza proprietà, assegnandone fra le 10 e le 40 per lotto, fornendo anche supporto tecnico e attrezzi necessari. Ogni lotto è collegato a campi di germogli, nei quali vengono conservati i semi indigeni di quelle terre. L'attività produttiva all'interno di queste unità è principalmente orientata alla sussistenza, ma nei centri urbani vengono a crearsi anche canali di scambio diretti fra produttori e consumatori, attraverso i quali vengono vendute le eccedenze. Un altro esempio è dato dalla rete di cooperative di donne capeggiata dal movimento delle donne curde. Si tratta di cooperative che curano sia la produzione che la distribuzione, sono impegnate principalmente nella trasformazione di prodotti agricoli e nelle manifatture tessili, e vendono i loro prodotti

direttamente ai consumatori attraverso i canali cooperativi di distribuzione, le *Eko Jin*. La maggior parte delle cooperative che lavorano prodotti di origine agricola hanno origine o sono collegate a collettivi agricoli urbani. Le cooperative sono ulteriormente collegate con personale municipale, militante, accademico, con gruppi della società civile organizzati all'interno del più ampio movimento delle donne, il Congresso delle Donne Libere (KJA) – un organo deliberativo e decisionale.

Il progetto dell'Autonomia Democratica prevede l'organizzazione di un'economia autonoma e autosufficiente, considerata come un aspetto fondamentale di una politica autonoma. Il suo obiettivo è quello di organizzare la produzione di beni e servizi in maniera comunitaria, al fine di rendere inutili le funzioni dello stato in quest'ambito. In questo senso, tale progetto mostra chiare somiglianze con quello di altri movimenti autonomi, come quello Zapatista. Ed è connesso insieme al più ampio movimento globale per l'economia solidale, in quanto decostruisce l'imperativo dello sviluppo capitalistico e dà priorità all'autogestione, alla giustizia sociale e all'integrità ecologica.

Nonostante ci siano molti nodi da sciogliere rispetto a come concretizzare ulteriormente il progetto di democrazia economica, conosciamo già alcune delle sfide che abbiamo di fronte. Le attuali disegualianze, come quelle relative alla proprietà della terra, probabilmente causeranno dei problemi nell'organizzazione dell'economia secondo il principio del soddisfacimento collettivo ed egualitario dei bisogni. Un'altra sfida è data dalla tensione fra il soddisfacimento dei bisogni di tutte e tutti come principio organizzativo e la rifiuto dell'accumulazione proprio dell'autonomia democratica: mentre va deciso in maniera assembleare cos'è che costituisce un bisogno, si porrà anche inevitabilmente il problema di decidere quanto "surplus" possa essere accumulato al fine di soddisfare quei bisogni che vanno al di là dell'autosufficienza, e se tali bisogni verranno considerati legittimi dalla collettività. Ancor più centrale è il problema dell'escalation di violenza politica e armata che viene dallo stato turco, come anche l'intensificarsi della diffusione di relazioni capitaliste all'interno della regione. Nonostante tutto, ciò che ha reso possibile questo progetto e ora continua a sostenerlo è la rete di solidarietà che lega il popolo curdo. Il collettivismo, la condivisione e la solidarietà hanno sempre fatto parte del codice culturale curdo, e l'esperienza collettiva della lotta ha

significativamente rinforzato questi legami. E questi hanno fornito il terreno su cui è ora possibile organizzare un'economia autonoma e democratica. In questo senso, l'impegno e l'organizzazione solidale del popolo curdo rappresentano un'opportunità incommensurabile.

APPROFONDIMENTI

- B. AKBULUT, *Commons against the Tide: The Project of Democratic Economy, in Neoliberal Turkey and Its Discontents: Economic Policy and the Environment under Erdoğan*, Fikret Adaman, Bengi Akbulut and Murat Arsel (cur.), IBTauris, London 2017.
- A. ASLAN, *Demokratiközerklikteekonomiközyönetim: Bakûrörneği*, Birikim, 325 (May), 2016, p. 93-98. Trad. inglese: *Economic self-governance in democratic autonomy: The example of Bakûr* (Turkish Kurdistan), <https://cooperativeeconomy.info/economic-self-governance-in-democratic-autonomy-the-example-of-bakur/>. Ultimo accesso 16-12-2020.
- COOPERATIVE ECONOMY, <https://cooperativeeconomy.info>. Ultimo accesso 16-12-2020.
- Y.M. MADRA, *Democratic Economy Conference: An Introductory Note*, «South Atlantic Quarterly», 115, 2016, pp. 211-222.
- A. ÖCALAN, *Manifesto for a Democratic Civilization*, volume I: *Civilization: The Age of Masked Gods and Disguised Kings*. New Compass Press, Porsgrunn 2015.

AZIZE ASLAN è una dottoranda della Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Instituto De Ciencias Sociales y Humanidades Alfonso Vélaz Pliego. Lavora a uno studio comparativo sui movimenti Zapatista e Curdo, ha preso parte attivamente al progetto per l'Economia Democratica e ha scritto molto sulla questione.

BENGI AKBULUT ha conseguito un dottorato in Economia, ed è Assistant Professor presso il Dipartimento di Geografia, Ambiente e Pianificazione presso la Concordia University, Canada. Lavora su temi quali economia politica dello sviluppo, ecologia politica, beni comuni ed economie alternative.

Christos Zografos

DEMOCRAZIA DIRETTA

Parole chiave: democrazia diretta, autogoverno, autonomia, trasformazione socio-ecologica

La democrazia diretta è una forma di autogoverno popolare in cui i cittadini partecipano direttamente, in modo continuo e senza mediazione ai compiti di governo. È una forma radicale di democrazia che promuove il decentramento e la più ampia diffusione possibile del potere ed elimina la distinzione tra governanti e governati. Essa trova i propri presupposti nel principio dell'uguaglianza politica, da intendersi come esigenza secondo la quale le voci della società debbano tutte essere ugualmente ascoltate. La sua istituzione chiave è l'assemblea deliberativa. Tali assemblee prevedono incontri per i cittadini in occasione dei quali gli stessi prendono decisioni ascoltando e discutendo in base a opinioni diverse su una determinata questione, riflettendo in merito a ogni punto di vista e cercando di arrivare ad una decisione comune senza coercizione. La democrazia diretta si distingue dalla democrazia rappresentativa, la quale prevede l'elezione di rappresentanti che decidono in ordine alle politiche pubbliche. Elementi di democrazia diretta tuttavia, come il referendum, sono presenti anche nelle esistenti democrazie rappresentative.

La pratica della democrazia diretta è molto vecchia, anzi antica. L'esempio spesso citato di democrazia diretta è l'antica Atene del V secolo a.C. in cui cittadini adulti di sesso maschile prendevano parte direttamente al processo decisionale pubblico. Il carattere esclusivo della democrazia ateniese che proibiva a schiavi, donne e stranieri di partecipare al processo decisionale, suggerisce però che si trattasse in realtà di una forma molto limitata di democrazia, sebbene rilevante in termini di istituzioni di democrazia diretta e riguardo le forme della partecipazione pubblica. Se pensiamo alla democrazia come a una forma di "governo attraverso la discussione", si possono rintracciare le sue radici anche in una lunga tradizione non occidentale al di fuori e

più o meno contemporanea ad Atene, come le esperienze dell'India settentrionale nella città di Vesali e del popolo Sabarcae/Sambastai registrate da fonti antiche sia indiane che greche. Dal punto di vista delle origini intellettuali, un'influenza chiave moderna è quella di Jeanne-Jacques Rousseau e delle sue idee sulla rappresentanza e sul governo. Per Rousseau, consegnare il proprio diritto ad autoregolarsi ad un'altra persona costituiva una forma di schiavitù; egli respingeva quindi una legislazione che vincolasse i cittadini su questioni che gli stessi non avevano in precedenza deliberato e accettato. Un concetto chiave è quello di autonomia. Secondo Castoriadis, l'autonomia implica la capacità della società di mettere in discussione e di cambiare collettivamente e continuamente le sue norme ed istituzioni, la quale si basa a sua volta sulla convinzione che l'unica fonte che legittima ad agire in tale direzione sia la società stessa. Castoriadis ha criticato i dogmi che pongono regole esterne limitando di fatto l'autonomia o che giustificano o stabiliscono già il contenuto di decisioni collettive attribuendole a una qualsiasi autorità esterna alla società (es. Dio, necessità storica, ecc.), una condizione che egli ha definito di eteronomia. In sintesi, la democrazia diretta consente ai cittadini di poter controllare le decisioni riguardanti il proprio destino, li educa al processo decisionale partecipativo invece di affidarlo a politici egoisti, e produce decisioni con un alto grado di legittimità (Heywood 2002).

Per quanto riguarda il post-sviluppo (Rahnema e Bawtree 1997), il potenziale trasformativo della democrazia diretta può essere analizzato in due modi: da un lato esso aiuta a sfidare l'egemonia dei pensieri unidirezionali e la colonizzazione delle menti da parte di un immaginario eteronomico; dall'altro, aiuta in pratica a costruire alternative allo sviluppo. Questo potenziale può essere evidenziato dal modo in cui la democrazia diretta è posta in gioco dai movimenti sociali contemporanei ma anche dalle politiche non statali di tutto il mondo.

In Spagna, i processi decisionali basati sulle assemblee, resi popolari grazie al movimento degli indignados, hanno dato l'opportunità ai movimenti sociali per il "diritto all'alloggio" di scompaginare le dinamiche di accumulazione del capitale urbano proprie del capitalismo spagnolo (García 2017), così come hanno spinto i governi municipali a perseguire per la città modelli più equi e sostenibili dal punto di vista ambientale, mediante consultazioni civiche vincolanti. In India, tra le iniziative radicali di democrazia ecologica vi è quella del Parlamento del fiume Arvari, il quale rappresentando 72 villaggi

fluviali nell'India del Rajasthan, costituisce il segno di tentativi che si pongono l'obiettivo di realizzare transizioni verso una visione bio-regionale di unità ecologiche, governate democraticamente dalle comunità locali, il cui fulcro è dato dalla centralità dell'impegno per la diversità culturale, il benessere umano e la resilienza ecologica. Il modello di governance del Cantone autonomo curdo di Rojava, che pone l'accento sull'uguaglianza di genere nelle cariche politiche e nella partecipazione, iscrive la democrazia diretta nel processo decisionale; il suo obiettivo è quello di trasformare la società sulla base dei principi dell'ecologia sociale di Murray Bookchin, diventando in questo modo un'organizzazione esemplare per i futuri sistemi democratici confederalisti di governance regionale. E in tutto il continente americano, molte comunità indigene, campesine e afro-discendenti praticano l'autogoverno e il processo decisionale fondato sull'assemblea in base agli sforzi che esse compiono nel voler materializzare i principi di autonomia, comunaltà e rispetto per le diverse forme di vita le quali a loro volta traggono ispirazione dalle cosmovisioni che le accompagnano nei loro progetti di vita.

In un senso opposto, il lato "più oscuro" della democrazia diretta si manifesta nella capacità che può avere quest'ultima di impedire una possibile trasformazione. Il cantone svizzero dell'Appenzell Innerrhoden, celebrato come esempio di democrazia diretta, ha concesso il diritto di voto alle donne solo nel 1991, allorché è stato costretto dal Tribunale federale svizzero. Il cantone ha registrato inoltre il più alto voto cantonale svizzero per la messa al bando dei minareti. Un'altra critica contro la democrazia diretta consiste nel fatto che i loro sostenitori la romanticizzano, trascurando la circostanza in base alla quale gli Stati potrebbero essere veicoli migliori per realizzare trasformazioni radicali grazie alla loro capacità di coordinare e mobilitare risorse in aree più ampie, cosa cruciale in un mondo globalizzato. I critici contestano anche la buona volontà dei cittadini nell'essere costantemente impegnati nella vita quotidiana del governo, e criticano la democrazia diretta come nostalgia romantica di una "sinistra liberale", indicando esempi storici come la Comune di Parigi del 1871 al fine di dimostrare la sua incapacità di rappresentare una soluzione sostenibile e utilizzandoli come prova dei suoi limiti.

Altri critici richiamano l'attenzione sui limiti legati ai tratti centrali del processo deliberativo che caratterizza la democrazia diretta, sottolineando che tali tratti limitano la capacità della stessa di perseguire

radicali trasformazioni socio-ecologiche. I critici sostengono per esempio che l'enfasi sulle decisioni prese sulla base del consenso sottovaluta l'importanza del conflitto, del dissenso e della differenza al fine di realizzare tali trasformazioni; che il ruolo della ragione e dell'argomentazione razionale di cui ci si serve per arrivare a decisioni consensuali evidenzia il ruolo cruciale che emozioni, immaginazione, narrazione, socializzazione e i corpi giocano nel realizzare quelle stesse trasformazioni e che l'evidenza del passato suggerisce che una leadership forte potrebbe essere maggiormente efficace rispetto all'orizzontalità, un principio centrale della democrazia diretta, al fine di produrre cambiamenti.

Sembra certo che nonostante tali critiche, l'ideale e la pratica della democrazia diretta abbia storicamente ispirato e continui a motivare gli individui e le comunità nel tentare coraggiosamente di creare mondi diversi e migliori di quelli in cui abitano. In tal senso, la democrazia diretta promette di aiutare a decolonizzare le menti e a sfidare i modi egemonici di pensare, agire ed essere. Considerato il suo lato migliore, la democrazia diretta diventa un modo diverso di essere.

APPROFONDIMENTI

A. KURDISH RESPONSE TO CLIMATE CHANGE, <https://internationalistcommune.com/a-kurdish-response-to-the-climate-change/>. Ultimo accesso 16-12-2020.

CENTRE FOR INDIGENOUS CONSERVATION AND DEVELOPMENT ALTERNATIVES (CICADA), <http://cicada.world>. Ultimo accesso 16-12-2020.

L.M. GARCÍA, *From Occupying Plazas to Recuperating Housing: Insurgent Practices in Spain*, «International Journal of Urban and Regional Research», 41, 2017, pp. 37-53.

A. HEYWOOD, *Politics*, Palgrave Macmillan, New York, 2002.

K. O'CONNOR, *They Don't Represent Us', Summary of a discussion about democracy and representation between Jacques Rancière and Ernesto Laclau*, [ON LINE] <http://www.versobooks.com/blogs/2008-dont-they-represent-us-a-discussion-between-jacques-ranciere-and-ernesto-laclau>. Ultimo accesso 16-12-2020.

M. RAHNEMA, V. BAWTREE (cur.), *The Post-development Reader*, Zed Books, London 1997.

CHRISTOS ZOGRAFOS è Ramón y Cajal Senior Research Fellow presso Pompeu Fabra University. La sua ricerca nell'ambito dell'ecologia politica e delle economie ecologiche è incentrata sul conflitto politico e la trasformazione ambientale. È membro del Research & Degrowth collective a Barcellona, e Visiting Professor alla Masaryk University, Repubblica Ceca.

Charles Eisenstein

SPIRITUALITÀ DELLA TERRA

Parole chiave: scienza, spiritualità, sviluppo

Per spiritualità della terra si fa riferimento a un sistema di credenze che considera la natura e gli esseri non umani che la popolano come dotati di capacità di agire coscientemente e ne riconosce le qualità di esseri senzienti e sacri. Prende diversi nomi, a seconda dei diversi possibili orientamenti quali neo-paganesimo, wicca, animismo o panteismo. Ha forti parallelismi e, spesso consapevolmente, si ispira a concezioni della Natura proprie degli antichi e dei popoli indigeni. Secondo l'antropologa Frederique Apffel-Marglin:

Come le ricerche etnografiche sulle società indigene e tradizionali mostrano abbondantemente... Sentimenti di gratitudine, reciprocità, responsabilità e simili sono rivolti al mondo non-umano attraverso gli spiriti della terra, gli animali, i semi, le montagne, le piogge, le acque e così via. (Apffel-Marglin 2012: 39).

La spiritualità della terra si oppone alla concezione scientifico-materialista della natura, governata da forze impersonali e popolata di animali e piante che sono privi di una pienezza dell'essere. Per questo, critica quelle tecnologie che soggiogano e spesso distruggono la natura. Se la natura possiede un tipo di intelligenza, allora non è possibile imporgli una progettualità (*design*) umana impunemente. Se gli animali, le piante, il suolo, l'acqua, le montagne, i fiumi e così via sono soggetti senzienti, non possiamo più trattarli in buona coscienza come strumenti dell'utilità umana. Dobbiamo considerare il benessere, l'integrità e anche la dignità di tutti gli esseri, e non trattarli semplicemente come delle 'risorse'.

L'incompatibilità della spiritualità della terra con le convinzioni normative della scienza la espone ad accuse di proiezione antropomorfa. Come un bambino immagina che il suo orsacchiotto ha

fame, così l'hippie ambientalista romantico immagina che la terra ha fame o che il fiume si sente insultato o la montagna vuole mantenere nascosta la sua vena d'oro. Tuttavia questa associazione tra la spiritualità della terra e queste fantasie infantili o credenze New Age è anche una forma di narrazione colonialista, usata per screditare le culture indigene, a partire da una stessa prospettiva che le vede come inferiori. Infatti, questa prospettiva lascia intendere che le popolazioni indigene – che quasi tutte personificano la natura – siano come bambini, superstiziosi e primitivi dal punto di vista epistemico, e perciò hanno bisogno di essere educate ai moderni sistemi di conoscenza. Questo approccio finisce per legittimare la necessità dello sviluppo.

Una critica collegata alla precedente accusa la spiritualità della terra di operare una forma di appropriazione culturale. In questo caso le percezioni indigene riguardo la natura come senziente e personificata sono considerate semplicemente come delle 'credenze' culturali e non come la rivelazione di qualcosa di vero. Se è certamente comune che coloro che sono impegnati in una ricerca spirituale e che provengono dalla cultura dominante si ritaglino un costume intellettuale prendendo a prestito credenze indigene, nel tentativo di compensare le loro traballanti strutture di pensiero, bisogna però sottolineare che le visioni del mondo indigene possono contenere un sapere essenziale al benessere materiale e psichico. La trasmissione di queste visioni del mondo e le pratiche che vi sono associate è il capovolgimento dello sviluppo tradizionale che dice, 'Sappiamo come vivere meglio di voi; sappiamo come "conoscere" meglio di voi.' Oggi, coloro che sono alla ricerca di una spiritualità della terra percepiscono che le altre culture hanno conservato il sapere di cui sono alla ricerca.

Una terza critica riguarda il fatto che gli ambientalisti che adottano queste credenze si rendono vulnerabili ad accuse di essere eccentrici e all'esclusione dai circoli della politica, dove un linguaggio come quello che dice 'la coscienza della foresta' suona alieno. Mentre la spiritualità della terra di solito concorda con gli obiettivi del movimento ambientalista, e mentre molti ambientalisti in privato simpatizzano con questo approccio, la narrazione pubblica sulla protezione dell'ambiente, e in particolare il cambiamento climatico, si basa quasi esclusivamente su argomenti di tipo utilitaristico del tipo «dovremmo smettere di distruggere la natura perché altrimenti ci succederanno brutte cose». Questi argomenti utilitaristici sono facilmente assorbiti nel linguaggio delle politiche pubbliche. Sfortunatamente, sono il primo passo in una dire-

zione potenzialmente molto scivolosa. Il successivo passaggio è la quantificazione e la monetizzazione dei servizi ecosistemici, cioè il mettere un numero sull'utilità della natura in modo tale da poterla allocare in modo ottimale attraverso i meccanismi di mercato. Va bene bonificare una zona umida qui se un'altra è ripristinata altrove; disboscare qui e ripiantare altrove; addirittura, al limite, andrebbe bene scambiare tutta la natura con un sostituto tecnologico se questo fosse possibile.

Siccome lo sviluppo ha implicato in modo massiccio la conversione della natura in merci, la spiritualità della terra è ovviamente un sistema di credenze anti-sviluppo o post-sviluppo. Insistendo sul fatto che la natura ha un suo valore intrinseco al di là della sua utilità, la spiritualità della terra fa da ostacolo al modo in cui il capitale dispone della biosfera. Come è immorale uccidere gli esseri umani per poter utilizzare i loro organi, così è immorale il voler distruggere esseri non-umani per il loro valore d'uso. Un corollario politico della spiritualità della terra sono i 'diritti della natura' che hanno di recente fatto il loro ingresso nei codici legislativi di diversi paesi inclusi la Bolivia, l'Ecuador, e la Nuova Zelanda¹. In tutti questi paesi c'è una forte presenza indigena, ma questa da sola non sarebbe bastata per legalizzare i diritti della natura se non ci fosse stato anche un ritorno della spiritualità della terra nella cultura dominante.

Mentre in luoghi 'meno sviluppati' la spiritualità della terra mantiene in vita senza soluzione di continuità le antiche visioni del mondo incentrate sulla terra, in Occidente la linea di continuità con un passato pagano o panteistico è molto più tenue, in ragione di secoli di repressione da parte della Chiesa, del capitalismo di mercato e della Rivoluzione Scientifica. Oggi, mentre queste istituzioni vanno in pezzi, la spiritualità della terra è di ritorno nella teoria come nella prassi. Per esempio, è un principio fondante nel movimento occidentale degli ecovillaggi, tra i quali il più famoso è Findhorn con la sua comunicazione rituale con gli spiriti della natura e Tamera con il suo cerchio di pietre, ma anche Earth Haven, The Farm, la Sirius Community, e molti altri. Parlate con il più debuttante dei permacultori e troverete quasi sicuramente che lui, o soprattutto lei, in privato, aderiscono a una qualche forma di spiritualità della terra.

Per concludere, l'apparente opposizione tra la scienza e la spiritualità della terra si sta sgretolando alla luce di scoperte recenti. L'intelligenza delle piante, l'intelligenza dei miceli, la capacità dell'acqua di

¹ Harmony with Natura (UN), <http://www.harmonywithnatureun.org/>

trasportare l'informazione e la complessità della comunicazione animale hanno condotto alla credenza scientifica che i non-umani hanno una capacità di agire soggettiva e un'esperienza interiore. E ovviamente, la teoria di Gaia suggerisce che l'intero pianeta è vivo e (benché pochi ecologi sarebbero disposti a dirlo pubblicamente) cosciente.

La questione rimane aperta se questi sviluppi siano aperture nella direzione di un mondo futuro che di nuovo sarà capace di riconoscere nella spiritualità della terra un fondamento per lo sviluppo tecnologico e la relazione tra umani e altri esseri. Sarà capace l'Occidente di perseguire un cammino di 'sviluppo', forse un diverso sentiero di civilizzazione, ispirato da quello che rimane delle visioni del mondo di cui ha quasi causato l'estinzione?

APPROFONDIMENTI

F. APFFEL-MARGLIN, *Subversive Spiritualities*, Oxford University Press, USA, 2012.

Il sito di Charles Eisenstein, <http://charleseisenstein.net/>. Ultimo accesso 16-12-2020.

CHARLES EISENSTEIN è uno scrittore e conferenziere. I suoi libri più recenti sono *Sacred Economics* (North Atlantic Books, 2011) e *The More Beautiful World Our Hearts Know Is Possible* (North Atlantic Books, 2013).

Parole chiave: limiti alla crescita, semplicità, sostenibilità comunitaria, eco-anarchismo

La definizione usuale di “sviluppo” nei termini di una tensione infinita alla crescita e alla ricchezza crea e accelera, inevitabilmente, distruzione ecologica, disuguaglianza e povertà, dissesto sociale e conflitti armati per accaparrarsi risorse e mercati. Come sostengo in *Abandon Affluence!* (Trainer 1985), la chiave per superare questa difficile situazione è riconoscere quanto sia sbagliata e viziosa la concezione dominante di sviluppo, sostituendola con quella che in Australia chiamiamo *The Simpler Way* [La Via Più Semplice]. Questa prospettiva, che riguarda la situazione globale, si concentra sul fatto che in una società giusta e sostenibile il consumo di risorse pro capite dovrebbe essere tagliato al 10% rispetto a quello che caratterizza il mondo ricco presente. Questo caso basilare di “limiti allo sviluppo” è illustrato nel sito.¹ L'analisi è ora estremamente solida e ha delle implicazioni enormi e inaggrabili che riguardano i fini e gli strumenti del progresso. Sia nei paesi ricchi che in quelli poveri si dovrebbe mirare a piccoli insediamenti, altamente autosufficienti e auto-governati, che si basino su una cultura di semplicità, frugalità e sulla ricerca di soddisfazioni non materiali nella vita. Solo comunità di questo tipo possono diminuire a sufficienza il consumo di risorse pro capite e insieme garantire una buona qualità della vita per tutte le persone nel mondo.

Ciò che spesso si dimentica tuttavia è che queste configurazioni devono essere eco-anarchiche. Solo attraverso un auto-governo partecipativo le comunità sono in grado di gestire bene delle economie di piccola scala. Ci sarebbe comunque bisogno di alcuni sistemi centralizzati e a livello statale, ma l'economia nazionale sarebbe ridot-

¹ *The Limits To Growth Analysis Of Our Global Situation*, www.thesimplerway.info/LIMITS.htm. Ultimo accesso 16-12-2020.

ta a una frazione della produzione, del commercio e del PIL attuali. L'economia sarebbe a crescita zero e volta all'approvvigionamento di piccole quantità di input basilari per cittadine e regioni, per esempio cemento, tubi di irrigazione e macchinari leggeri. Le comunità avrebbero il controllo dei propri affari attraverso iniziative di cittadinanza, con una dipendenza minimale da funzionari e burocrazia. Ci sarebbero dei comitati volontari di cittadini, gruppi di lavoro collettivo, *commons*, azioni spontanee e riunioni di paese. Non ci sarebbero risorse in eccesso per permettere agli stati di gestire i sistemi locali. Ma soprattutto, le burocrazie non hanno né il sapere locale né la capacità di supportare l'energia e la coesione dal basso che servono per un cambiamento esteso della società. A meno che le procedure politiche non siano basate su un profondo e partecipato trasferimento di poteri, solidarietà e giuste decisioni, le azioni necessarie non avranno luogo.

Soprattutto, un vero e proprio sviluppo non può essere indirizzato dalla corsa alla ricchezza; le risorse immateriali per la soddisfazione della vita devono prendere il posto della spinta all'acquisizione individualistica e competitiva. Il riconoscimento internazionale di tutto ciò è essenziale per aiutare le società contadine e tribali a non identificare il benessere materiale con il progresso. E questo, per parte sua, permette che vengano preservate e valorizzate le culture tradizionali come ulteriore baluardo contro il consumismo occidentale. Nonostante movimenti nel mondo ricco come Semplicità Volontaria, gli Eco-Villaggi, il Downshifting e le Transition Town abbiano fatto dei progressi in questa direzione, la rivoluzione eco-anarchista dovrà probabilmente essere capeggiata dalle popolazioni contadine e tribali. È fondamentale che non pensiamo che questa alternativa sia inferiore o una consolazione che viene *a latere* rispetto a un percorso di consumismo capitalista presunto superiore. Molte persone nel mondo hanno già intrapreso, in gradi diversi, questo percorso, per esempio partecipando a La Va Campesina, Chikukwa, i movimenti Zapatisti.

Oltre ad aver asserito fermamente una specifica visione sugli obiettivi sociali, *The Simpler Way* ha implicazioni dirette per quando riguarda i mezzi del cambiamento. Risulta particolarmente evidente che la strategia debba essere eco-anarchista, una volta che abbiamo esaminato la consueta teoria 'eco-socialista' della transizione. Gli eco-socialisti vogliono prendere il potere dello stato per implementare delle soluzioni post-capitaliste dal centro politico. Non tentano di implementare le alternative discusse sopra; sono fortemente propensi a lavorare per

«liberare il sistema industriale dalle contraddizioni del capitalismo per elevare gli standard di vita di tutti». La strategia eco-anarchista dà priorità alle azioni dal basso e alla cultura della rivoluzione, per cui le persone ordinarie infine abbracciano idee, sistemi e valori alternativi. Come realizzarono Kropotkin e Tolstoy, prendere il potere dello stato è una perdita di tempo finché le persone non siano arrivate a capire la necessità che le comunità si autogovernino in modo partecipativo. Nel fatto che quella visione e quella dedizione emergano consiste in effetti la rivoluzione, e ciò rende possibili i cambiamenti strutturali successivi. Prendere o eliminare lo stato sono consequenziali alla trasformazione.

Un'importante preoccupazione del progetto *The Simpler Way*¹ è di dare indicazioni pratiche e dettagliate che mostrino come tale visione di sviluppo eco-anarchista possa essere realizzato sia in stati ricchi che in stati poveri. Inoltre, un report di 53 pagine² spiega come un sobborgo di una città ricca come Sidney possa essere riprogettato per diminuire i costi in termini monetari, di risorse ed ecologici del 90 per cento. I sobborghi delle città, le cittadine rurali e i villaggi del Terzo Mondo possono facilmente rispondere ai propri bisogni attraverso risorse locali e soluzioni cooperative. Invece di sentirsi costrette a competere nell'economia globale o comprare attraverso di essa, si mira a massimizzare l'indipendenza attraverso modi di vita collettivi. La strategia di *The Simpler Way* si focalizza su un lavoro con le Transition Town, la Decrescita, la Permacoltura e gli Eco-Villaggi, ma soprattutto con i villaggi del Terzo Mondo, dove in molti già provano delle soluzioni locali, autogoverno nella comunità e pratiche di "prefigurazione".

APPROFONDIMENTI

P. KROPOTKIN, *Fields, Factories and Workshops*. Nelson, London 1912.

S. SARKAR, *Eco-Socialism or Eco-Capitalism? A Critical Analysis of Humanity's Fundamental Choice*, Zed Books, London 1999.

THE SIMPLICITY INSTITUTE, www.SimplicityInstitute.org. Ultimo accesso 16-12-2020.

¹ La visione generale si può trovare al link: <http://thesimplerway.info/THEALTERNATIVELong.htm>. Ultimo accesso 16-12-2020.

² <http://thesimplerway.info/RemakingSettlements.htm>. Ultimo accesso 16-12-2020.

T. TRAINER, *Abandon Affluence!*, Zed Books, London, 1985. Ultimo accesso 16-12-2020.

TRANSITION TOWNS, www.TransitionNetwork.org. Ultimo accesso 16-12-2020.

VIA CAMPESINA, <https://viacampesina.org/en/>. Ultimo accesso 16-12-2020.

TED (E.F.) TRAINER è un ex professore, oggi in pensione, del Dipartimento di Servizio Sociale, Università del New South Wales di Sydney. Ha scritto molti libri e articoli su problemi globali, questioni di sostenibilità, critiche radicali dell'economia, forme sociali alternative e la transizione nella loro direzione. Sta sviluppando un centro di educazione alle forme di vita alternative chiamato Pigface Point, e un sito web ad uno degli educatori critici a livello globale.



Christelle Terreblanche

ECOFEMMINISMO

Parole chiave: economia capitalista patriarcale, dualismo ideologico, lavoro meta-industriale, sussistenza, eco-sufficienza

Le ecofemministe spiegano le connessioni storiche, materiali e ideologiche sottese alla sottomissione delle donne e al dominio della natura. In quanto movimento in evoluzione, esse parlano a un campo di teorie politiche diversificato, che include le etiche femminista, decoloniale e ambientale, sollecitando l'esame di come i concetti fondamentali siano incorporati e corrotti dai tradizionali presupposti di genere sessuale. Fin dalla sua origine negli anni '60, la teoria ecofemminista prende ispirazione dai movimenti di base.¹ L'ecofemminismo è cresciuto rapidamente a fianco dei movimenti antinucleari e pacifisti

¹ Per *grassroots*, detti anche "di base", si intendono quei movimenti politici creati in modo autonomo e spontaneo all'interno di una comunità. Il termine significa letteralmente "radici di erba". N.D.T.

degli anni '70 e '80 e tra le crescenti preoccupazioni dell'opinione pubblica per il degrado ambientale. Ovunque sia minacciata la riproduzione sociale ed ecologica della vita, lì si troveranno le donne attiviste: che si tratti di rifiuti tossici, violenza di razza, sfruttamento di operatori sanitari, perdita di biodiversità, deforestazione, mercificazione dei semi o espropriazione di terre ancestrali per lo "sviluppo".

Le ecofemministe affermano che l'emancipazione umana da atteggiamenti storicamente patriarcali non può essere raggiunta senza la liberazione di tutti gli esseri resi l'"altro". Esse comprendono come le donne nel Nord del mondo e i contadini e le popolazioni indigene del Sud possano unirsi in un'unica autentica voce politica. Il motivo è che questi gruppi sociali sono esperti nel prendersi cura della vita umana e non. Come politica, pertanto, l'ecofemminismo è *sui generis* e non una semplice discendente diretta di femminismo, marxismo o ecologia. Nonostante un innesto reciproco di idee, l'ecofemminismo riarticola le preoccupazioni femministe sull'uguaglianza sociale collegandole alla giustizia e all'integrità ambientale.

Talvolta l'ecofemminismo è considerato una rinascita dell'antica saggezza dell'interconnessione della "vita tutta". Ne sono un esempio le donne Chipko che nell'India di alcuni secoli fa protessero le foreste dal disboscamento avvolgendo le loro braccia attorno agli alberi. Tuttavia, l'attuale termine ecofemminismo è attribuito alla femminista francese Françoise D'Eaubonne e al suo appello del 1974 per una rivoluzione che salvi l'ecosfera; una ricostruzione totale delle relazioni tra uomo e natura, e tra uomo e donna. L'analisi storica della pioniera Carolyn Merchant sulla rivoluzione scientifica europea, *La morte della natura*, ha messo in luce la tenacia dei padri della modernità nel dominare la sovranità riproduttiva delle donne attraverso una caccia alle streghe istituzionalizzata. La conoscenza specializzata di erboristi e ostetriche è stata sostituita dalla "professione medica" che postula la natura e il corpo come "macchine". Ciò ha abolito il principio cautelare insito nel lavoro del *care-giving* delle donne, rafforzando allo stesso tempo un'antica ontologia dualista a favore della superiorità razionale degli uomini e del loro controllo sull'"altro" come le donne "indisciplinate" e la natura "caotica".

I modernisti liberali mainstream hanno spesso letto la critica ecofemminista rovesciandola, come un'affermazione dell'idea patriarcale che le donne o i nativi siano "essenzialmente più vicini alla natura" e

quindi inferiori. In effetti, le ecofemministe decostruiscono i vecchi binarismi egemonici derivanti dal dualismo dell'“uomo superiore alla natura”, rivelando il modo in cui questi vengono usati dalle persone privilegiate per sesso, genere, etnia e/o classe, per mantenere il proprio dominio sociale rendendo l'altro Altro. Inteso in questo modo, un punto di vista ecofemminista può aiutare le persone ad approfondire l'auto-consapevolezza su come siano attraversate dalle relazioni di potere esistenti.

A livello internazionale, le donne svolgono il 65% di tutto il lavoro per il 10% dei salari, mentre nel Sud del mondo le donne producono dal 60 all'80% di tutto il cibo consumato. A seguito di ricerche in Africa coloniale e in Sud America, Maria Mies e i suoi colleghi della scuola tedesca di Bielefeld hanno proposto una “prospettiva di sussistenza” che avvalorata la conoscenza ecologica delle donne e dei contadini in quanto produttori e fornitori di vita. Dagli anni '80, questo argomento economico ha mobilitato l'ecofemminismo come politica post-sviluppo, anticipando alternative contemporanee come il *buenvivir* indigeno latino-americano o la visione del mondo della “buona vita” e la recente attenzione europea alle economie di decrescita e solidarietà. Un altro esempio di “malsviluppo” è stato il racconto di Vandana Shiva sul modo in cui la sovranità alimentare comune raggiunta dalle donne contadine indiane è andata persa dopo l'introduzione delle tecnologie della rivoluzione verde del XX secolo.

Mentre i problemi finanziari e tecnologici aggravano la crisi ecologica, le ecofemministe scoprono le linee complesse di classe, etnia e genere che compongono l'appropriazione capitalista. Essendo una politica materialista fondata sul lavoro, l'ecofemminismo è per definizione non essenzialista, e traccia l'idrografia del consumo eccessivo del ricco “affluente” del Nord globale industrializzato e dei suoi “rubinetti e lavandini” nel Sud.¹ Per questo sono le periferie del produttivismo patriarcale capitalista a generare le sue ricadute inquinanti – come debito ecologico nei confronti delle comunità indigene e come debito incarnato nelle donne viventi e nelle generazioni future. Le ecofemministe materialiste come Ariel Salleh, Mary Mellor, Eva Charkiewicz, Ana Isla e altre mettono in relazione la sussistenza e l'ecosufficienza

¹ Gioco di parole intraducibile. Il Nord del mondo è *affluent*, nelle due accezioni sia di “ricco, benestante”, così come nel senso arcaico di “affluente”, fiume, di cui il Sud ne offre “rubinetti e lavandini”. N.D.T.

ecologica. Le loro critiche strutturali mettono in luce il cono d'ombra che l'economia riduzionista proietta sul lavoro riproduttivo nelle case e nei campi – e sui cicli naturali da cui dipende il capitalismo.

Le ecofemministe sostengono che tale lavoro riproduttivo sussista *a priori* rispetto alla valorizzazione capitalista e marxista della produzione e del valore di scambio in quanto motore dell'accumulazione. Salleh concettualizza i lavoratori riproduttivi inespressi – donne, contadini e indigeni – come una “classe meta-industriale” una maggioranza mondiale le cui abilità esprimono un'epistemologia e un'etica “materialista” “incarnata [*embodied*]”. Le loro modalità rigenerative di approvvigionamento al fondo della natura sono una risposta politica e materiale disponibile [*readymade*] alla crisi ambientale. Tali lavoratori esistono in tutto il mondo in un ampio, ma apparentemente invisibile, patchwork di lavoro non alienato, mantenendo la vita in una complessa rete di relazioni umanità-natura. Il lavoro meta-industriale infonde ai cicli ecologici un “valore metabolico” al netto positivo. Chiaramente, l'ecofemminismo accentua l'attenzione dell'analisi tradizionale marxista sulla classe. E, in effetti, la sua teorizzazione delle fondamenta “naturalizzate” dell'appropriazione capitalista attraverso il lavoro riproduttivo viene assorbita dalla sinistra accademica. Tuttavia esiste sempre il rischio che le teorie delle donne vengano rimpacchettate nelle meta-narrazioni patriarcali esistenti.

Una politica ecofemminista mira a favorire l'emancipazione umana attraverso economie di solidarietà rigenerativa basate sulla condivisione. Contrappone la complessità all'omogeneità, la cooperazione alla competizione, i beni comuni alla proprietà privata e il valore d'uso a quello di scambio. Questa politica di emancipazione sta guadagnando il riconoscimento per la sua capacità di chiarire le convergenze tra le preoccupazioni dell'ecologia, del femminismo, del marxismo e dell'etica indigena centrata sulla vita, ne sono un esempio lo *swaraj* in India e l'etica africana *ubuntu*. Questo tipo di analisi fornisce una base sociologica sistemica per tutte le alternative post-sviluppo, che cercano sia l'uguaglianza che modi di vivere sostenibili. Le ecofemministe sostengono una visione del mondo basata sulla cura della diversità di tutte le forme di vita.

APPROFONDIMENTI

C. MERCHANT, *The Death of Nature. Women, Ecology and the Scientific Revolution*, Harper, San Francisco 1980; tr. it. di L. Sosio, *La morte della natura. Donne, ecologia e Rivoluzione scientifica. Dalla Natura come organismo alla Natura come macchina*, Garzanti, Milano 1988.

M. MIES, V. SHIVA, *Ecofeminism*, Zed, London 1993.

A. SALLEH (cur.), *Eco-Sufficiency and Global Justice. Women Write Political Ecology*, Pluto, London 2009.

WOMEN IN DIVERSITY, <http://www.navdanya.org>. Ultimo accesso 16-11-2020.

WOMIN – AFRICAN WOMEN UNITE AGAINST MINING, <https://womin.org.za>. Ultimo accesso 16-11-2020.

WORLD MARCH OF WOMEN, www.marchemondiale.org. Ultimo accesso 16-11-2020.

CHRISTELLE TERREBLANCHE è PhD in Studi sullo sviluppo presso il Center for Civil Society dell'Università di KwaZulu-Natal, in Sudafrica. I suoi interessi di ricerca includono l'ecofemminismo, l'ecologia politica e la giustizia ecologica. È un'esperta corrispondente politica e portavoce della Commissione per la verità e la riconciliazione sudafricana.



Ekaterina Chertkovskaya

ECOLOGIA DELLA CULTURA

Parole chiave: ecologia, cultura, movimenti sociali,
Russia, giustizia ambientale

L'“ecologia della cultura” può essere definita come una struttura concettuale e uno spazio di lotta che riunisce la sostenibilità ecologica e culturale dei luoghi e degli spazi in cui le persone vivono. Il concetto fu introdotto nel 1979 da Dmitry Sergejevich Likhachyov, uno studioso sovietico e intellettuale pubblico sopravvissuto al campo di pri-

gionia di Solovki e al blocco di Leningrado. Noto come la “coscienza della nazione”, Likhachyov si è esposto apertamente e ha espresso la sua opposizione su questioni quali il progetto di deviazione dei fiumi della Siberia – imponente progetto pianificato dal governo sovietico a partire dagli anni '30, abbandonato infine nel 1986.

Likhachyov considerava la sostenibilità ecologica cruciale per la vita sulla Terra e criticava l'interpretazione del progresso in termini di espansione industriale. Altrettanto importante per lui era la continuità tra cultura e patrimonio culturale, parte della più ampia concezione dell'ecologia. L'enfasi simultanea su ambiente e cultura non sorprende. La visione produttivista del progresso nell'Unione Sovietica e le ideologie che la circondavano hanno giustificato non solo ingenti interventi sull'ambiente naturale, ma anche su quello che Likhachyov chiamava ambiente culturale, come ad esempio l'architettura degli spazi urbani, lasciato dei tempi pre-rivoluzionari da riorganizzare in linea con le visioni sovietiche. Sebbene l'era sovietica abbia senza dubbio arricchito i paesaggi urbani di notevoli stili architettonici, di organizzazione, di trasporti pubblici e di monumenti, molti punti di riferimento e simboli del passato furono distrutti senza pietà. Ironia della sorte, oggi l'eredità culturale sovietica stessa è spesso minacciata, su pressione del rapido guadagno, caratteristica del capitalismo post-sovietico.

L'ecologia della cultura, secondo Likhachyov, è tanto importante per la vita morale delle persone quanto l'ambiente in senso biologico lo è per la sostenibilità della vita fisica – essendo le due inseparabili: «Non c'è divario tra le due, poiché non c'è un confine chiaro tra natura e cultura» (Likhachyov 2014/1984, p. 90). Questa ecologia non implica una comprensione intellettualistica della cultura, ma l'intera gamma delle pratiche culturali attraverso le quali le persone danno un senso alla propria vita. Essa potrebbe definirsi a partire da notevoli costruzioni architettoniche, come l'avanguardia russa, che è memore di una delle ambizioni e potenzialità espresse nel primo periodo dell'era sovietica, come dall'arte popolare che viene utilizzata per decorare le case dei villaggi. Anche questi possono organizzare armoniosamente un paesaggio, che apre la vista su un fiume o crea un senso spaziale. Tuttavia l'ecologia della cultura non si limita a fenomeni materiali o fisici e può includere, ad esempio, musica,¹ danza e letteratura.²

¹ Vedi Sonevytsky e Ivakhiv (2015).

² Vedi anche Likhachyov (2000/1992-1993).

Per quanto non sia utilizzata esplicitamente dai movimenti sociali di oggi, l'ecologia della cultura offre un'utile articolazione delle lotte urbane nella Russia post-sovietica, che spesso resistono alla distruzione del patrimonio materiale e immateriale e alla saturazione del tessuto urbano. In tutto il Paese, la distruzione dell'architettura avviene con una frequenza sorprendente e trova attivamente resistenza da parte dei movimenti sociali come Archnadzor ("Salvaguardia architettonica") a Mosca,¹ Zhivoi Gorod ("Città vivente") a San Pietroburgo² e movimenti simili e in città come Ufa, Tver', Vologda e altre. Essi riuniscono cittadini residenti, etnografi, ecologi e altre figure.

Se un edificio è a rischio demolizione, diventa parte della resistenza metterne in evidenza chi l'ha realizzato, ciò che vi è di speciale e quali figure siano associate al luogo, strategia che mostra la centralità dell'ecologia della cultura nelle lotte urbane. Un esempio di tali azioni è stato messo in pratica per la protezione di un edificio collegato alla famiglia di Tolstoj. La figura di Tolstoj è diventata centrale nella campagna degli attivisti, accompagnata da una citazione di *Guerra e Pace*: «è molto più nobile riconoscere il proprio errore che spinger le cose fino all'irreparabile».³ Le lotte con un forte elemento di ecologia della cultura sono spesso in sintonia con la sostenibilità ecologica, essendo l'ambiente, sia culturale che biofisico, minacciato dallo sviluppo incentrato sull'accumulazione di capitale. Questo è il caso della campagna contro la costruzione di un quartiere giudiziario e residenziale sull'argine del fiume Neva, nei pressi della fortezza di Pietro e Paolo di San Pietroburgo, e piuttosto in favore della realizzazione di un parco, da intitolare a Likhachyov. In questo caso, gli attivisti sostengono la creazione di uno spazio verde nel centro della città, che troverebbe il suo posto nel paesaggio attuale.

Quei movimenti, che si articolano nei termini di una ecologia della cultura, pongono una forte enfasi sull'importanza della giustizia partecipativa, che avvicina così l'ecologia della cultura al contesto e alle lotte della giustizia ambientale. Alcuni di questi movimenti stanno costruendo alleanze e scambiano informazioni ed esperienze,

¹ Movimento sociale volto a proteggere il patrimonio culturale della ricerca di Mosca. Vedi www.archnadzor.ru (in russo).

² Movimento sociale che unisce chi ama e si prende cura della città di San Pietroburgo. Vedi www.savespb.ru (in russo, alcune informazioni in inglese)

³ L.N. TOLSTOJ, *La guerra e la pace*, tr. it. di F. Verdinois, Istituto editoriale italiano, Milano 1915, vol. II, pt. prima, cap. IV, p. 557. N.D.T.

promuovendo nuove pratiche e processi di auto-organizzazione. Nella città di Žukovskij la mobilitazione dei residenti per la protezione delle foreste ha contribuito infine alla creazione della giunta popolare di Žukovskij – organizzazione di coordinamento dei residenti per arginare i poteri ufficiali della città. In risposta alle continue minacce al patrimonio architettonico di Mosca, sono emerse numerose iniziative che mirano a condividere storie e conoscenze sulla città, che comprendono anche passeggiate e lezioni tenute da etnografi e appassionati. Queste iniziative di solito non sono spinte da una logica commerciale ma piuttosto da uno spirito conviviale e collettivo, contribuendo all'ecologia della cultura e aumentando la consapevolezza sulla minaccia continua alla città.

L'ecologia della cultura ha le potenzialità per unire lotte in qualche modo diverse e parallele, inquadrandole nell'affrontare un problema comune. Grazie ai suoi legami con la sostenibilità, è anche su questi temi che l'ecologia della cultura può incentivare una maggiore consapevolezza pubblica. Per realizzare questo potenziale trasformativo, l'ecologia della cultura ha tuttavia bisogno di essere trattata come concetto vivente, aperto ad arricchirsi di nuovi riferimenti e a nuovi attori che possano contribuirne allo sviluppo.

APPROFONDIMENTI

- D.S. LIKHACHYOV, *Ekologiya kul'turi*, in *Russkaya kul'tura*, Iskusstvo, Moskva 2000 [1992-1993].
- , *Ekologiya kul'turi*, in *Zametki o russkom*, Azbuka-Attikus/Kolibri. Sonevytsky, M. and A. Ivakhiv (cur.), Moskva 2014 [1984].
- , *Late Soviet Discourses of Nature and the Natural. Musical Avtentyka, Native Faith, and 'Cultural Ecology' after Chernobyl*, in *Current Directions in Ecomusicology. Music, Nature, Environment*, A.S. Allen and K. Dawe (cur.), Routledge, London 2015.

EKATERINA CHERTKOVSKAYA è ricercatrice di studi sulla decrescita e sull'organizzazione critica. È membro del collettivo editoriale della rivista *ephemera*. Attualmente ha sede presso l'Università di Lund, in Svezia, ed è stata coordinatrice del tema della decrescita per l'Istituto Pufendorf per gli studi avanzati dell'Università di Lund (2015-2016).

Janis Birkeland

DESIGN ECO-POSITIVO

Parole chiave: città sostenibili, giustizia sociale, design per la natura, sistema-aperto, design positivo-netto

È possibile realizzare edifici “green” con impatto nullo in termini di emissioni e consumo energetico, ma non si tiene conto dell’energia incorporata che è utilizzata e della distruzione ecologica che ha luogo durante la costruzione. Cioè, non si ridà alla natura più di quanto si prenda e dunque non c’è sostenibilità. Se invece consideriamo “gli edifici come paesaggi”, e non come un insieme di moduli commerciali che li compongono, allora appaiono delle opportunità di utilizzo della struttura e della superficie per creare nuovi spazi ecologici. Il “design per gli ecoservizi” aumenta i diversi “servizi gratuiti” che la natura offre. Questi includono giardini-da-gioco (*play-gardens*), moduli di ottimizzazione passiva solare e “impalcature verdi”, una varietà di strutture reticolari spaziali intorno, tra, e spesso anche dentro gli edifici. Gli edifici possono contribuire alla sostenibilità, se producono più benefici che non l’assenza di edifici e se le città esistenti sono ripensate (*retrofit*) così da trasformare i deficit ecologici e sociali in vantaggi. Il design eco-positivo applica il pensiero dei sistemi aperti alla progettazione (*design*) dell’ambiente costruito, ma anche al controllo dello sviluppo e alla valutazione della pianificazione urbana.

Di solito, la costruzione fisica concentra ricchezza, privatizza risorse, elimina diversità biologica e culturale, e rafforza condizioni di vita basate sullo spreco e la disuguaglianza. In sintesi, blocca la possibilità di opzioni future. Gli approcci convenzionali di design sostenibile fanno poco per cambiare questo stato di cose. Le città potrebbero migliorare la qualità della vita e rigenerare l’ambiente ma questo non è abbastanza. I sostenitori del design eco-positivo o positivo-netto insistono che ‘l’impronta ecologica positiva della natura’ deve eccedere l’impronta negativa dell’umanità. Per accrescere le opzioni future e compensare gli inevitabili impatti ecologici cumulativi, le città come

un tutto devono creare guadagni ecologici e sociali netti. Questo obiettivo è tecnicamente possibile. Per esempio, come dimostrato in Renger *et al.* (2015), gli edifici possono assorbire più anidride carbonica di quanta ne emettano considerando i loro cicli di vita e, come suggerito da Pearson *et al.* (2014), delle strategie di design come le impalcature verdi (*green scaffolding*) possono fornire una quarantina di servizi ecosistemici.

A partire da una critica degli approcci convenzionali di design sostenibile, un modello alternativo eco-positivo permette di concepire una forma di costruzione che da alla natura e alla società più di quanto non prenda. Innanzitutto, le città devono non solo integrare la natura viva con gli edifici, ma incrementare la “base ecologica” totale. Laddove i paradigmi del design sostenibile standard, come riassunti da Hes and du Plessis (2014), invitano a progettare “con” o “come” la natura, il design eco-positivo è “per” la natura. In secondo luogo, un prerequisito di una democrazia sostenibile sono ambienti umani equi ed ecoproduttivi che permettano di rispondere ai bisogni di base e oltre. Le città dovrebbero accrescere l’accesso diretto e universale alle condizioni di sussistenza, partecipazione sociale e benessere individuale, in altre parole, il “patrimonio pubblico” [*public estate*].

Il fallimento degli attuali approcci di design sostenibile nel contribuire in un modo positivo netto può essere ricondotto al paradigma dominante del sistema chiuso. Questo paradigma risale alla metafora introdotta negli anni ’60 della terra come “navicella spaziale” e all’argomento dei “limiti alla crescita” degli anni ’70, il cui obiettivo era quello di contrastare il modello lineare di progresso industriale. Un documento del 1980, la *World Conservation Strategy*, invitava a «vivere nei limiti della capacità di portata degli ecosistemi di supporto» – un altro argomento del tipo “limiti alla natura”. Questi messaggi al negativo non hanno avuto successo, probabilmente perché i “limiti” suggeriti implicavano una riduzione degli standard di vita. L’importante *Rapporto Brundtland* del 1987 ha perpetuato il modello del sistema-chiuso. Ha anche omesso di considerare l’ambiente costruito e ha relegato la pianificazione sostenibile all’ambito delle competenze dei decisori pubblici. La sostenibilità biofisica è un problema di design, non semplicemente di gestione. Richiede che si cambino non solo le strutture fisiche ma le istituzioni e i quadri di decisione che le modellano.

Il design può creare delle relazioni positive, e di sinergia, che moltiplicano i benefici pubblici e i vantaggi ecologici. Al contrario, la decisione politica si basa su modelli a sistema chiuso al cui interno comparare delle alternative o distribuire i costi tra delle priorità. Modelli di decisione riduzionistici e tecnocratici basati sull'uso di calcolatori sono tuttavia considerati come un tipo di "pensiero di ordine superiore", mentre il design è considerato marginale perché visto come "soft" e come un ambito subordinato. Eppure il design eco-positivo introduce un modello di sistema-aperto volto a guidare un cambiamento radicale di paradigma sia in termini concettuali che materiali. Innanzitutto, ciò significa sostituire modelli di decisione riduzionistici con altri basati sul design e in grado di incrementare le relazioni simbiotiche tra gli esseri umani e la natura. Inoltre, è necessario trasformare strutture fisiche ecologicamente a fine vita in modo tale da accrescere lo spazio ecologico vitale e massimizzare i benefici pubblici.

Come già detto, l'attuale design sostenibile resta confinato in un modello di pensiero da sistema-chiuso. La sua origine va cercata negli edifici "autonomi dal punto di vista energetico" degli anni '70 e la fabbricazione a ciclo chiuso degli anni '90. In un sistema chiuso, le soluzioni di design sono fondamentalmente declinate in termini di "riciclo". Siccome i moderni edifici sono composti da una varietà di manufatti, riciclare e/o migliorare (*upcycling*) per ottenere valori economici più elevati può ridurre molti impatti. Ma queste operazioni non creano ambienti eco-positivi. Anche un edificio a impatto zero non necessariamente contribuisce positivamente alla sostenibilità ecologica. Siccome l'obiettivo del riciclo è la performance zero, gli standard solitamente impiegati richiedono semplicemente una riduzione degli impatti negativi. Inoltre, le valutazioni degli impatti si basano su immaginarie 'frontiere del sistema', superate le quali gli impatti cumulativi e incorporati diventano troppo amorfi e complessi per essere misurati. Per questo non vengono presi in conto. Ciò limita la responsabilità dei pianificatori a impatti misurabili all'interno di frontiere artificiali, come i tracciati di proprietà, in questo modo escludendo più ampie questioni etiche.

Oggi come oggi, "strumenti di valutazione di edifici *green*" basati su liste di criteri commerciali sono ancora dominanti nella professione del progettista. Questi schemi di certificazione volontaria messi a punto nel settore privato sono stati introdotti da circoli a sostegno di edifici "green", creati in molti paesi a partire dagli anni '90 per aggirare le richieste di una regolazione in materia di edifici sostenibili.

Questi strumenti di valutazione esemplificano un modo di pensare limitato e riduzionistico. Il loro obiettivo è semplicemente di ridurre impatti esistenti o prevedibili rispetto alla norma. In questo senso, una riduzione degli impatti negativi è spesso definita come “positiva”; tuttavia, da una prospettiva più ampia, una riduzione del 40% nell’uso di energia può rivelarsi essere un aumento complessivo del 60%.

L’applicazione di strumenti di valutazione convenzionali conduce a non considerare questioni fondamentali per la sostenibilità come la giustizia sociale. Non tiene conto di benefici pubblici potenziali, incoraggia il *trade-off* tra valori incommensurabili, considera il risparmio finanziario ottenuto attraverso la produttività dei lavoratori come un guadagno ‘ecologico’, e via dicendo. All’opposto, i metodi di un design apertamente eco-positivo sono alla portata di regioni svantaggiate. La questione sociale impone equità e giustizia ambientale al livello di un’intera regione, e questi fattori si possono cogliere con l’analisi dei flussi, come mostrato da Byrne *et al.* (2014). Questi nuovi standard richiedono un’architettura completamente rinnovata.

APPROFONDIMENTI

- J. BIRKELAN, *Positive Development: From Vicious Circles to Virtuous Cycles through Built Environment Design*, Earthscan, London 2008.
- J. BYRNE, N. SIPE, J. DODSON (cur.), *Australian Environmental Planning*, Routledge, London 2014.
- D. HES, C. DU PLESSIS, *Designing for Hope: Pathways to Regenerative Sustainability*, Taylor and Francis, London 2014.
- L. PEARSON, P.W. NEWTON, P. ROBERTS (cur.), *Resilient Sustainable Cities*, Routledge, London 2014.
- B.C. RENGER, J.L. BIRKELAN, D.J. MIDMOR, *Net Positive Building Carbon Sequestration*, «Building Research and Information», 43(1), 2015, pp. 11-24.
- WORLD COMMISSION ON ENVIRONMENT AND DEVELOPMENT: *Our Common Future (Brundtland Report)*, [on-line] <http://www.un-documents.net/our-common-future.pdf>. Ultimo accesso 16-12-2020.
- WORLD CONSERVATION STRATEGY (1980), <https://portals.iucn.org/library/sites/library/files/documents/WCS-004.pdf>. Ultimo accesso 16-12-2020.

JANIS BIRKELAND è professoressa emerita in Costruzione e Pianificazione all’Università di Melbourne e autrice di diversi libri e articoli. Ha svolto le professioni di avvocato, architetto e urbanista negli Stati Uniti prima di avventurarsi in una carriera accademica ultraventennale in Australia.

Michael Löwy

ECO-SOCIALISMO

Parole chiave: capitalismo, eco-socialismo, marxismo, consumo, bisogni autentici, trasformazione qualitativa

Il sistema capitalista non può esistere senza sviluppo, crescita ed espansione illimitate. Un'alternativa radicale post-sviluppista deve pertanto essere anti-capitalista. L'eco-socialismo è una di queste alternative sistemiche. Si tratta di una corrente di pensiero e azione ecologici, che si fonda sui principi del marxismo, ma senza i suoi residui produttivisti. Secondo gli eco-socialisti sia la logica dei mercati che la logica dell'autoritarismo burocratico sono incompatibili con la necessità di salvaguardare l'ambiente. Pensatori come Rachel Carson o James O'Connor (USA), André Gorz (Francia), Frieder-Otto Wolff (Germania) e Manuel Sacristan (Spagna) sono tra i pionieri dell'eco-socialismo. Più recentemente, opere di Joel Kovel, John Bellamy Foster e Ian Angus hanno sviluppato il pensiero eco-socialista.

La razionalità dell'accumulazione, dell'espansione e dello sviluppo capitalisti – in particolare nella loro forma contemporanea neoliberale – è guidata da calcoli miopi ed è intrinsecamente in contraddizione con la razionalità ecologica e la protezione a lungo termine dei cicli naturali. La concorrenza spietata, le esigenze del profitto, la cultura del feticismo delle merci e la trasformazione dell'economia in una sfera autonoma al di fuori del controllo della società o dei poteri politici... tutto ciò distrugge l'equilibrio della natura.

Una radicale politica economica alternativa sarebbe fondata su criteri non monetari, come i bisogni sociali e l'equilibrio ecologico. Sostituire la micro-razionalità del fare profitto con una macro-razionalità sociale ed ecologica richiede il cambiamento del paradigma che caratterizza la nostra società, non soltanto in termini di produzione, ma anche di consumo, cultura, valori e stili di vita.

In una società eco-socialista, interi settori del sistema produttivo verrebbero ristrutturati e ne verrebbero sviluppati di nuovi, in modo da garantire la piena occupazione. Questo è però impossibile senza

un controllo pubblico che si accompagni ad una pianificazione democratica dei mezzi di produzione. La capacità di decidere in merito agli investimenti ed alle innovazioni tecnologiche deve essere sottratta al potere delle banche e delle imprese capitaliste, per poter essere messa al servizio del bene comune. Un'economia in transizione verso l'eco-socialismo dovrebbe essere 're-incorporata', come direbbe Karl Polanyi, nell'ambiente sociale e naturale. Pianificazione democratica significa che gli investimenti produttivi sono scelti dalla popolazione, non dalle "leggi del mercato" o da un onnisciente politburo. Lungi dall'essere "dispotica", tale pianificazione è l'esercizio di una libertà della società, la sua liberazione dall'alienazione e dalle "leggi economiche" reificate.

La pianificazione e la riduzione del tempo di lavoro rappresentano le due conquiste più decisive che permetterebbero all'umanità di avanzare verso ciò che Marx chiamava "il regno della libertà". Un significativo aumento del tempo libero è, infatti, una condizione per la partecipazione dei lavoratori nella discussione e gestione democratica sia dell'economia che della società. Il passaggio dal "progresso distruttivo del capitalismo al socialismo" è un processo storico, una trasformazione rivoluzionaria permanente della società, della cultura e della soggettività. Questa transizione porterebbe non solo ad un nuovo modo di produzione e ad una società egualitaria, ma anche a un modo di vivere alternativo, una nuova civiltà eco-socialista, oltre il regno del denaro. Una trasformazione così rivoluzionaria delle strutture sociali e politiche non può iniziare senza il sostegno attivo da parte della maggioranza della popolazione ad un programma eco-socialista. Lo sviluppo della coscienza socialista e la consapevolezza ecologica sono un processo in cui è fondamentale l'esperienza collettiva di lotta delle persone stesse, la quale a sua volta si articola in conflitti parziali e localizzati.

Alcuni ecologisti ritengono che l'unica alternativa al produttivismo sia fermare del tutto la crescita, o sostituirla con una crescita negativa – quello che i francesi chiamano *décroissance*. Questo progetto si basa su una drastica riduzione dei consumi, l'idea che il dispendio di energia possa essere dimezzato nel momento in cui gli individui rinunciano al riscaldamento centralizzato, alle lavatrici e così via. Gli eco-socialisti mettono invece l'accento sulla trasformazione qualitativa della produzione e del consumo. Ciò significa porre fine al mostruoso spreco di risorse del capitalismo, basato sulla produzione su larga scala di prodotti inutili e/o dannosi come l'industria degli armamenti. Molti dei "beni" prodotti dal capitalismo hanno un'obsolescenza

programmata, sono progettati proprio per lo spreco, per una rapida sostituzione che genera profitto. Dal punto di vista eco-socialista, quindi, il problema non è tanto quello di un consumo eccessivo ma del tipo di consumo. Un'economia basata sull'alienazione mercantile e sull'acquisizione compulsiva di pseudo-novità imposte dalla "moda" è semplicemente incompatibile con una razionalità ecologica.

Un nuovo paradigma sociale orienterebbe la produzione verso la soddisfazione di bisogni autentici, a cominciare da quelli descritti come "biblici": acqua, cibo, vestiti, alloggio – e servizi pubblici di base come sanità, istruzione, e trasporto. I bisogni autentici sono chiaramente distinti da quelli artificiali o fittizi indotti da un'industria pubblicitaria manipolatoria. La pubblicità è una dimensione indispensabile dell'economia di mercato capitalista, ma non ha nessuno spazio in una società in transizione verso il socialismo. Qui, le informazioni sui beni e servizi verrebbero fornite alle persone dalle associazioni dei consumatori. La prova per distinguere i bisogni autentici da quelli artificiali è vedere se persistono dopo la soppressione della pubblicità.

L'ecosocialismo lavora per costruire un'ampia alleanza internazionale tra il movimento operaio, ecologico, indigeno, contadino, femminista e altri movimenti popolari nel nord e nel sud globali. Queste lotte possono portare a un'alternativa socialista ed ecologica, ma non come risultato inevitabile delle contraddizioni del capitalismo o della "ferrea legge della storia". Non si può prevedere il futuro, se non in modo ipotetico. È chiaro, tuttavia, che in assenza di una trasformazione eco-socialista, vale a dire un cambiamento radicale del paradigma di civiltà, la logica del capitalismo può solo guidare il pianeta verso drammatici disastri ecologici, minacciando la salute e persino la vita di miliardi di esseri umani, forse persino la sopravvivenza della nostra specie.

APPROFONDIMENTI

I. ANGUS, *Facing the Anthropocene*, Monthly Review Press, New York 2016.

J. BELLAMY FOSTER, *The Ecological Revolution*, Monthly Review Press, New York 2009.

CAPITALISM NATURE SOCIALISM, <http://www.tandfonline.com/loi/rcns20>. *Ultimo accesso 16-11-2020*.

CLIMATE AND CAPITALISM, <http://climateandcapitalism.com>. *Ultimo accesso 16-11-2020*.

J. KOVEL, *The Enemy of Nature*, Zed Books, London 2007.

M. LOWY, *Ecosocialism: A Radical Alternative to Capitalist Catastrophe*, Haymarket Books, New York 2015.

MICHAEL LÖWY è nato nel 1938 in Brasile e vive a Parigi dal 1969. Filosofo, è attualmente Direttore di ricerca emerito del Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS) e i suoi libri e articoli sono stati tradotti in varie lingue. Ha curato *The International Ecosocialist Manifesto* (2001) con Joel Kovel, ex-direttore della rivista statunitense *Capitalism Nature Socialism*.^{32c}



Martha Chaves

ECOVILLAGGI

Parole chiave: ecovillaggio, paradigmi cosmo-centrici, comunità intenzionale, spiritualità

Gli ecovillaggi sono un movimento in espansione, che propone alternative pratiche e si oppone alle visioni del mondo antropocentriche e distruttive prodotte dalla maggior parte delle società moderne. Fornire una definizione di “ecovillaggio” è un compito difficile, poiché il modo in cui ci si figura e si pratica questo concetto è in continua evoluzione. La definizione più attuale, utilizzata dal Global Ecovillage Network¹, è:

una comunità intenzionale o tradizionale che utilizza processi partecipativi locali per integrare in modo olistico le dimensioni ecologica, economica, sociale e culturale della sostenibilità, al fine di rigenerare ambienti sociali e naturali.

¹ Il Global Ecovillage Network (GEN) è una rete in espansione di comunità e iniziative sostenibili, che collega culture, paesi e continenti diversi. GEN è un'organizzazione ombrello per ecovillaggi, iniziative di città in transizione, comunità intenzionali e individui con una mentalità ecologica in tutto il mondo. Si veda la pagina web dell'organizzazione: <http://gen.ecovillage.org/>. Ultimo accesso 16-11-2020.

Il termine “ecovillaggio” è stato definito per la prima volta da Robert Gilman come «un insediamento multifunzionale a scala umana in cui le attività umane sono integrate armoniosamente nel mondo naturale, in un modo che stimoli un sano sviluppo umano e possa essere portato avanti con successo in un futuro indefinito» (Gilman 1991, p. 10). Questa definizione è strettamente connessa a una serie di esperimenti comunitari attorno a forme di vita alternative, sviluppatasi a partire da vari filoni, come i movimenti del “ritorno alla terra” degli anni ’60 e ’70, prevalentemente originatisi nel Nord globale. Le radici di questi movimenti possono essere rintracciate nel profondo malcontento rispetto alle narrazioni dominanti del secondo dopoguerra e incentrate sull’idea di uno sviluppo a guida industriale. A ciò si sommava la ricerca, da parte di quelle esperienze di movimento, di alternative ai valori materialisti, di una riconnessione con la natura e di insediamenti che avessero una dimensione umana.

La definizione di Gilman è stata criticata per la sua natura estremamente ambiziosa, in quanto descrive uno stato finale che pochissimi insediamenti hanno raggiunto. Dawson descrive invece cinque caratteristiche che definiscono gli ecovillaggi:

Iniziative di privati cittadini, in cui l’impulso comunitario è di fondamentale importanza; volte a riconquistare un certo grado di controllo sulle risorse comunitarie; caratterizzate da una forte base di valori condivisi, spesso definiti ‘spiritualità’; che agiscono anche come centri di ricerca, illustrazione pratica e, nella maggior parte dei casi, formazione (Dawson 2013, p. 219).

Dawson ammette tuttavia che questa definizione è rappresentata maggiormente il Nord globale, mentre nel Sud del mondo è più comune l’uso del concetto di ecovillaggio come strumento per formare alleanze tra attori molto diversi: per esempio tra, da una parte, le comunità tradizionali/indigene e, dall’altra, le ONG, i governi locali e/o gli abitanti delle città con l’obiettivo di costruire reti per alleviare la povertà, affrontare il cambiamento climatico, lottare per la giustizia socio-ambientale e stabilire il rispetto per la diversità culturale, territoriale e spirituale.

Di fatto, esistono diverse tipologie di ecovillaggio. Ci sono centri educativi come Findhorn in Scozia (500 persone), la comunità intenzionale The Farm in Tennessee, USA (200 residenti), e il sito di pro-

gettazione di permacultura di Crystal Waters in Australia (oltre 200 persone). Ci sono anche reti organizzate come Sarvodaya, composta da 2.000 villaggi attivi e sostenibili in Sri Lanka; 100 villaggi tradizionali in Senegal, dove il governo ha sperimentato tecniche apprese dagli ecovillaggi; l'eco-città di Auroville nel sud dell'India, ispirata da Sri Aurobindo, con circa 2.400 residenti. Esistono anche numerosi ecovillaggi su piccola scala, come la famiglia Anthakarana (9 residenti) o Aldeafeliz (30 residenti) nella zona delle Ande colombiane. Questa diversità attesta che la definizione classica di ecovillaggio di Gilman si è evoluta ed è diventata più inclusiva, fino a comprendere sia comunità intenzionali che tradizionali.

Anche se il movimento degli ecovillaggi è a volte criticato per una percepita tendenza elitaria e isolazionista, negli ultimi decenni ci sono stati cambiamenti significativi che hanno prodotto una trasformazione delle sue identità, ruolo e potenzialità. Il movimento degli ecovillaggi è sempre più connesso con gli elementi più progressisti della società grazie ad alleanze e collaborazioni; si sta ampliando, includendo altri tipi di reti e iniziative comunitarie, sperimentando al contempo il dialogo interculturale e l'azione collettiva. La rete del Council of Sustainable Settlements of the Americas (CASA) mostra questa tendenza: si è espansa oltre il campo dell'ecovillaggio per includere comunità indigene e afroamericane, così come il movimento Hare Krishna e i professionisti urbani. In paesi come la Colombia e il Messico, i membri della rete CASA ibridano saperi, costumi e rituali tradizionali con quelli urbani per creare nuovi e più forti legami con la natura e migliorare le loro pratiche di eco-vita (Chaves 2016).

Gli ecovillaggi contribuiscono a un nuovo tipo di movimento sociale caratterizzato da diversità degli attori, forme decentralizzate di leadership e un autentico sforzo per vivere in armonia con la Terra. Questo attivismo si basa sul potere delle reti sociali e delle tecnologie di comunicazione, e su esempi di stili di vita a basse emissioni di carbonio ibridati con tecnologie moderne e valori spirituali. Gli ecovillaggi, quindi, rappresentano una transizione strategica finalizzata a riunire diversi attori progressisti e permettere loro di concepire paradigmi cosmo-centrici, con l'obiettivo di mostrare al grande pubblico tanto la fattibilità di un progetto di vita a basso impatto e più vicino alla natura, che la gioia che ne deriva. In questo modo, gli ecovillaggi sono strettamente collegati al movimento della decrescita attraverso

il ridimensionamento della produzione e di consumo, nonché al movimento delle città in transizione, che rappresenta un modello più ampio di coinvolgimento delle comunità.

Al di là delle numerose difficoltà insite nella pratica della sostenibilità in ambienti comunitari, uno dei maggiori limiti degli ecovillaggi ha a che fare con la ricerca di un interesse condiviso e la capacità di innescare maggiori cambiamenti a livello istituzionale. Poiché i suoi valori non sono né orientati al mercato né largamente accettati, il movimento ha un'attrattiva limitata per la maggior parte dei governi, per cui ci si domanda in quale misura esso fornisca una valida alternativa all'individualismo e al materialismo della maggior parte delle società moderne. Inoltre, almeno nel Nord del mondo, si sta dimostrando difficile replicare il modello di ecovillaggio, a causa dei prezzi dei terreni e dei permessi di pianificazione territoriale. Una volta riconosciuta la necessità di un maggiore coinvolgimento della società, il potenziale trasformativo del movimento degli ecovillaggi si compie nella trasformazione degli ecovillaggi in centri di apprendimento per la transizione, in cui le idee, le competenze e le alleanze per un mondo post-sviluppo si diffondano sempre più nella società.

APPROFONDIMENTI

- M.C. CHAVES, *Answering the 'Call of the Mountain': Co-creating Sustainability through Networks of Change in Colombia*, Doctoral thesis, Wageningen University, Wageningen 2016.
- J. DAWSON, *From Islands to Networks: The History and Future of the Ecovillage Movement*, in *Environmental Anthropology Engaging Ecotopia: Bioregionalism, Permaculture, and Ecovillages*, J. Lockyer, J.R. Veteto (cur.), Berghahn Books, New York 2013, pp. 217-234.
- R. GILMAN, *The Ecovillage Challenge: The Challenge of Developing a Community Living in Balanced Harmony – with Itself as well as Nature – Is Tough, but Attainable*, «Context», 29, 1991, pp.10-14.
- THE COUNCIL OF SUSTAINABLE SETTLEMENTS OF LATIN AMERICA (CASA), <http://www.casacontinental.org/>. *Ultimo accesso 16-11-2020*.

MARTHA CHAVES è una ricercatrice indipendente il cui lavoro, a metà strada tra scienze naturali e sociali, è condotto assieme al gruppo di ricerca colombiano MINGAS en Transición. Collabora inoltre con l'ONG Mentés en Transición (Transitional Minds Foundation), che promuove la transizione culturale e pratica verso una vita sostenibile. Contribuisce alla rete CASA in Colombia ed è in stretto contatto con l'Università di Wageningen, Paesi Bassi, e l'Università di Quindío, Colombia.

Daniela Del Bene, Juan Pablo Soler, Tatiana Roa

SOVRANITÀ ENERGETICA

Parole chiave: alternative, energia, resistenza, sovranità, trasformazione

Per “sovranità energetica” (SE) si intende quell’insieme di progetti e visioni politiche volti alla giusta generazione, distribuzione e controllo delle fonti energetiche da parte di comunità, sia urbane che rurali, che si mobilitano in senso ecologico e culturale in modo da non produrre effetti negativi verso gli altri e nel rispetto dei cicli della natura. La “sovranità energetica” funziona come uno slogan per le organizzazioni e i movimenti che reclamano il diritto di prendere decisioni sull’energia, intesa come bene comune naturale [*natural commons*] e base per la vita di tutti. La SE si riferisce anche alla pluralità delle alternative che stanno sfidando il paradigma energetico dominante controllato da poteri centralizzati.

Il concetto di SE è stato utilizzato fin dagli anni ’90 in America Latina per contrastare il processo di privatizzazione dei servizi di base operato dalle multinazionali e la privatizzazione delle imprese pubbliche. Similmente alla richiesta di sovranità alimentare da parte dei movimenti contadini, la SE è diventata popolare tra organizzazioni e movimenti a livello globale, specialmente dopo il 2000, quale risposta a molteplici forme di estrattivismo, povertà energetica, oligopolio aziendale, patriarcato, privatizzazioni e accordi commerciali, guerre e crimini che hanno garantito accesso ai combustibili fossili.

Più di recente, la SE è diventata anche una risposta al cambiamento climatico e all’industria dei combustibili fossili. Ad esempio, la sovranità energetica è stata inclusa nelle nuove costituzioni di Ecuador e Bolivia. In Europa la questione è stata oggetto di diverse iniziative, con l’obiettivo di mettere in discussione l’oligopolio energetico e creare nuove imprese pubbliche. Barcellona è un esempio significativo. *Energiewende* (letteralmente “svolta energetica”), è largamente praticata nelle aree della Germania dove c’è sostegno per la transizione

energetica. Iniziative per la ri-municipalizzazione dei servizi e delle reti energetiche urbane sono state attivate a Boulder negli Stati Uniti, ad Amburgo, Berlino e Londra.

La sovranità energetica difende il diritto di decidere quale fonte di energia usare, quanto produrre, come, da parte di chi, dove e per chi. In linea con le prospettive eco-femministe, la SE richiede la decolonizzazione della struttura egemonica del modello energetico. La decolonizzazione dell'energia richiede la messa in discussione di assunti profondamente radicati, come la nozione universalizzante di *Energia*, con la 'E' maiuscola, quale astratta e uniforme produzione di energia a scopi commerciali e in funzione dell'accumulazione di capitale. Si tratta anche di differenziare l'*Energia* dagli usi incommensurabili e contestualmente diversificati della *energia* con la "e" minuscola (Hildyard *et al.* 2012), che è in grado di adattarsi nel tempo e nello spazio a diverse ecologie e geografie umane.

L'alleanza tra gli attori dei vari settori – i movimenti per la giustizia ambientale, le persone interessate da progetti energetici, i sindacati e gli abitanti delle città – dimostra non solo la complessità, ma anche il grande potenziale delle SE come progetto politico. In Colombia, il movimento delle popolazioni colpite dalle dighe, il *Movimiento Ríos Vivos*, chiede che tutti i progetti riguardanti le dighe includano sia la sovranità energetica sia quella idrica. Tale richiesta deriva sia dallo stretto legame tra le comunità e le loro culture dell'acqua, sia dal rapporto diretto, a livello storico, tra la dominazione sui popoli e quella sulle risorse idriche.¹

In Brasile, il movimento nazionale MAB si è alleato con i sindacati della *Plataforma Operária e Camponesa para Energia*² per discutere il debito storico che i megaprogetti e le società energetiche hanno con le persone toccate da queste strutture, e per elaborare una proposta di politica energetica e mineraria per il Paese (*Projeto Energetico Popular*). Negli Stati Uniti e a livello internazionale le federazioni *Trade Unions for Energy Democracy* (TUED) e *Public Service International* (PSI) considerano l'energia un tema comune cruciale nella maggior

¹ Per maggiori informazioni sul lavoro del Movimento Ríos Vivos in Colombia si veda: <https://defensaterritorios.wordpress.com/2016/08/25/politica-energeticacolombiana-y-propuestas-del-movimiento-rios-vivos-para-su-transformacion>. Ultimo accesso 16-11-2020.

² Su questo si veda il seguente link del Movimento dos Atingidos por Barragens (MAB), <http://www.mabnacional.org.br/category/tema/plataforma-oper-ria-e-camponesa-para-energia>. Ultimo accesso 16-11-2020.

parte dei settori. L'energia è importante per la ristrutturazione delle relazioni economiche e produttive, oltre che per gestire adeguatamente la salute pubblica e la sicurezza dei lavoratori.

La sovranità energetica mette in discussione l'opposizione tra "urbano" e "rurale" in termini di impatti socio-ambientali: le vittime di un modello energetico ingiusto non sono solo le persone sfollate dai megaprogetti, ma tutte quelle a cui si impone la socializzazione dei costi e contro le quali si estraggono profitti extra. Una persona che, in un contesto urbano, ha un ridotto accesso all'energia, dovrebbe essere considerata impoverita o derubata, così come i processi democratici sono distorti da rapporti spuri tra politici e imprenditori del campo energetico. In Spagna, Regno Unito o Bulgaria, gli abitanti delle città si sono organizzati per denunciare l'aumento esponenziale delle tariffe dell'energia elettrica e la violazione delle leggi volte a proteggere le famiglie più deboli, come ha fatto ad esempio l'Alleanza contro la Povertà Energetica a Barcellona.

La sovranità energetica affronta anche la questione della tecnologia e delle conoscenze nelle transizioni energetiche. Reclama il decentramento, la delocalizzazione e la differenziazione della produzione di energia, della tecnologia e del sapere. Pone anche una sfida epistemica: quella di riconsiderare il nostro "territorio" non come mero deposito di risorse naturali, ma come un insieme socio-culturale, dove si dà senso all'esistenza e dove si collocano e radicano *proyectos de vida* (progetti di vita) politica consapevoli, responsabili e gioiosi (Escobar 2008). O, come dicono altre comunità latinoamericane, *planes de permanencia en los territorios* (piani di permanenza nei territori) oppure *proyectos de buen vivir* (progetti del buon vivere).

Le proposte per la SE incontrano inevitabilmente restrizioni e contrasti. Dal momento che fanno vacillare la base delle relazioni di produzione, pongono forti sfide ai settori di potere delle nostre società come le compagnie energetiche, il settore edile, le élite finanziarie e politiche, l'establishment militare e così via. Quali saranno, ad esempio, le conseguenze per la struttura degli Stati moderni e dei governi? La SE esigerà una ristrutturazione del contesto amministrativo per gestire un nuovo modello energetico? Come evitare che si creino gruppi chiusi ed escludenti, promuovendo invece la collaborazione di comunità aperte, magari sulla base di un principio di sussidiarietà? Le iniziative per le SE contribuiranno a ridefinire i limiti dei consumi e a stabilire modelli di utilizzo dell'energia realmente sostenibili per un dato territorio?

Nonostante la portata di queste sfide, ad uno sguardo più attento si mostrano diversi modelli alternativi già realizzati e funzionanti, possiamo citare l'esempio delle cooperative di elettrificazione rurale in Costa Rica (tra cui COOPELESCA), le cooperative SOM ENERGIA e GoiEner in Spagna, RETENERGIE in Italia, insieme alle iniziative di ri-municipalizzazione dei servizi energetici urbani. Queste esperienze hanno bisogno di essere valorizzate e difese come potenti moltiplicatori potenziali.

APPROFONDIMENTI

- J. ANGEL, *Towards Energy Democracy*, «Transnational Institute», [on line] <https://www.tni.org/en/publication/towards-energy-democracy>. Ultimo accesso 16-11-2020.
- A. ESCOBAR, *Territories of Difference: Place, Movements, Life, Redes*, Duke University Press, Durham, NC 2008.
- C. KUNZE, S. BECKER, *Energy Democracy in Europe. A survey and Outlook*, Rosa Luxemburg Stiftung, [on line] https://www.rosalux.de/fileadmin/rls_uploads/pdfs/sonst_publicationen/Energy-democracy-in-Europe.pdf. Ultimo accesso 16-11-2020.
- N. HILDYARD, L. LOHMAN, S. SEXTON, *Energy Security for What? For Whom?*, The Corner House, Sturminster Newton 2012.

DANIELA DEL BENE coordina il progetto EJAtlas.org all'Università Autonoma di Barcellona, è membro del collettivo *Research & Degrowth* e del *Catalan Network for Energy Sovereignty* (XSE).

JUAN PABLO SOLER è membro del *Movimiento Ríos Vivos* – movimento colombiano delle popolazioni interessate da progetti di dighe e in difesa dei territori – e di quello latinoamericano, MAR.

TATIANA ROA è coordinatrice generale del gruppo *Censat Agua Viva – Amigos de la Tierra*, Colombia.

Joan Martinez-Alier

GIUSTIZIA AMBIENTALE

Parole chiave: metabolismo sociale, ecologia politica, conflitti ecologico-distributivi, EJ Atlas

Esiste un movimento globale per la giustizia ambientale che sta contribuendo ad orientare società ed economia verso la sostenibilità ambientale. Questo movimento ha origine nel contesto dei cosiddetti “conflitti ecologico-distributivi” (Martinez-Alier 2002), espressione che designa forme collettive di denuncia contro le ingiustizie ambientali. Un’ingiustizia ambientale si genera per esempio quando una fabbrica inquina con le sue attività un fiume che non è proprietà di qualcuno in particolare, ma che appartiene ad una comunità che lo gestisce collettivamente – come nei casi studiati da Elinor Ostrom e dalla sua scuola sui beni comuni. Questo non è un danno valutato dal mercato. Lo stesso accade quando i cambiamenti climatici fanno recedere i ghiacciai nelle Ande o in Himalaya, privando dell’acqua le comunità che vi abitano. Più che un fallimento del mercato – che implicherebbe che tali esternalità possano essere valutate in termini monetari e quindi interiorizzate attraverso il sistema dei prezzi – si tratta, secondo l’espressione coniata da Karl William Kapp, di “successi che scaricano i costi” provocando la reazione da parte di coloro che si trovano a doverli sostenere. Se le proteste hanno successo, il che non è la regola generale, ne consegue che le attività impattanti possono essere bandite.

Negli anni ’80, negli Stati Uniti, i conflitti ecologico-distributivi sono stati anche letti come espressione dell’ingiustizia persistente nei confronti delle “persone di colore” ed hanno generato la nascita di un largo movimento di protesta sociale (Bullard 1993). Così l’espressione “giustizia ambientale” (EJ) ha iniziato a diffondersi, specialmente nelle lotte contro le discariche di rifiuti tossici che venivano costruite soprattutto nelle comunità nere povere. Già nel 1991 un summit tenuto a Washington (il Washington DC People of Color Environmental Leadership Summit) riuniva i principali leader dei movimenti per la

giustizia ambientale delle popolazioni non bianche con l'intento di tessere legami e costruire un «movimento nazionale e internazionale di tutti i popoli neri per combattere la distruzione e promuovere la riappropriazione delle nostre terre e delle nostre comunità».

Oggi i conflitti ecologico-distributivi sono in aumento ovunque e riguardano tanto i processi di estrazione delle risorse che i sistemi di trasporto e lo smaltimento dei rifiuti. Le proteste locali sono numerose e ci sono anche esempi di successo in cui i progetti inquinanti sono stati bloccati e si è dato spazio allo sviluppo di proposte alternative. La nozione di giustizia ambientale offre una prospettiva potente per dar senso alle lotte contro l'inquinamento e l'impatto ambientale. La crescita economica sta modificando il cosiddetto "metabolismo sociale" globale, in altre parole condiziona i flussi di energia e di materiali i quali, a loro volta, influenzano i mezzi di sussistenza e la preservazione della biodiversità a livello globale. L'economia industriale contemporanea è affamata di sempre nuovi materiali ed energia. Anche se in stagnazione, un'economia industriale necessita di rinnovare costantemente le sue forniture di combustibili fossili. Questo perché l'energia non si ricicla. Per lo stesso motivo, si necessita continuamente di nuovi approvvigionamenti di materiali che solo in parte potranno venire riciclati. Queste esigenze aumentano con la crescita economica.

L'industrializzazione va dunque di pari passo anche con l'incremento delle emissioni di anidride carbonica che accentua l'effetto serra e il processo di acidificazione degli oceani. Si tratta di un'economia che non è circolare, bensì entropica. Le falde acquifere, le foreste e le risorse acquatiche sono sovra sfruttate, la fertilità dei suoli è compromessa e la biodiversità si esaurisce. La modificazione del metabolismo sociale provoca conflitti ecologici distributivi che a volte si sovrappongono ad altre forme di conflitto sociale incentrate sulle differenze di classe, di etnia o identità indigena, di genere, di casta o di diritti territoriali.

In questo contesto, un movimento globale per la giustizia ambientale si sta lentamente affermando, come documentato dall'Atlante sulla giustizia ambientale, "EJAtlas" (Martinez-Alier *et al.* 2016). Altre forme di esaurimento sono in atto poiché l'intensificazione del metabolismo ambientale diviene necessaria per sostenere le attività di estrazione mineraria, la costruzione di dighe ed il loro funzionamento, l'estrazione di gas attraverso il *fracking* idraulico o l'espansione delle piantagioni e la costruzione di nuove reti di trasporto. A poco a poco lo sviluppo di tali attività si espande in qualsiasi angolo del pianeta, comportando il degrado dell'ambiente e delle condizioni di

vita delle popolazioni locali, che di conseguenza protestano. Esiste tuttavia la possibilità di un'alleanza potenziale, per quanto complessa, tra il movimento per la giustizia ambientale ed il movimento per la conservazione della natura. Ed è già stato lanciato un appello, formulato per la prima volta nel 2012, per una più facile convergenza tra il movimento per la decrescita e quello per la giustizia ambientale (Martinez-Alier 2012).

I conflitti ecologici distributivi sono diversi dai conflitti per la redistribuzione economica incentrata sui salari, sui prezzi e sulle rendite. Si tratta di conflitti sulle condizioni di vita e sostentamento, sull'accesso alle risorse naturali e sulla distribuzione dell'inquinamento e dei suoi impatti. Le persone che si vedono protagoniste di questi conflitti non sono tanto lavoratrici industriali quanto donne indigene in lotta contro le miniere a cielo aperto, contadini e contadine che si oppongono alle invasioni di piantagioni di palma da olio o abitanti urbani e riciclatori informali di rifiuti che si oppongono al loro incenerimento (come testimoniano molti dei casi riportati nell'atlante EJ Atlas sulla giustizia ambientale). Questi conflitti si distinguono dunque dalle classiche lotte tra capitale e lavoro, sebbene a volte si sovrappongano.

Si tratta di lotte che esprimono conflitti attorno all'attribuzione di valore e ciò in un duplice senso. Da un lato pongono al centro la questione di quali valori dovrebbero essere applicati quando si prendono decisioni in merito all'utilizzazione della natura in determinati progetti. Dobbiamo privilegiare i valori del mercato, incluse le stime fittizie ottenute tramite la valutazione contingente o altri approcci similari, oppure dare spazio a valori che privilegiano la sussistenza, la sacralità, che si basano sui sistemi di diritto dei popoli originari o che tengono conto della specificità ecologica dell'unità presa in esame? In secondo luogo, vi è la questione ben più importante di quale gruppo sociale dovrebbe avere il potere di includere o escludere i valori giudicati pertinenti, di sopperarli o di consentire a dei compromessi. Per esempio, i diritti territoriali sacri dei popoli originari possono costituire un potere di veto? (Martinez-Alier 2002)

A partire da metà anni '90, si è costituito un legame tra i movimenti per la giustizia ambientale statunitensi e "l'ambientalismo dei poveri" in America Latina, Africa e Asia. Ciò è avvenuto dopo l'assassinio, nel 1988, di Chico Mendes, militante e sindacalista che combatteva la deforestazione in Brasile. Ha fatto seguito all'impiccagione di Ken Saro-Wiwa e di otto attivisti Ogoni che si opponevano all'estrazione di petrolio da parte di Shell nel Delta del Niger, denunciando i danni

derivanti dal processo combustione dei gas di scarto (*flaring*). Sempre a metà degli anni '90, Leonardo Boff, teologo della liberazione, denunciava nel suo libro *Cry of the Earth, Cry of the Poor* (1995) la correlazione tra povertà e inquinamento. Il suo lavoro sarà ripreso nell'enciclica pontificia *Laudato Si'* (2015) che costituisce a sua volta un appello per la giustizia ambientale. Sin dagli anni '80, il movimento per la giustizia ambientale ha anche proposto una serie di concetti chiave e promosso delle campagne globali. La proposta di lasciare i combustibili fossili nel sottosuolo, rinunciando alla loro estrazione, è stata portata avanti a partire dal 1997 da organizzazioni quali Acción Ecológica in Ecuador, ERA in Nigeria e dalla rete Oilwatch. Le resistenze alle ingiustizie socio-ambientali hanno visto nascere molte organizzazioni per la giustizia ambientale che si sono mobilitate in favore di trasformazioni sociali alternative, promuovendo un nuovo vocabolario di giustizia ambientale includente termini e nozioni come quelle di epidemiologia popolare, zone sacrificabili, giustizia climatica, giustizia dell'acqua, sovranità alimentare, biopirateria; denunciando l'espansione dei villaggi del cancro in Cina, dei deserti verdi del Brasile e dei *pueblos fumigados* dell'Argentina (dove le persone subiscono l'eccessiva fumigazione di componenti agro-chimiche per l'agricoltura intensiva). Hanno denunciato le "mafie della sabbia" in India; l'idea di "razzismo ambientale" e rivendicato il fatto che "le piantagioni di alberi non sono foreste". Promosso l'idea di debito ecologico e quella di accaparramenti di terra e degli oceani. Sono molte le reti che si servono di tali concetti, traducendoli in diverse lingue, inventando i propri slogan ed i propri canti, mostrando le proprie bandiere ed i propri striscioni e costruendo le proprie prove documentarie.

APPROFONDIMENTI

- L. BOFF, *Cry of the Earth, Cry of the Poor*, Orbis Books, New York 1995.
- R.D. BULLARD (cur.), *Confronting Environmental Racism: Voices from the Grassroots*, South End Press, Boston 1993.
- J. MARTINEZ-ALIER, *Ecologia dei poveri. La lotta per la giustizia ambientale*, Editoriale Jaca Book, Milano 2009.
- , *Environmental Justice and Economic Degrowth: An alliance between Two Movements*, «Capitalism Nature Socialism», 23(1), 2012, pp. 51-73.
- J. MARTINEZ-ALIER, L. TEMPER, D. DEL BENE, A. SCHEIDEL, *Is There a Global Environmental Justice Movement?*, «Journal of Peasant Studies», 43(3), 2016, pp. 731-755.

SUA SANTITÀ, PAPA FRANCESCO, *Laudato Si': Sulla Cura per la Nostra Comune Casa*, [online] http://w2.vatican.va/content/francesco/en/encyclicals/documents/papafrancesco_20150524_enciclica-laudato-si.html. Ultimo accesso 16-11-2020.

THE EJOLT GLOSSARY, <http://www.ejolt.org/section/resources/glossary/>. Ultimo accesso 16-11-2020.

THE ENVIRONMENTAL JUSTICE ATLAS (EJ ATLAS), <http://ejatlas.org>. Ultimo accesso 16-11-2020.

JOAN MARTINEZ-ALIER è senior researcher in economia ecologica ed ecologia politica e professore emerito di economia e storia dell'economia presso l'Istituto di Scienza e Tecnologia Ambientale, dell'Università Autonoma di Barcellona. Tra le sue opere vi sono *Economia ecologica. Energia, ambiente, società* (Garzanti, 1991) e *Ecologia dei poveri. La lotta per la giustizia ambientale* (Jaca Book, 2009)



Laura Gutiérrez Escobar

SOVRANITÀ ALIMENTARE

Parole chiave: La Via Campesina, agroecologia, sistemi agro-alimentari

Come propone il movimento contadino transnazionale La Via Campesina, l'espressione "sovranià alimentare" si riferisce al "diritto dei popoli a un cibo sano e culturalmente appropriato, prodotto con metodi ecologicamente conformi e sostenibili, e il loro diritto a scegliere il proprio cibo e i propri sistemi agro-alimentari" (La Via Campesina 2007). Il movimento ha formulato per la prima volta questo concetto al World Food Summit (WFS) del 1996, a Roma, promosso dall'Organizzazione delle Nazioni Unite per il cibo e l'agricoltura (FAO), e come risposta all'idea di "sicurezza alimentare" qui proposta. La sicurezza alimentare è un principio guida per le *policy* dei governi e delle organizzazioni multilaterali nella lotta contro la fame nel mondo

e la povertà rurale. Attraverso il concetto di Sovranità Alimentare, La Via Campesina si opponeva ai numerosi tentativi delle élite globali di definire la sicurezza alimentare secondo logiche neoliberali di mercato.

I Governi, le organizzazioni multilaterali e le corporazioni del cibo legittimano accordi e politiche di libero scambio in nome della “sicurezza alimentare”. Ma da ciò è derivato che popoli e nazioni del Sud Globale sono diventati sempre più dipendenti dal mercato internazionale per l’acquisto di cibo a buon mercato e sono più vulnerabili alla speculazione, al *land grabbing*, al *dumping* e ad altre pratiche che minano la loro capacità di sussistenza autonoma. Le popolazioni contadine diventano migranti urbani, espropriate dalla terra poiché non possono competere con l’importazione di cibo su larga scala sostenuta dai sussidi economici oppure vengono asserviti a progetti di *agribusiness* che forniscono materie prime a vari settori dell’industria – da quelle del cibo da fast food iper-lavorato al settore delle energie pulite per la produzione di etanolo e di altri biocarburanti.

Il concetto di sicurezza alimentare rafforza i principi fondamentali alla base dell’agricoltura industriale moderna e della *Green Revolution*, incluso l’uso di composti chimici ad alta intensità di capitale, monoculture, sementi “migliorate” come le sementi ibride e, più di recente, le varietà geneticamente modificate. L’industrializzazione dell’agricoltura e del cibo ha prodotto come risultato l’espansione dei 1) “deserti verdi”, ovvero piantagioni in cui solo piante considerate economicamente vantaggiose possono crescere e riprodursi minacciando così l’agricoltura contadina e la (agro) biodiversità; e di 2) cibo altamente elaborato, fast food e mangimi che avvelenano tanto gli esseri umani quanto gli animali. Coerentemente, la sicurezza alimentare è ascrivibile al paradigma occidentale dello sviluppo inteso come sfruttamento e manipolazione di piante ed animali in laboratori, allevamenti, piantagioni, stabilimenti industriali e mercati a esclusivo beneficio di (alcuni) esseri umani (Shiva 2000).

Il concetto di sovranità alimentare è andato modificandosi sin dal 1996, poiché diverse organizzazioni, comunità e ONG, appartenenti o meno a La Via Campesina, lo hanno riformulato e discusso, adattandolo alle rispettive condizioni politiche e di vita. Uno di questi dibattiti si concentra sul tema di come rafforzare il movimento per la sovranità alimentare in modo da renderlo socialmente, economicamente e politicamente resiliente rispetto al cambiamento climatico e ai poteri corporativi, senza rinunciare alla diversità di approcci e

all'autonomia delle iniziative locali di sovranità alimentare (McMichael 2013). Un altro argomento di discussione è legato all'uso della parola "sovranità". Senza dubbio, La Via Campesina ha costruito il concetto di sovranità alimentare all'interno di un paradigma autonomistico che include il diritto dei popoli e delle nazioni all'autonomia e all'autogoverno al fine di poter decidere i propri sistemi alimentari piuttosto che essere dipendente dalle domande del mercato e dagli interessi specifici di imprese lontane e irresponsabili. La sovranità alimentare riconosce priorità alle economie e ai mercati locali e rafforza l'agricoltura contadina e di piccola scala. Tuttavia, alcuni movimenti contadini hanno proposto di usare l'espressione "autonomia alimentare" – pre-requisito della sovranità alimentare – per enfatizzare il carattere localistico della produzione alimentare, forme non liberali di decisionalità democratica e l'autonomia dalle istituzioni statali. Per preservare tale complessità politica e semantica, proponiamo il concetto duplice di autonomia e sovranità alimentare.

L'autonomia e la sovranità alimentare sono diventate il grido di battaglia di molte lotte diverse: contro l'accaparramento della terra, dell'acqua e delle sementi; contro gli inquinanti agricoli; contro la diffusione delle logiche aziendali nella gestione dei sistemi agro-alimentari; per la conservazione della biodiversità e i diritti della natura; contro le biotecnologie agricole e l'applicazione di brevetti alle forme di vita; per la difesa del lavoro contadino e dei diritti umani; contro la malnutrizione e la fame; per l'approvvigionamento di cibo nelle aree urbane (Desmarais 2007).

Autonomia e sovranità alimentare hanno le proprie origini nelle – ed emergono continuamente da – la conoscenza, le storie e le esperienze di popoli e comunità in lotta in tutto il mondo. Di conseguenza, l'espressione autonomia e sovranità alimentare designa contemporaneamente una cornice analitica, un movimento sociale e un progetto politico (McMichael 2013). Si tratta di un'alternativa radicale che cerca di trasformare le disuguaglianze strutturali incorporate nei sistemi agro-alimentari – inclusi i discorsi e le istituzioni di cooperazione e sviluppo – e che esplora potenziali percorsi di transizione verso modelli differenti basati su principi che supportano la vita. L'autonomia e la sovranità alimentare richiede la tutela della conoscenza, delle pratiche e dei territori delle comunità che producono il cibo – inclusi contadini, pescatori, allevatori e coltivatori urbani – intesi quali spazi per la riproduzione e la prosperità della vita e della biodiversità. Tutto

ciò contrasta con una gestione razionalizzata della vita e della morte di piante e animali finalizzata al profitto ed alla crescita economica, tipiche del sistema alimentare aziendale. Il potenziale trasformativo dell'autonomia e sovranità alimentare risiede nella difesa di tre principi vitali: i beni comuni, la diversità e la solidarietà. In primo luogo, secondo il paradigma dell'autonomia e sovranità alimentare, i semi, la terra, l'acqua, la conoscenza, la biodiversità – e tutto ciò che contribuisce al sostentamento materiale, simbolico e spirituale di un popolo sul suo territorio – sono considerati beni comuni. La prospettiva dei beni comuni, invece che considerare tutte queste cose come risorse da sfruttare e di cui appropriarsi, le considera alla luce della loro condizione di inalienabilità e servizio per la collettività.

In secondo luogo, l'autonomia e sovranità alimentare riconosce che la (agro)biodiversità e la diversità culturale sono fra loro intrinsecamente dipendenti. Di nuovo, contro le tendenze uniformanti dei moderni sistemi agro-alimentari, la sovranità alimentare protegge e incoraggia la differenziazione dei sistemi di produzione alimentare nel mondo che si arricchisce attraverso la diversità di semi, animali, cibo, conoscenze, pratiche di lavoro, mercati, paesaggi ed ecosistemi.

Infine, la solidarietà fra i produttori di cibo, i consumatori di tutto il mondo e le future generazioni è fondamentale per l'autonomia e sovranità alimentare. Le strategie per incoraggiare la solidarietà includono il commercio equo, che garantisce un giusto guadagno per tutti i soggetti e il diritto di consumatori e consumatrici ad un controllo sulla propria alimentazione. Altro aspetto importante è l'istituzione di sistemi alimentari responsabili verso l'ambiente come quelli basati sull'agroecologia, cosicché le future generazioni possano a loro volta sostenersi nei propri territori. Al cuore dell'autonomia e sovranità alimentare ci sono dunque sistemi alimentari basati su “nuove relazioni sociali, libere dall'oppressione e dall'iniquità” (La Via Campesina 2007).

APPROFONDIMENTI

AFRICAN CENTRE FOR BIODIVERSITY, <http://acbio.org.za/>. Ultimo accesso 16-11-2020.

A.A. DESMARAIS, *La Via Campesina: Globalization and the Power of Peasants*, Pluto Press, London 2007.

ETC GROUP, <http://www.etcgroup.org/>. Ultimo accesso 16-11-2020.

- LA VIA CAMPESINA, *Nyeleni Food Sovereignty Forum Declaration, Mali, 2007*, [on line] <https://viacampesina.org/en/declaration-of-nyeli/>. Ultimo accesso 16-11-2020.
- P. McMICHAEL, *Historicizing Food Sovereignty: A Food Regime Perspective*, Conference Paper, No. 13, International Conference on Food Sovereignty: A Critical Dialogue, Yale University and the Journal of Peasant Studies, Yale 2013.
- NETWORK FOR A LATIN AMERICA FREE OF TRANSGENICS (RALLT dall'acronimo spagnolo), <http://www.rallt.org/>. Ultimo accesso 16-11-2020.
- V. SHIVA, *Stolen Harvest: The Hijacking of the Global Food Supply*, South End Press, Cambridge 2000.

LAURA GUTIÉRREZ ESCOBAR è nata a Bogotá, Colombia. Ha conseguito la laurea in Storia presso la Universidad Nacional de Colombia di Bogotá, ha un Master in Studi latino-americani alla University of Texas di Austin, e si è dottorata in Antropologia presso la University of North Carolina di Chapel Hill.



Harry Halpin

FREE SOFTWARE

Parole chiave: computer, software, proprietà intellettuale, beni comuni

Il mondo contemporaneo è sempre più controllato da una fitta e interconnessa rete di computer, per cui una delle questioni centrali della nostra epoca sta diventando di natura tecnologica: come preservare la libertà in un mondo sempre più spesso dominato non dagli esseri umani ma dai software? La risposta del Free Software a questa domanda è un aggiornamento della nozione tradizionale e pre-digitale di libertà, che include la questione della dipendenza dell'umanità dai software. La domanda, a cui qualunque forma di politica in futuro dovrà rispondere, non riguarda solo la difesa della libertà dell'essere umano, ma la sua espansione mediante un maggior controllo autonomo e collettivo dell'infrastruttura computazionale da parte degli e delle utenti.

Attualmente, le potenzialità offerte da internet sono monopolio di poche grandi aziende della Silicon Valley come Google, Apple, Facebook e Microsoft. Le nostre ampie capacità cognitive sono mediate da software che sono di natura privata. Ciò segna una svolta netta nel capitalismo, per cui il lavoro digitale, sotto forma di “*programming*”, diventa la nuova forma egemonica di lavoro. Questo non vuol dire che i tradizionali lavori di fabbrica o legati all'estrazione di materie prime siano diventati obsoleti – al contrario! Tuttavia, questo tipo di lavoro, caratterizzato da condizioni sempre più precarie e brutali, viene sospinto in paesi periferici e anche nelle aree marginali dei Paesi del centro. L'incapacità di investire nella produzione di software incoraggia la produzione industriale e l'estrazione di risorse, per cui i paesi del Sud Globale sono resi semplici ingranaggi che forniscono beni e manodopera a basso costo, mentre il capitalismo si riorganizza attorno al software.

Il software porta all'automazione, la sostituzione del lavoro umano con quello delle macchine. Il codice è il linguaggio che coordina queste macchine a livello globale. Il computer viene definito come una macchina di Turing universale, una macchina che è infinitamente flessibile se confrontata con altri strumenti specialistici in quanto può essa stessa essere riorganizzata per risultare più efficiente o riprogrammata per nuove funzionalità. Il fulcro del capitalismo non è più la fabbrica, ma il codice.

Cosa succederebbe se le persone potessero controllare in modo diretto il codice? Il “free software” iscrive nel codice stesso quattro libertà fondamentali:

- 1) la libertà di gestire il software come si desidera e per qualsiasi scopo
- 2) la libertà di studiare il funzionamento del software e cambiarlo in modo che faccia la computazione come desiderato
- 3) la libertà di ridistribuire copie in modo che siano utili ad altri
- 4) la libertà di distribuire ad altri copie della propria versione modificata

Queste libertà fanno sì che le persone possano controllare il software per i propri scopi, poiché hanno accesso al codice sorgente: come indicato dalla Free Software Foundation, “il Free Software è una questione di libertà, non di prezzo” (Stallman 2017). Il Free Software

è un programma politico che va oltre l'open source e l'open access al codice, sebbene fornisca un accesso libero al codice come requisito necessario per la libertà.

Il Free Software fu inventato come un hack, per aggirare la legge americana sul copyright, dall'hacker Richard Stallman del Massachusetts Institute of Technology (MIT) che aveva notato che la cultura di condivisione dei software sviluppata dagli hacker veniva inglobata da imprese commerciali come Microsoft. Al fine di creare un'opposizione legalmente vincolante a queste nuove appropriazioni cognitive, Stallman creò la General Public License (GPL). Dato che il copyright dei software viene dato di default agli sviluppatori, questi ultimi possono autorizzare un numero illimitato di persone all'uso del proprio software, preservando quindi le quattro libertà fondamentali per i posteri. La licenza GPL richiede che anche tutti i lavori derivati usino la GPL, in modo tale che le tradizionali restrizioni del copyright si trasformino in un 'copyleft' che richiede, al contrario, che vengano garantite le quattro libertà. Altre licenze open source come quella del MIT o la maggior parte di quelle dei Creative Commons – che assegnano direttamente il copyright al dominio pubblico – non impediscono ai lavori derivati di essere utilizzati in modo proprietario. Con la licenza GPL, uno specifico software non solo può essere garanzia di preservazione delle capacità umane, ma il software pubblico può espandersi in modo virale. La GPL, come licenza e metodologia di software, ha avuto un notevole successo. Per esempio, GNU/Linux oggi gestisce la maggior parte dell'architettura di internet e persino Android di Google si basa su un kernel di free software, nonostante Google ricorra al proprio cloud per i componenti vitali.

Il Free Software risolve problemi che prima erano insormontabili per coloro che cercano una sovranità tecnologica su scala sia individuale che collettiva. Per prima cosa, esso permette a programmatori e programmatrici di dar forma a nuovi tipi di solidarietà sociale mediante la programmazione collettiva del codice, al contrario dello sviluppo del software proprietario che viene tenuto controllato e chiuso da una singola società. In secondo luogo, a coloro che fanno uso del free software è volutamente consentito di programmare da sé, dato che hanno la capacità di imparare come si programma e come si modifica il codice. In terzo luogo, l'open source è l'unica garanzia di sicurezza poiché permette agli esperti di verificare il codice. Non ci sono costi di licenza, gli aggiornamenti di sicurezza sono gratuiti e prevenono molti attacchi informatici. Infine, sebbene il codice sia

tenuto nel “cloud”, ospitato su computer di terzi, versioni della GPL, come l’Afferro GPL, possono garantire che il codice sorgente del software, che gira sui server, sia disponibile come parte di bene pubblico. La GPL è un prerequisito per decentralizzare internet e per sfidare il potere del capitalismo informatico.

Il Free Software è di importanza vitale per il futuro dei movimenti sociali. È impossibile tornare ad una vita pre-industriale, senza software e computer. I computer sono una formalizzazione matematica di una teoria filosofica astratta sulla causazione nel mondo materiale, pertanto possono assumere numerose forme, dall’elaborazione quantitativa a quella biologica, e si spera che in futuro queste forme risponderanno anche a principi ecologici. Un rifiuto totale dei computer, al suo estremo, escluderebbe qualsiasi macchinario e condannerebbe l’umanità ad un lavoro duro e perpetuo, oltre che al provincialismo: un futuro per nulla promettente. È ugualmente ingenuo immaginare che il capitalismo, mediante la diffusione dei computer, vada velocemente verso una sorta di utopia socialista senza lavoro. Dall’espansione di Indymedia alla telefonia mobile gestita dalla comunità rizomatica di Oaxaca, al progetto di un’infrastruttura ecologica autonoma che usa il free software nel Rojava, il free software, per decenni ed in modo discreto, è stato d’aiuto per i movimenti sociali, fornendo il software di base necessario alle lotte. In termini di post-sviluppo, ciò che serve è una strategia che accresca sia la libertà individuale che collettiva, mediante l’estensione tecnologica delle potenzialità umane. Dal momento che le suddette potenzialità dipendono sempre di più dai computer, il free software fornisce la strategia necessaria alla lotta per liberare il software dalle recinzioni e consegnare il potere alle persone.

APPROFONDIMENTI

- R. GANDY, *The confluence of ideas in 1936*, in *The Universal Turing Machine a Half-Century Survey*, R. Herken (cur.), Springer, Berlin 1995.
- GNU OPERATING SYSTEM, <https://www.gnu.org/licenses/>. Ultimo accesso 16-11-2020.
- S. LEVY, *Hackers: Heroes of the Computer Revolution*, Penguin Books, New York 2001.
- E. MOGLEN, *Anarchism Triumphant: Free Software and the Death of Copyright*, «First Monday», 4(8), 1999.
- R. STALLMAN, *What Is Free Software?*, The Free Software Foundation, [online] <http://www.gnu.org/philosophy/free-sw.html>. Ultimo accesso 16-11-2020.

HARRY HALPIN è ricercatore presso l'Inra, l'Istituto Nazionale Francese di Ricerca per le Scienze Digitali a Parigi e visiting researcher al MIT Socio-Technical Systems Research Center. In precedenza ha lavorato per il W3C sugli standard di sicurezza, prima di licenziarsi a causa di un conflitto sui DRM (Digital Rights Management). Ha scritto *Social Semantics* ed è redattore di *Philosophical Engineering: Toward a Philosophy of the Web*.



Simone Wörer

ECONOMIA DEL DONO

Parole chiave: Matriarcato, economia del dono, orientamento ai bisogni, cura materna, patriarcato capitalista

Un'economia del dono è basata sul principio che beni e servizi, materiali e immateriali, sono dati o ricevuti senza l'obbligo di ricambiare il dono, né nel presente né in futuro. Questa sarebbe la definizione condivisa. Storicamente, gran parte degli accademici che hanno lavorato sul Dono e sull'economia del dono sono stati uomini bianchi e interni alla cultura patriarcale (Goettner-Abendroth 2007). Hanno ignorato le donne come donatrici, non hanno dato visibilità ai comportamenti materni, così come non hanno riconosciuto che la natura ha tra i suoi principi fondamentali di funzionamento proprio il "donare". Questi studiosi hanno isolato il Dono per dare l'idea di un contratto vincolante, qualcosa di controllabile e prevedibile. Molti di questi autori, come Mauss, Serras o Bataille, hanno interpretato il dono perfino come un atto violento e non hanno fatto distinzioni tra la logica del dono e lo scambio patriarcale. Inoltre molti di questi approcci si sviluppano nell'ambito dell'antropologia e si concentrano su società "primitive", senza rendersi conto che una cultura del Dono e una economia del dono sono tuttora attive all'interno di un patriarcato capitalista che diventa sempre più globale.

Negli ultimi anni assistiamo a una rinascita delle teorie sul Dono e sull'economia del dono. Ad esempio, il libro di Charles Eisenstein *Economie consacrate* (2014) e il lavoro pionieristico di Genevieve Vaughan tentano ambedue di dimostrare che non esisterebbe la vita umana senza il dono. Eisenstein apre la sua analisi storica del denaro con le parole "All'inizio era il Dono"; mentre Vaughan fin dall'inizio della sua disamina parte con l'idea dell'infante che nasce da una donna umana e sottolinea l'importanza cruciale di una maternità e di una cura rivolte ai bisogni. Da un punto di vista semiotico, l'autrice sviluppa il concetto di *Homo donans*, che descrive gli esseri umani come esseri che donano e che ricevono doni, sottolineando le radici materne dell'economia del dono. Tuttavia, è necessario sviluppare una comprensione integrale. Una visione del mondo radicalmente alternativa richiede una analisi più approfondita del patriarcato e una visione critica dei suoi sistemi economici e tecnologici. Questa combinerebbe i risultati della rete delle Scienze Matriarcali Moderne e delle intuizioni eco-femministe sulla relazione tra femminismo ed ecologia. Questa comprensione integrata dovrebbe aiutare a riscoprire le radici materne dell'economia del dono e della sua cultura affermativa della vita.

L'utero materno è il luogo dell'inizio, un posto dove sperimentiamo interconnessione e la soddisfazione diretta dei bisogni. L'utero potrebbe quindi essere considerato un modello di economia del dono. Da un punto di vista psicologico, proprio all'inizio della nostra vita la madre è il nostro primo Altro, ma non ne siamo separati. Al contrario, in questa fase della vita, il mondo viene vissuto in modo completo. Una volta nati sperimentiamo lo stesso mondo ma, per la prima volta, percepiamo distanza nella separazione dal nostro spazio originario. E in effetti la spinta a superare questa distanza potrebbe essere il punto di partenza della tenerezza, della dedizione e dell'orientamento verso l'Altro.

Le società matriarcali nel loro insieme ricordano questa origine, poiché sono comunità incentrate sulla madre, aperte al dono e basate su un'economia del dono. Inoltre, le comunità matriarcali – e più in generale le società native – vedono nella Madre Terra una entità che dona e riceve. La ricerca delle Scienze Matriarcali Moderne ha mostrato che le comunità matriarcali sono profondamente vincolate a principi di equilibrio e interconnessione. Rispettano la diversità tra gli esseri umani e la natura, tra i generi e tra le generazioni. Non esiste la proprietà privata nelle economie del dono matriarcali e il benessere di tutti i membri è la priorità. La produzione è basata su principi di

sussistenza e cooperazione, e invece di accumulare e accaparrare beni, nelle comunità matriarcali tutto circola in forma di dono. Gli elementi fondamentali di una economia del dono sono:

- Equilibrio attraverso la circolazione
- Interconnessione e diversità
- Abbondanza e limitazione del sé
- Principi della maternità e orientamento al bisogno

Nel suo importante libro “La creatività del Dono e l’Artista nel mondo moderno” (1983), Lewis Hyde ha mostrato che quando il Dono cessa di circolare e diventa “capitale”, appare il problema della fame. Hyde non è l’unico pensatore che descrive il movimento del Dono come una specie di flusso circolare che nutre. Diversamente, la logica patriarcale dello scambio è basata sul motto *do ut des* – dare con il fine di ricevere qualcosa in cambio. Le ricercatrici della Teoria Critica del Patriarcato¹ dimostrano che, nella sua forma capitalistica, il patriarcato si appropria e trasforma il dono, che invece è logica originale della vita e pratica che crea legami. Nel patriarcato capitalista, le connessioni orientate al dono che si trovano all’interno della natura e della comunità umana vengono brutalmente trasformate da sistemi che funzionano come macchine, fatti di parti intercambiabili e sterili. Esse hanno il funzionamento di prodotti fatti dall’uomo: merci, macchinari, armi e denaro. Il patriarcato capitalista produce scarsità uccidendo la vita a livello sia materiale che immateriale. L’abuso del dono nell’interesse dell’accumulazione, del profitto e di strutture di dominio provoca uno scetticismo generalizzato verso pratiche del dono orientate all’Altro e ai bisogni. Il patriarcato capitalista tenta di tenere completamente sotto controllo le pratiche di dono nella forma di lavoro non pagato e di consumo forzato. Al contrario, un’economia basata sul dono sarebbe fondata sul flusso di nutrimento orientato ai bisogni costituito dai Doni, sia nella loro forma materiale che immateriale; inoltre, si fonderebbe su ciò che von Werlhof (2011) chiama “principio di interconnessione di tutti gli Esseri Viventi”.

¹ Per maggiori informazioni si veda il sito dedicato, Forschungsinstitut für Patriarchatskritik und alternative Zivilisationen: www.fipaz.at. *Ultimo accesso 16-11-2020*.

APPROFONDIMENTI

- C. EISENSTEIN, *Sacred Economies*, Evolver Editions, Toronto 2011.
- GENEVIEVE VAUGHAN AND INTERNATIONAL FEMINISTS FOR A GIFT ECONOMY, www.gift.economy.com. *Ultimo accesso 16-11-2020*.
- H. GOETTNER-ABENDROTH, *Matriarchal Society and the Gift paradigm: Motherliness as an Ethical Principle*, in *Women and the Gift Economy. A Radically Different Worldview is Possible*, G. Vaughan (cur.), Inanna, Toronto 2007.
- L. HYDE, *The Gift: Creativity and the Artist in the Modern World*, Random House, New York 1983.
- C. VON WERLHOF, *The Failure of Modern Civilization and the Struggle for a Deep Alternative: On Critical Theory of Patriarchy as a New paradigm*, Peter Lang, Frankfurt am Main 2011.

SIMONE WÖRER, PhD, MEd, MPS, ha completato i suoi studi in Scienze Politiche all'Università di Innsbruck con una tesi su "La Crisi del Dono", sotto la direzione di Claudia von Werlhof, ricercatrice indipendente, autrice di *Politik und kultur der Gabe: Annäherung aus patriarchatskritischer Sicht* (2012) e membro del Movimento Planetario per la Madre Terra e del Forschungsinstitut für Patriarchatskritik und alternative Zivilisationen, (FI-PAZ), Austria.

FELICITÀ INTERNA LORDA DEL BHUTAN

Parole chiave: sviluppo alternativo, indicatori alternativi, Bhutan

La Felicità Interna Lorda (PIF) è un concetto piuttosto dibattuto in Bhutan. Ci sono diverse interpretazioni e idee sulla sua implementazione, più o meno radicali. Per alcune persone del Bhutan, il PIF indica una “crescita verde” definita in modo vago e/o un marchio che si possa adattare a diverse situazioni. Chiamo questa posizione del “PIF pubblicitario”¹. Per altri, il PIF è un nuovo indicatore olistico che dovrebbe sostituire il PIL (Prodotto Interno Lordo) per guidare le politiche di sviluppo – una posizione che definisco “PIF limitato” (Ura *et al.* 2012). Per altri ancora, il PIF non è soltanto un nuovo indicatore, ma è anche una filosofia di prosperità sociale che integra bisogni interni ed esterni. Questa visione, che definisco come “PIF profondo”, mira alla sufficienza in termini di crescita economica, una volta che i bisogni essenziali siano stati soddisfatti (Governo Reale del Bhutan 2013). Attualmente sembra che sia il “PIF pubblicitario” a dominare lo spazio decisionale. Ma molte politiche del Bhutan sono il risultato delle diverse forze in campo (Hayden 2015).

Tra le politiche del Bhutan orientate al PIF si possono citare: istruzione e sanità gratuite per tutti; restrizioni severe agli investimenti esteri; il rifiuto di aderire all’Organizzazione Mondiale del Commercio (WTO); il fatto che non ci sia pubblicità all’aperto; tasse pesanti sulle auto importate; limiti al turismo di massa e divieto di attività alpinistiche; regolamentazioni culturali rigorose in termini di architettura e abbigliamento; metà del paese designata area protetta; mandato costituzionale per la copertura forestale del 60% del territorio; distribuzione di terreni ai contadini senza terra; l’intenzione di portare tutta l’attività agricola in regime biologico. Anche se i settori favorevoli alla modernizzazione della società del Bhutan esercitano delle pressioni contro queste politiche, sembra che queste finora dispongano di un ampio sostegno pubblico.

L'espressione "PIF" (GNH) è stata coniata dal quarto Re negli anni '70. Quando un giornalista gli chiese quale fosse il Prodotto Nazionale Lordo del paese, questa fu la sua risposta: "Noi non ci preoccupiamo del PIL, noi abbiamo cura della felicità interna lorda". La sua risposta in qualche modo conteneva delle reminiscenze del codice legislativo del Bhutan del 1729, che stabiliva: "se un governo non può dare felicità al suo popolo, non vi è alcun motivo per l'esistenza di un tale governo" (Ura *et al.* 2012).

La concezione moderna del PIF, naturalmente venne formulata più tardi, durante il turbolento periodo degli anni '90. Da una parte la situazione interna era molto tesa. Le élite Ngalopruling (Bhutan occidentale) avevano cattive relazioni con gli altri gruppi linguistici e culturali del paese – non solo quello Lhotshampa (Bhutan meridionale), ma anche con quello Sharchops (Bhutan Orientale) e quello tibetano – al punto che esplose una violenta crisi che portò alla creazione di campi di rifugiati Lhotshampa nel Nepal. Dall'altra, anche le relazioni estere erano tese. I debiti con l'India erano in aumento proprio nel momento in cui quest'ultima andava in contro alla neoliberalizzazione. Allora, poiché il governo prendeva coscienza dei molteplici effetti negativi del neoliberalismo diveniva sempre più urgente la necessità di una visione alternativa. Così venne sviluppata l'idea del PIF, in parte come forma di resistenza al neoliberalismo, e in parte, forse, come tentativo di compensare numerose carenze interne.

La Felicità Interna Lorda ha molte forme. Esamineremo brevemente due delle forme del "PIF limitato" e due di quello profondo. In primo luogo, l'Indice PIF venne sviluppato come nuovo indicatore integrato a metà degli anni 2000 sotto la guida di Karma Ura del Centro per gli Studi sul Bhutan. Riguarda nove settori: qualità della vita, istruzione, ambiente, vitalità delle comunità, uso del tempo, benessere psicologico, buona gestione pubblica, resilienza e promozione culturali. Questi vengono misurati da 33 indicatori. Il concetto è stato utilizzato finora in una pre-ricerca (2006) e in tre ricerche complete in tutto il paese (2002, 2010 e 2015). L'obiettivo è misurare il benessere in modo olistico al fine di valutare la sua evoluzione e così guidare i processi decisionali. È interessante notare che l'Indice PIF comprende una "soglia di sufficienza" per ciascun indicatore. Queste soglie sono dei riferimenti che indicano quanto è sufficiente per una "vita buona" e sono basati su valutazioni internazionali o nazionali, giudizi normativi oppure sui risultati di incontri partecipati. Ad esempio, cittadine

e cittadini che lavorano più di otto ore al giorno sono considerati deprivati del proprio tempo e molto lontani dai livelli di sufficienza.

In secondo luogo, per aiutare la Commissione del PIF, è stato creato uno Strumento per la Selezione delle Politiche del PIF. Si tratta di un organo che ha molto potere, il quale coordina i processi di pianificazione economica del Bhutan valutando le politiche e i progetti in base al loro impatto su 22 variabili che riflettono i nove settori sopra indicati. Questo strumento di selezione ha svolto un ruolo significativo nel rifiuto del Bhutan di adesione alla WTO, nonché nel suo sfruttamento molto ridotto delle riserve minerarie.

Come esempi del “PIF profondo” possiamo richiamare il SJI, Samdrup Jongkhar Initiative, lanciato nel 2010 in un’area rurale dimenticata del paese, realizzata da un insegnante religioso progressista, Dzongsar Jamyang Khyentse Rimpoche. Oggi il SJI è guidato da una donna molto influente nella regione, Neten Zangmo, ed è stato concepito come una iniziativa dal basso che poteva essere realizzata anche in tutte le altre regioni del paese. Il suo obiettivo è quello di conseguire la sovranità alimentare e l’autosufficienza sulla base dell’agricoltura biologica, proteggendo l’ambiente con una campagna di “rifiuti zero”, rafforzando le comunità, diffondendo l’istruzione dei giovani e promuovendo il coinvolgimento dei cittadini nei processi decisionali.

Un altro esempio di “PIF profondo” è la formazione sui Valori Umani Universali – molto coerente con aspetti dell’etica buddista e della psicologia del profondo – che viene offerta in tutti gli istituti di istruzione superiore del paese. La formazione, che dura più giorni, offre una metodologia sistemica che incoraggia coloro che partecipano a comprendere meglio sé e le relazioni con altre persone e con l’ambiente. Lo scopo è mostrare che la conoscenza approfondita e sentita di sé, lo stare in società senza paura e la co-esistenza con il resto della natura sono i fondamenti dell’armonia e quindi della ‘felicità’. Al contrario, è molto diffuso un misconoscimento, secondo cui sono invece centrali il denaro e l’accumulo di beni materiali, il che provoca diverse forme di dominio, paura e sfruttamento.

In una prospettiva di post-sviluppo, direi che il contributo principale e originale del PIF – e forse anche la sua sfida più complessa – è quello di incorporare le domande esistenziali “interiori” per come si collegano alla psicologia e alla spiritualità. In un tempo in cui la maggior parte dei problemi “esteriori” più opprimenti è abbastanza ben percepita da molte persone, le domande “interiori” – come quelle

relative ai “bisogni reali”, al raggiungimento di una “unità esistenziale”, alla “falsa coscienza”, ai “condizionamenti sociali” – sono molto più complesse e largamente trascurate, e tuttavia essenziali per ricerca e azione che abbiano degli effetti reali. C’è un bisogno essenziale di comprendere le dinamiche interiori nell’attivismo radicale.

APPROFONDIMENTI

S. ALKIRE, K. URA, T. ZANGMO, K. WANGDI, *An extensive Analysis of GNH Index*, The Centre for Bhutan Studies, Thimphu 2012.

A. HAYDEN, *Bhutan Blazing a Trail to a Postgrowth Future? Or Stepping on the Treadmill of Production?*, «Journal of Environment Development», 24 (2), 2015, pp. 161-186.

ROYAL GOVERNMENT OF BHUTAN, *Happiness: Towards a New Development Paradigm*, Royal Government of Bhutan, Thimphu 2013.

THE CENTRE FOR BHUTAN STUDIES AND GNH STUDIES, <http://www.bhutanstudies.org.bt/>. Ultimo accesso 16-11-2020.

JULIEN-FRANCOIS GERBER è professore aggregato in Ambiente e Sviluppo presso l’Istituto Internazionale di Studi Sociali dell’Aja, Olanda. Prima di questo incarico ha insegnato per un anno al Sherubtse College a Kanglung in Bhutan. Le sue ricerche riguardano l’antropologia economica, l’ecologia politica e le economie eterodosse.

Parole chiave: ambiente, India, religione

L'induismo è la religione principale dell'India, nonché una tradizione religiosa globale. Ci sono differenze considerevoli tra le diverse tradizioni e gruppi che rientrano sotto la denominazione di "Induismo" o del cosiddetto "Indù", ognuna delle quali fa riferimento a un vasto numero di testi e ad autorità dall'orientamento spirituale diverso. In questo saggio il termine verrà utilizzato retrospettivamente in riferimento a tutti i credo, le pratiche e le comunità che si sentono affiliate ai testi Sanscriti, i quali comprendono, ma non si limitano, i Veda, le epiche, i Purana, i *dharma shastras*, e le svariate tradizioni vernacolari presenti nel sub-continente indiano e in altre parti del mondo.

Sono tre i quadri concettuali che guidano questo saggio. Il primo è rappresentato dal concetto di *karma* (azione), con un ampio riferimento alle conseguenze delle buone e delle cattive azioni che incidono sulla qualità di questa vita e di quelle dell'aldilà, un'idea che viene condivisa con il Giainismo, il Buddismo, il Sikhismo e altre tradizioni dell'Asia meridionale.

Ciò ci conduce al secondo insieme di idee connesse al concetto di *dharma* (virtù, dovere, giustizia). Esistono centinaia di passaggi nei testi Sanscriti e nei testi vernacolari riguardanti l'importanza della giustizia, del benessere sociale e della centralità della felicità di tutti gli altri animali. Vi sono, inoltre, numerosi inviti a salvaguardare l'integrità delle foreste, dei laghi, dei fiumi e della natura nella sua interezza. Non si tratta semplicemente di testi "informativi": sono ingiunzioni che hanno l'obiettivo di far agire gli esseri umani in modo tale da diffondere felicità e prosperità in questo mondo. Per esempio, vengono fornite istruzioni specifiche a coloro che governano, con l'esortazione ad agire nella rettitudine; si incita le persone a praticare il proprio *dharma*, il quale può essere dettato da diversi fattori come la casta di appartenenza o il proprio ruolo sociale.

A prevalere sui doveri specifici e primari imposti dalle rispettive posizioni sociali, sono le dichiarazioni riguardanti i *dharmasamanya* (generale, universale) o *sanatana* (continuo, eterno), ovvero le virtù che dovrebbero essere comuni a tutti gli esseri umani. Queste comprendono la compassione, la non-violenza, la generosità, la pazienza, la gratitudine, e via dicendo. Alcuni tra i recenti movimenti sociali che traggono ispirazione dalle tradizioni religiose Indù fanno riferimento a queste virtù per giustificare la propria azione sociale.

Il terzo insieme di idee e di pratiche è connesso con l'idea del *bhakti*, o devozione. La devozione alla divinità, concettualizzata in diverse forme, e/o l'impegno dimostrato nei confronti di chi insegna la religione e di chi è devoto hanno aiutato, in numerosi casi, a ridurre le disuguaglianze derivanti dal sistema gerarchico delle caste, e, allo stesso tempo, hanno avuto un ruolo nella riduzione dei problemi sociali. Per esempio, il porre maggiore enfasi sul fatto che il *bhakti* individuale sia più importante delle circostanze di nascita, ha fatto sì che ciclicamente, per dei periodi, divenisse dominante l'idea che la devozione e la pietà debbano essere la base di un sistema gerarchico differente, fondato sulla fede e sulla virtù invece che sulle condizioni di nascita o sulla professione. Alcuni poeti come Nammalvar hanno espresso la propria devozione alla divinità Vishnu, a prescindere dalla propria casta di appartenenza. Numerose comunità religiose o leader come Vivekananda (1863-1902) hanno sostenuto l'idea che essere al servizio degli esseri umani significa essere al servizio di Dio, "*maana-vasevemadhavanseva*" o "*bhagavatasevabhagavatseva*".

Potrebbero esserci davvero migliaia di iniziative di trasformazione sociale che nascono a partire dai fondamenti indù. Se pensiamo al grande tempio di Tirumala-Tirupati, alla Missione Ramakrishna e alle numerose organizzazioni che ha generato o ha ispirato, alla comunità Swaminarayan, ai lavori del Ma Amritanandamayi o alla rete globale di attivisti ispirati al Sathya Sai Baba e molti altri, ci facciamo un'idea della quantità di iniziative e di progetti che affrontano tematiche legate all'ingiustizia sociale, all'insostenibilità ecologica e allo sfruttamento economico. Ne siano da esempio i loro progetti di *jan-kalyan* (benessere umano o felicità), che si concentrano sulla fornitura di servizi medici – da semplici cliniche di quartiere a sofisticati ospedali iper-specializzati; o che offrono opportunità educative per coloro che non hanno accesso all'istruzione a causa di questioni di nascita o casta, di collocazione geografica o di vincoli economici.

Anche il Tirumala-Tirupati Devasthanam – una delle più importanti istituzioni religiose del mondo – pone enfasi sui problemi ambientali. Parte del loro Progetto Haritha (Progetto Verde) include l'incoraggiamento a svolgere attività quali piantare alberi, l'organizzazione di seminari sulla conservazione e sulla biodiversità, attività per fermare la deforestazione e salvaguardare i corpi idrici da ulteriore inquinamento. Numerosi leader religiosi hanno lavorato attivamente a fianco della società civile, sensibilizzando le coscienze su importanti progetti come la pulizia dei fiumi tra cui il Gange e lo Yamuna o il piantare alberi nelle montagne per prevenirne l'erosione.

Gli induisti affrontano numerose sfide nel loro costante sforzo per raggiungere una maggiore equità sociale, per preservare i diritti umani e rimediare alla degradazione dell'ambiente. Tuttavia, coloro che credono che il fiume Gange sia un agente di purificazione non credono che il fiume stesso abbia bisogno di essere purificato. Inoltre, gli induisti perpetuano e sono anche vittime di pratiche che si basano sull'intolleranza. L'aderenza estremistica alle cause religiose e al proselitismo aggressivo, perseguita da numerose religioni in India, spesso si rivela in contrasto con la tutela dei diritti umani. L'intolleranza nei confronti delle abitudini alimentari legate al consumo di prodotti a base di carne, l'intolleranza nei confronti di altre religioni, le vendette religiose, la persistenza della violenza delle caste, soprattutto nei confronti dei Dalit – pratica diffusa in molte tradizioni religiose del sub-continente – e la repressione delle donne sono in contrasto con i valori fondamentali della non-violenza e della generosità contenute nei *sanatana-dharma*.

La norma vedica del *sarvebhavantusukhinah* (“che tutte le persone siano felici”) ha rappresentato per millenni un nobile ma elusivo obiettivo, istituendosi come un fondamentale punto di riferimento per persone e istituzioni facenti parte delle tradizioni induiste.

APPROFONDIMENTI

- D. DAVIS JR, *The Spirit of Hindu Law*, Cambridge University Press, Cambridge and New York 2010.
- P.V. KANE, *History of Dharmasāstra (Ancient and Mediaeval Religious and Civil Law)*, Bhandarkar Oriental Research Institute, Poona 1962 [1930].
- K.D. KELLY, *On the Banks of the Gaṅgā: When Wastewater Meets a Sacred River*, University of Michigan Press, Ann Arbor 2002.

- V. NARAYANAN, “*One Tree Is Equal to Ten Sons*”: *Some Hindu Responses to the Problems of Ecology, Population and Consumption*, «Journal of the American Academy of Religion», 65(2), 1997, pp. 291-332.
- L.E. NELSON, *Purifying the Earthly Body of God: Religion and Ecology in Hindu India*, State University of New York Press, Albany, NY 1998.
- A.W. SANFORD, *Growing Stories from India: Religion and the Fate of Agriculture*, University Press of Kentucky, Lexington 2012.
- TIRUMALA TIRUPATI DEVASTHANAMS, <http://www.tirumala.org/SAHaritha-Project.aspx>. Ultimo accesso 16-11-2020.

VASUDHA NARAYANAN è Professoressa Emerita e Direttrice del Dipartimento di Religione, Centro per gli Studi delle Tradizioni Indù (CHiTra) all'Università del Florida, US. Ha svolto i suoi studi presso le Università di Madras e Mumbai in India, e all'Università di Harvard, US. È stata Presidente dell'Accademia Americana delle Religioni e della Società per gli Studi Indù-Cristiani.



Miloon Kothari

DIRITTI UMANI

Parole chiave: diritti umani, dignità, solidarietà, giustizia, partecipazione

Il riconoscimento della dignità intrinseca e dei diritti uguali e inalienabili di tutti i membri della famiglia umana è il fondamento della libertà, della giustizia e della pace nel mondo.

Preambolo della Dichiarazione Universale dei Diritti Umani (UDHR)

Tutti gli esseri umani nascono liberi ed eguali in dignità e diritti.
Articolo 1, UDHR

Per secoli si è pensato, attuato, violato, portato avanti lotte sui diritti umani. Oggi, e nel mondo del post-sviluppo, i principi e gli strumenti universali dei diritti umani possono essere un importante strumento morale, etico e giuridico per orientare la giustizia in un mondo sempre più ingiusto e devastato.

Nel 539 a.C. gli eserciti di Ciro il Grande, primo re dell'antica Persia, conquistarono la città di Babilonia. Ma furono le sue successive azioni (spiegate nel Cilindro di Ciro, scoperto nel 1879) a segnare un importante progresso per l'umanità. Ciro emanò un decreto che liberò gli schiavi, dichiarò che tutte le persone avevano il diritto di scegliere la propria religione e stabilì l'uguaglianza tra le etnie. I principi dei diritti umani sono emersi anche dai grandi testi di alcune delle principali religioni del mondo. Anche i documenti emersi dalle rivoluzioni americana e francese hanno sposato lo spirito dei diritti umani. Nel corso dei secoli, grandi intellettuali hanno elaborato il contenuto dei diritti umani per farne la chiave della democrazia e della libertà – Jean Jacques Rousseau, Mahatma Gandhi, Martin Luther King, Eleanor Roosevelt, Nelson Mandela e il Dalai Lama. I risultati di secoli di pensiero e azione in questo campo si sono manifestati nell'adozione della Dichiarazione Universale dei Diritti Umani (UDHR) da parte dell'Assemblea Generale delle Nazioni Unite nel 1948; questo atto è stato anche una forte espressione di umanità a seguito degli orrori della Seconda Guerra Mondiale.

In seguito all'adozione dell'UDHR e al periodo della decolonizzazione, sono state elaborate costituzioni nazionali basate principalmente sulla nozione di diritti umani fondamentali. Per esempio, quella che emerse dalla lotta per la libertà in India e dal movimento anti-apartheid in Sudafrica. L'UDHR è stata anche alla base dell'evoluzione degli strumenti dell'ONU sui diritti umani in materia di diritti culturali, civili, economici, sociali e politici, e sui diritti specifici delle donne, dei bambini, delle popolazioni indigene, dei migranti e dei disabili.

Tutto il complesso dei diritti umani è costruito sulla salvaguardia e sul rispetto della dignità delle persone. Altro elemento da notare è che questo complesso dà priorità alla soddisfazione dei bisogni dei segmenti più vulnerabili della popolazione. Si tratta di un punto chiave da cui partire per la realizzazione dei diritti umani, soprattutto in un presente in cui le comunità che più sono state discriminate al mondo, storicamente e a livello economico, sono sempre più colpite dalle politiche economiche neoliberali e dagli effetti negativi di fenomeni come il cambiamento climatico.

Gli strumenti che i diritti umani offrono tutelano i diritti economici, sociali e culturali, compresi non solo il diritto all'alimentazione, ai mezzi di sussistenza, alla salute, all'alloggio, alla sicurezza sociale,

ai diritti civili e politici, ma anche il diritto alla vita, alla libertà di religione e di credo, al diritto di riunione e associazione pacifica e il diritto di partecipazione agli affari politici e pubblici.

L'approccio dei diritti umani è un'alternativa radicale che si oppone direttamente all'ingiustizia, allo sfruttamento e alla discriminazione di milioni di persone in tutto il mondo, e lo fa nei seguenti modi:

– La difesa dei diritti umani rappresenta una sfida potente e diretta contro le forze egemoniche globali che tendono mercificare i diritti delle persone e a finanziarizzare quelli che dovrebbero essere diritti fondamentali – acqua, terra, casa e così via.

– Si basa su principi fondamentali come la non discriminazione, l'uguaglianza di genere, la partecipazione pubblica e il diritto di rimediare alle violazioni dei diritti umani. Questi principi integrano e rafforzano i principi ambientali. Il diritto al libero consenso informato, per esempio, può essere derivato dalla legge internazionale sui diritti umani.

– I diritti umani sono “universali”; si applicano a tutti in tutto il mondo, indipendentemente dal gruppo etnico, dalla religione e dallo status economico. I diritti contenuti nell'UDHR sono riconosciuti da tutti i 193 Stati membri dell'ONU. Sono sostenuti da un sistema internazionale solido e in costante evoluzione, che comprende il Consiglio dei Diritti Umani delle Nazioni Unite, la Revisione Periodica Universale, i Relatori Speciali e gli organi del Trattato che monitorano costantemente il comportamento degli attori statali e non statali per garantire che rispondano del proprio impegno in materia di diritti umani. Si tratta di un sistema globale che è sia radicale che concreto. Questa forse è la ragione principale per cui l'approccio dei diritti umani ha avuto riscontro in tutto il mondo tra i movimenti e le campagne sociali. C'è poi anche la presenza di un organo ben consolidato come quello dei Relatori Speciali sui diritti delle popolazioni indigene, l'estrema povertà, l'alloggio, la salute e il cibo. Recentemente sono stati nominati Relatori Speciali per l'acqua e i servizi igienico-sanitari, la solidarietà e i diritti umani, e l'ambiente.

– Si stanno formulando, attraverso un processo trasparente e inclusivo, nuovi strumenti per affrontare le realtà globali del presente. Si elabora la Dichiarazione dei diritti dei contadini e dei lavoratori in aree rurali, e si cerca di stabilire uno strumento giuridicamente vincolante per la regolazione delle attività delle società transnazionali e

di altre imprese. In gran parte, questi sono i risultati di forti iniziative globali, che si articolano orizzontalmente a diversi settori e materie. I loro promotori sono coalizioni internazionali interne alla società civile e movimenti sociali che collaborano con governi progressisti.

– A livello nazionale e sub-nazionale, il sistema di protezione coinvolge Corti nazionali, commissioni per i diritti umani, tribunali e difensori civili, organizzazioni della società civile, campagne e movimenti. Inoltre, si possono notare importanti sviluppi nell'evoluzione dei diritti umani a livello nazionale, nelle Costituzioni e nelle leggi: ad esempio, il diritto alla terra, il diritto a un ambiente sano e i diritti della natura.

Idee di solidarietà, fraternità, cooperazione e fiducia – formulate in modo tale da superare l'approccio prevalentemente individualistico che viene rimproverato ai paradigmi occidentali – sono sempre più riconosciute come pietre miliari di una visione del mondo alternativa e radicale basata sui diritti umani.

Questi valori si esprimono al meglio all'interno del paradigma dei diritti umani, il quale attribuisce un ruolo centrale alla verità, è una potente espressione di valori e imperativi etici, morali e giuridici, e sostiene la dignità dell'individuo e l'identità collettiva della comunità. I principi e gli strumenti dei diritti umani dovrebbero essere applicati in modo rigoroso dagli attivisti per il post-sviluppo nella loro resistenza alle forze egemoniche, sia in contesti internazionali che nazionali che regionali.

APPROFONDIMENTI

- AREAS, <https://undocs.org/A/C.3/73/L.30>. *Ultimo accesso 16-11-2020.*
- DEFENDING PEASANTS RIGHT, <https://defendingpeasantrights.org>. *Ultimo accesso 16-11-2020.*
- INTERNATIONAL SERVICE OF HUMAN RIGHTS, <http://www.ishr.ch>. *Ultimo accesso 16-11-2020.*
- TREATY ALLIANCE, <http://www.treatymovement.com>. *Ultimo accesso 16-11-2020.*
- UNITED NATIONS OFFICE OF THE HIGH COMMISSIONER OF HUMAN RIGHTS <http://www.ohchr.org/EN/pages/home.aspx>. *Ultimo accesso 16-11-2020.*
- UNITED NATIONS DECLARATION ON THE RIGHTS OF PEASANTS AND OTHER PEOPLE WORKING IN RURAL VIA CAMPESINA, <https://viacampesina.org/en/international-peasants-voice/>. *Ultimo accesso 16-11-2020.*

MILLOON KOTHARI è uno dei principali studiosi-attivisti dei diritti umani. È il Presidente di UPR (Universal Periodic Report) Info ed è stato Relatore Speciale sull’Alloggio Adeguato presso il Consiglio per i diritti umani delle Nazioni Unite. Durante il suo mandato, ha guidato il processo che ha portato ai Principi di base e alle Linee guida delle Nazioni Unite sugli sfratti e gli sfollamenti motivati da politiche di sviluppo abitativo. Questo documento è l’attuale standard operativo globale dei diritti umani sulla pratica degli sfratti forzati.



Yuxin Hou

HURAI

Parole chiave: benessere indigeno, naturalismo, sciamanesimo, rinascita culturale

Hurai (“tutte le cose migliori”) esprime la logica della trasformazione, da elementi naturali in animali e poi in esseri umani, in accordo con la cosmologia del popolo del Tuvan cinese. Essa sostiene la convinzione che gli esseri umani sono capaci di ricevere continuamente l’*Hurai* e la benedizione dalla natura (Hou 2014). Questo termine è fortemente legato al benessere indigeno e alle tradizioni del naturalismo e dello sciamanesimo che ruotano attorno all’interazione sostenibile tra i popoli tuva in Cina, gli animali, la natura e gli dei.

Il popolo tuva è nomade e cacciatore e la sua discendenza può essere fatta risalire alla dinastia Tang. Oggi si trova sparso in tutto lo Xinjiang cinese, in Mongolia e in Russia. In Cina la popolazione tuva vive principalmente nei tre villaggi di Kanas, Hemu e Baihaba e conta in tutto circa 2.500 abitanti (Hou 2013). Nel corso della vita nomade e basata sulla caccia, l’antico concetto dell’*Hurai* ha permeato la vita quotidiana tuva in Cina: promuovendo un’idea ampia di benedizione di esseri umani, animali e altri elementi della natura da parte degli dei, che nasceva in un contesto culturale di sciamanesimo e naturalismo.

Ad esempio, il fungo *Ophiocordyceps sinensis*, che si trova in zone di alta quota, è di alto valore economico e medico ma è stato raramente raccolto dal popolo tuva in Cina perché questi lo ritengono il protettore della prateria e una delle fonti di *Hurai* per sé. Tuttavia, il suo enorme valore economico ha indotto un crescente numero di persone esterne a raccogliarlo segretamente e senza limitazione alcuna, provocando un impatto ecologico. Per affrontare questo problema, coloro che sono alla guida della comunità tuva in Cina hanno spontaneamente organizzato una squadra di guardie forestali. Il concetto di *Hurai* si applica anche in molti altri aspetti della vita.

Sebbene la modernizzazione, la sedentarizzazione e il turismo abbiano avuto un impatto enorme sui modi di vita e sulle culture tradizionali, l'*Hurai* sta svolgendo un ruolo importante nel sostenere il rilancio culturale e le direzioni strategiche per contrastare lo sviluppo moderno. Nella visione del mondo del popolo tuva in Cina, non esiste un concetto che corrisponda all'idea lineare di sviluppo. L'*Hurai* come concetto olistico comprende caratteristiche come la buona vita, la salute, la sostenibilità, l'amore, la santità e così via. Si tratta di un concetto anti-antropocentrico che antepone la natura, gli animali e gli dei agli esseri umani; si riflette in una nozione di benessere che implica che quando la natura, gli animali e gli dei si sentono felici, gli esseri umani sono in grado di sperimentare la felicità in modo naturale. Per ottenere l'*Hurai*, l'essere umano deve dedicare le sue attività alla salvaguardia del benessere nel suo complesso, non solo nei rituali ma anche nella vita quotidiana.

Coloro che guidano la comunità tuva educano i giovani a essere pienamente coinvolti nel culto della natura e nello sciamanesimo, attraverso pratiche di vita quotidiana e cerimonie o feste, in delle modalità che contrastano con l'educazione scolastica tradizionale. Attraverso una serie di pratiche i giovani imparano e percepiscono lo stretto rapporto tra l'essere umano e la natura. Si stabiliscono così delle "relazioni naturali" tra gli esseri umani e la natura, gli animali e gli esseri spirituali. Le visioni ecologiche del popolo tuva in Cina si riflettono nei tabù; bambini e bambine sono educati a rispettare le regole naturali senza violare i tabù, viene loro insegnato a non danneggiare piante e animali e a vivere in armonia con il proprio benessere e la propria felicità. Per esempio, c'è la convinzione che se una persona rompe delle uova di uccello si vedrà apparire dei butteri sul volto; o che se una persona abbatte un albero soffrirà di tic nervosi. Per quanto

riguarda l'estrazione di risorse naturali, il popolo tuva in Cina osserva rigorosamente tabù quali il rifiuto di praticare scavi estesi o profondi nella terra. Inoltre, si fa ricorso a una varietà di cerimonie annuali e rituali per educare i giovani a come affrontare il rapporto tra gli esseri umani e la natura.

Sotto l'impatto dello sviluppo moderno, l'*Hurai* ha subito una trasformazione strategica che ha visto il concetto tradizionale indigeno trasformarsi in un'idea che ha lo scopo non solo di guidare le attività quotidiane ma anche di far rivivere la cultura tradizionale e di resistere alla modernizzazione. Questa trasformazione è servita sia ad unire il popolo tuva in Cina sia a dare una nuova forza ai legami naturali tra l'uomo e la natura, gli animali e gli dei. Nella "cerimonia di frantumazione delle ossa", la parola magica *Hurai*, spesso ripetuta e accompagnata da danze e canti, crea gioia collettiva e contribuisce a far rivivere l'antica struttura gerarchica tra l'uomo e la natura. La cerimonia di frantumazione delle ossa sottolinea l'importanza di benedire, ricevere e sperimentare il benessere attraverso il consumo di midollo (Hou 2016). La cerimonia di frantumazione delle ossa, come altri rituali o cerimonie nella società cinese tuva, svolge un ruolo di rinnovamento dell'importanza dell'antico concetto di *Hurai*. In realtà, il concetto di *Hurai* aiuta il popolo dei tuva in Cina ad affrontare le minacce poste dall'esterno, la modernità e le difficoltà sociali e culturali della società cinese dei Tuva. Gli sforzi compiuti e le strategie adottate da coloro che guidano la comunità tuva in Cina lasciano ben sperare riguardo alla continuità degli antichi concetti di *Hurai*, potenziati dal movimento di rinascita culturale nella società tuva cinese.

APPROFONDIMENTI

- FRIENDS OF TUVA (FOT), <http://www.fotuva.org/index.html>. Ultimo accesso 16-11-2020.
- Y. HOU, *Saving Our Identity: An Uphill Battle for the Tuva of China*, «Cultural Survival Quarterly», 37(4), 2013, pp. 24-25.
- , *The Analysis of Current Situation of Tuva people in China*, «The New Research of Tuva», 1, 2014, pp. 96-103.
- , *Ritual and Cultural Revival at Tuwan Sacred Natural Sites Supports Indigenous Governance and Conservation of Nature in China*, in *Asian Sacred Natural Sites: Philosophy and Practice in Protected Areas and Conservation*, B. Verschuuren, N. Furuta (cur.), Routledge, New York 2016.

TUVA ASIA, *The New Research of Tuva*, <http://en.tuva.asia/>. Ultimo accesso 16-11-2020.

YUXINHO, <http://www.yuxinhou.com/>. Ultimo accesso 16-11-2020.

YUXIN HOU è *visiting researcher* presso il Graduate Center della City University of New York, e ricercatore presso l'Institute for Philanthropy della Tsinghua University. Ha conseguito il dottorato di ricerca in antropologia nel 2012 presso l'Università di Pechino. [Ricerca finanziata dalla Fondazione Ford]



Mabrouka M'Barek

IBADISMO

Parole chiave: Islam, ibadismo, ascetismo, empowerment comunitario, poligamia

Molte alternative traggono ispirazione dal regno spirituale o da “cosmovisioni” come il *sumak kawsay* o l'*ubuntu*. Ci chiediamo se anche l'Islam possa essere fonte di ispirazione per costruire alternative al neoliberalismo, al neocolonialismo e ai rapporti predatori con la natura. Ci sono stati molti dibattiti su ciò che l'Islam rappresenta in termini di economia e rapporto umano con la natura. Il Corano e gli Hadith sono stati oggetto di un'ampia gamma di interpretazioni, ma si sono rivelati insufficienti a fornire una risposta chiara ai problemi di oggi.

Di fatto, spesso la ricerca di un'interpretazione più complessa e flessibile è un tentativo di adattamento allo stile di vita capitalista. Così la finanza islamica, presentata come alternativa, è solo una strategia che inventa un nuovo vocabolario per adattarsi ai precetti dell'Islam sostenendo al tempo stesso il neoliberalismo. Gli attori politici, come i partiti islamisti in Turchia o in Tunisia, spesso sostengono che il Profeta fosse un mercante e quindi un capitalista, ma questa connessione

debole è un pretesto per giustificare l'obbedienza da parte del mondo islamico al Fondo Monetario Internazionale. Peggio ancora, i paesi del Golfo esemplificano lo spreco e il materialismo a tal punto che è difficile credere che l'Islam possa essere una risposta ai problemi di oggi.

Per trovare un modello alternativo alla società capitalista, dobbiamo cercare al di là delle petro-monarchie, soprattutto al di là del divario tra sunniti e sciiti, e dare un'occhiata all'ibadismo, una scuola poco conosciuta all'interno dell'Islam. In ciò che segue, si collocherà storicamente questa ideologia e se ne descriveranno le caratteristiche principali: un modo di governo guidato dalla comunità, l'ascesi come stile di vita e il pluralismo culturale.

Gli ibaditi sono seguaci di Abdullah Ibn-Imad al-Tamini e costituiscono la più antica scuola di pensiero nell'Islam precedente alla divisione tra sunniti e sciiti. La fazione ibadita è stata creata dopo la morte del Profeta, poiché i suoi seguaci credevano che il capo religioso supremo non dovesse necessariamente discendere dalla linea di sangue del Profeta, né provenire da una certa etnia. L'ibadismo è la religione dominante in Oman e si è diffuso in Libia, Algeria, Zanzibar e nell'isola di Djerba in Tunisia. L'antropologo tunisino Walid Ben Omrane ha notato che l'architettura delle città ibadite riflette il rapporto della comunità con la propria idea di potere. Infatti, contrariamente all'architettura islamica tradizionale, dove la moschea rappresenta il centro del potere, qui si trova in periferia. Inoltre, le moschee ibadite sono più piccole e più modeste.

Gli ibaditi seguono strutture familiari berbere egualitarie – dove i ruoli economici di uomini e donne sono simili. Come nota Walid Ben Omrane (comunicazione personale, 10 ottobre 2017):

I berberi hanno adottato il contratto di matrimonio Kairouan che ha impedito le unioni poligame per gli uomini. Inoltre, le donne ibadite hanno il diritto di ripudiare il marito se questi non si fa mai sentire dopo un periodo di due anni in cui è in viaggio come commerciante. La poligamia ha prosperato in società guerriere, tribali e nomadi. Tuttavia, gli ibaditi sono stati spesso comunità di pace sociale per assicurare la prosperità del loro commercio; comunità basate sulla famiglia tradizionale, e società sedentarie.

Un imam ibadita rimane il rappresentante della comunità, ma viene scelto tra gli individui più "meritevoli", il che significa che l'individuo eletto non deve mostrare alcuna ambizione personale, essere mo-

desto e impegnato a servire il suo popolo. La struttura politica ibadita resta patriarcale, poiché l'Imam è scelto tra gli uomini. Tuttavia, egli governa con il consenso della comunità: quindi, se diventa autocratico, può essere rimosso anche prima della fine del suo mandato.

Oltre alla semplicità e alla modestia dell'architettura, lo stile di vita ibadita si basa sui principi di sobrietà, modestia e rifiuto di tutto ciò che è ostentato. L'indipendenza è pensata per essere raggiunta limitando i bisogni e utilizzando con parsimonia ciò che la natura offre. Questa filosofia di vita emula i primi califfi dell'Islam, ma si è opposta al lusso che i califfi hanno adottato a partire dalla dinastia degli Omayyadi. Questo stile di vita semplice dura ancora oggi. La disuguaglianza tra il rappresentante della comunità e il popolo è considerata un'indicazione che la forma di governo sta scivolando verso il modello di un re che regna su dei sudditi.

Come seguaci di un Islam contrario a tirannia e dominazione, gli ibaditi celebrano la pluralità etnica e il dialogo interreligioso. Poiché crede che chiunque sia meritevole possa essere scelto come imam, la popolazione berbera del Nord Africa è stata più ricettiva e favorevole a questa scuola egualitaria dell'Islam. Sull'isola di Djerba in Tunisia, per esempio, gli ibaditi apprezzano le loro origini amazigh o berbere e la loro identità africana. In virtù della loro tolleranza religiosa e della difesa della pluralità etnica e dell'autonomia comunitaria, sono protetti dal capitalismo globale, e l'ibadismo è oggi considerato un'opportunità di pace in un Medio Oriente lacerato da divari etnici e dalla maledizione del petrolio.

Gli ibaditi hanno resistito al potere centrale organizzando le loro comunità ai margini del potere. L'ibadismo deve senza dubbio la sua sopravvivenza alla sua strategia di discrezione o *el kitman*. Tuttavia, in Tunisia, gli ibaditi si sono impegnati pienamente nello spazio pubblico durante la lotta post-indipendenza tra le tendenze youssefista e bourguibista e, più recentemente, durante la rivoluzione della Dignità del 2010-2011. Nel 2012, la comunità ibadita di Guellala sull'isola di Djerba ha organizzato con successo un movimento di resistenza contro le autorità statali che volevano continuare a gestire un sito di smaltimento dei rifiuti che era sovraccarico, e che rappresentava un rischio per le scarse risorse idriche.

Come mostrano gli ibaditi di Djerba, la strategia di *el kitman* consiste nell'occupare lo spazio locale, organizzare comunità indipendenti dallo stato e, quando lo stato interferisce, resistere. Criticati per il silen-

zio durante la dittatura di Zine al Abedine Ben Ali, durata dal 1989 al 2011, gli ibaditi riescono tuttavia a resistere grazie a una rete di molteplici modalità di autogoverno resiliente incentrate sulla comunità.

APPROFONDIMENTI

- C. AILLET, *L'ibadisme, une minorité au cœur de l'islam*, «Revue du monde musulman et de la Méditerranée», 132, 2012, pp. 13-26.
- E. BAPTISTE, *Aux marges du califat, pouvoirs et doctrines dissidentes: retoursur le développement de l'ibadisme*, «Les Clefs du Moyen Orient», [on line] <http://www.lesclesdumoyenorient.com/Aux-marges-du-califat-pouvoirs-etdoctrines-dissidentes-retour-sur-le-2260.html>. *Ultimo accesso 16-11-2020*.
- W. BEN OMRANE, *La Communauté Amazighophone de Jerba et les Révolutions au Maghreb*, paper presented at the Center for Maghreb Studies in Tunis, Tunis 2012.
- , *Maghrib in Past and Present*, podcast episodio numero 39 [on line] <https://www.themaghribpodcast.com/2018/06/blog-post.html>. *Ultimo accesso 16-11-2020*.

MABROUKA M'BAREK è un ex membro dell'Assemblea Nazionale Costituente della Tunisia 2011-2014, e attualmente partecipa al Global Working Group Beyond Development della Fondazione Rosa Luxemburg che ha sede a Bruxelles.

Grazia Borrini-Feyerabend e M. Taghi Farvar

LE ICCA – TERRITORI DI VITA

Parole chiave: territorio, vita, *governance*, popoli indigeni, comunità locali, beni comuni

In ogni momento e in tutte le culture del mondo si produce un fenomeno tanto forte e tanto naturale da essere quasi invisibile. È l'associazione – unica, profondamente ricca, a volte viscerale – che lega uno specifico popolo o una comunità al proprio territorio: la terra, l'acqua e le risorse naturali su cui e di cui vive. Nel mondo questo legame speciale viene definito in molti modi diversi: *wilayahadat*, *himas*, *agdals*, *territorios de vida*, *territorios del buenvivir*, *tagal*, *qoroq-e bumi*, *yerliqorukh*, *faritraifempivelomana*, terre ancestrali, paese, patrimoni di comunità, luogo naturale sacro, area marina gestita localmente e molti altri – espressioni che rappresentano significati unici per popoli e comunità unici.

Le ICCA sono, per dirla brevemente, “territori e aree conservati da popoli indigeni e comunità locali”: spazi naturali unici in cui una forte associazione tra comunità e territorio si combina con un'amministrazione locale ed una conservazione della natura efficaci (Borrini-Feyerabend et al. 2010; Kothari et al. 2012). Tra le ICCA si possono quindi riscontrare molte terminologie e definizioni diverse, e questo è un valore in sé. Per i popoli indigeni e per le comunità tradizionali il legame con il loro territorio è più ricco di quanto si possa esprimere a parole. È un legame di sostentamento, energia, salute. È una fonte di identità, cultura, autonomia e libertà. È un legame che unisce le generazioni, preservando ricordi e pratiche del passato e collegandoli al futuro desiderato. È il terreno su cui le comunità apprendono, identificano valori e sviluppano l'autogoverno. Per molti, il “territorio” è anche un ponte tra realtà visibili e invisibili, tra ricchezza materiale e ricchezza spirituale. Insieme al territorio e alla natura vanno la vita, la dignità e l'autodeterminazione dei popoli.

La presenza di un “ICCA – territorio della vita” implica una “istituzione di governo locale” – un consiglio degli anziani, un’assemblea di villaggio, un’autorità spirituale, norme culturali radicate. Ciò fa sì che si possano sviluppare e garantire il rispetto delle regole di accesso e uso dei beni comuni, con esiti positivi sia per la natura che per le persone. ICCA quindi racchiude tre caratteristiche:

- un “legame forte e profondo” tra una popolazione indigena o una comunità locale, e un territorio o un’area
- le persone o la comunità interessate “prendono e fanno rispettare le decisioni” su quel territorio o area
- le decisioni e gli sforzi delle persone o della comunità conducono alla “conservazione della natura” e “alla vita, ai mezzi di sostentamento e ai valori culturali ad essa associati”.

Ovviamente i fenomeni socio-ecologici sono complessi. Si possono trovare “ICCA compiute” (che presentano tutte e tre le caratteristiche distintive), “ICCA interrotte” (che nel passato hanno presentato le tre caratteristiche, ma che subiscono oggi perturbazioni comunque invertibili o controbilanciabili) e persino “ICCA desiderate” (che hanno due, o anche solo una, delle caratteristiche, ma che allo stesso tempo hanno il potenziale per sviluppare la terza) (Borrini-Feyerabend e Campese 2017).

Un’ICCA non può che essere auto-identificata e tenuta in vita dalle persone, o dalle comunità, che la governa e la gestisce. I pescatori della Casamance, in Senegal, impegnati nelle operazioni di sorveglianza della loro area protetta degli estuari, così come le comunità pastorali indigene dell’Iran, che prendono decisioni importanti su quando migrare verso le zone estive e invernali – loro sanno “da sé”, spontaneamente, di avere una ICCA. Le popolazioni indigene dell’Amazzonia, che resistono strenuamente contro la devastazione della costruzione delle dighe, delle strade e delle attività minerarie; e allo stesso modo le comunità rurali della Spagna, i cui beni comuni sono la base dell’identità e della cultura locale – loro sanno “da sé” che il loro legame è sufficientemente forte e valido. Gli abitanti delle foreste del Borneo che conoscono centinaia di piante, animali e relativi indicatori biologici; le donne malgascse che regolano la raccolta dei polpi al fine di garantire l’abbondanza nella stagione di pesca successiva – loro sanno riconoscere e valutare ‘da sé’ i risultati delle attività di conservazione.

Il termine ICCA ha oggi assunto una vita propria. È utilizzato da ambientalisti e da agenzie governative per identificare una modalità di *governance* per la conservazione della natura (UNEP WCMC's Protected Planet Reports 2012-2016). Le ICCA sono riconosciute come aree protette secondo un tipo specifico di *governance* o come aree “conservate” (Borrini-Feyerabend *et al.* 2013; Borrini-Feyerabend e Hill 2014); possono anche divenire tali grazie a delle disposizioni *ad hoc*, in sovrapposizione con aree protette ed in questo caso subiscono vari tipi di *governance*. Per quanto riguarda la difesa e il contributo alla conservazione le ICCA sono, con ogni probabilità, tanto o forse più importanti delle aree protette ufficiali e sono quindi cruciali per raggiungere gli obiettivi globali di conservazione.

Le ICCA forniscono “modelli duraturi di conservazione” che dipendono dall'integrità e dalle capacità locali, non da competenze e finanziamenti esterni. Favoriscono la sussistenza, la pace e la sicurezza, l'identità culturale e l'orgoglio. Sono istituzioni non basate su logiche di mercato per la mitigazione e l'adattamento ai cambiamenti climatici. Contribuiscono al raggiungimento della maggior parte degli obiettivi del Piano strategico per la biodiversità 2011-2020 (Kothari e Neumann 2014) e alla maggior parte degli Obiettivi di Sviluppo Sostenibile delle Nazioni Unite. Tuttavia, per le popolazioni indigene e per le comunità locali le ICCA sono essenziali per sostenere la vita e i mezzi di sussistenza, per godere dei diritti collettivi e della responsabilità verso la terra, l'acqua e le risorse naturali e per garantire il rispetto delle conoscenze, delle pratiche e delle istituzioni essenziali alla cultura. Queste sono le ragioni cruciali per cui centinaia di popolazioni indigene, organizzazioni di comunità, gruppi della società civile e singoli individui hanno unito le forze nel Consorzio ICCA¹ – un'associazione internazionale che, in tutto il mondo, difende le ICCA da minacce numerose e pervasive e si adopera perché siano adeguatamente riconosciute e supportate in quanto “territori di vita”.

APPROFONDIMENTI

- G. BORRINI-FEYERABEND, *Biocultural Diversity Conserved by Indigenous Peoples and Local Communities: Examples and Analysis*, ICCA Consortium and Cenesta for GEF SGP, GTZ, IIED and IUCN/CEESP, Teheran 2010.

¹ Si veda ICCA – Territori ed Aree Conservati da Popoli Indigeni e Comunità Locali, www.iccaconsortium.org. *Ultimo accesso 16-11-2020*.

- G. BORRINI-FEYERABEND, J. CAMPESE, *Self-strengthening ICCAs, guidance on a process and resources for custodian indigenous peoples and local communities, draft for use by GSI partners*, [on line] <https://www.iccaconsortium.org/wp-content/uploads/2017/04/ICCA-SSP-Guidance-Document-14-March.pdf>. Ultimo accesso 16-11-2020.
- G. BORRINI-FEYERABEND, N. DUDLEY, T. JAEGER, B. LASSEN, N. PATHAK, A. PHILLIPS, T. SANDWITH, *Governance of Protected Areas: From Understanding to Action*, IUCN/WCPA, Gland 2013.
- G. BORRINI-FEYERABEND, R. HILL, *Governance for the Conservation of Nature*, in *Protected Area Governance and Management*, G.L. Worboys, M. Lockwood, A. Kothari, S. Feary, I. Pulsford (cur.), Press and Australian National University, Canberra 2015.
- A. KOTHARI, A. NEUMANN, *ICCAs and Aichi Targets*. Policy Brief of the ICCA Consortium, Issue No.1, ICCA Consortium, Kalpavriksh, CBD Secretariat, CBD Alliance e Cenesta, Teheran 2014.
- A. KOTHARI, C. CORRIGAN, H. JONAS, A. NEUMANN, H. SHRUMM (cur.), *Recognising and Supporting Territories and Areas Conserved by Indigenous Peoples and Local Communities: Global Overview: Global Overview and National Case*, CBD Technical Series No. 64, Secretariat of the Convention on Biological Diversity, ICCA Consortium, Kalpavriksh e Natural Justice, Montreal 2012.

GRAZIA BORRINI-FEYERABEND è co-fondatrice del Consorzio ICCA – www.iccaconsortium.org – di cui è stata eletta Coordinatrice Globale nel 2010. Dopo aver sviluppato il programma di politica sociale per l'IUCN nei primi anni '90, è stata attiva nelle commissioni CEESP e WCPA dell'IUCN iniziando e guidando la disciplina della “*governance* per la conservazione della natura”. Ha lavorato in cinque lingue in oltre sessanta paesi e ha pubblicato 25 volumi.

M. TAGHI FARVAR è stato co-fondatore del Consorzio ICCA – www.iccaconsortium.org – di cui venne eletto Presidente nel 2010. Figlio di una tribù nomade Shahsevan nell'Azerbaijan iraniano, Taghi ha difeso i diritti dei territori ancestrali degli indigeni e ha promosso il riconoscimento delle tribù nomadi autoctone in quanto veramente autentiche conservazioniste: <https://www.iccaconsortium.org/wp-content/uploads/2018/07/Mohammad-TaghiFARVAR-24-luglio-2018-1.pdf>

Parole chiave: Corano, hay'a, interdipendenza della creazione, *Khalifas*, misericordia, moderazione

La letteratura concorda sul fatto che la fonte dell'Islam sia il Corano o il Libro Santo, che rappresenta la Parola di Dio trasmessa dall'Arcangelo Gabriele al Profeta Maometto. È formato dalla *Sunnah* o tradizioni del Profeta, l'*Hadith* o detti orali attribuiti al Profeta e i percorsi della *Shari'ah* nella vita quotidiana, che comprendono la giurisprudenza *Fiqh* e le scuole di legge *Madahib*. Il Corano è l'insegnamento più autorevole su come Dio abbia creato l'ordine della natura. Tuttavia, mentre la natura deve essere rispettata come creazione di Dio, essa è al di fuori della sfera divina. È contro il principio fondamentale dell'Islam, il *Tawhid*, l'unicità di Dio, attribuire sacralità alla natura – animali, esseri umani e altre forme di vita.

Tutta la creazione di Dio è interdipendente, ma dipende da Dio. Gli esseri umani sono stati scelti da Dio per essere custodi della Terra, non perché superiori, ma perché ciò gli possa essere da stimolo. Gli esseri umani sono *khalifah* o amministratori della Terra, ma non ne sono proprietari. Faruqi sottolinea come tale tutela sia un destino dell'essere umano; una fiducia sacra da parte di Dio, o *ammanah*, accordata per favorire lo sviluppo delle capacità morali dell'umanità. Infatti, la massima prova di devozione per i musulmani è quella di tramandare da una generazione all'altra i doni della Terra, se non migliorati quanto meno intatti. Gli esseri umani fanno parte della comunità ecologica, e tutta la creazione deriva dallo stesso elemento: l'acqua. «Non c'è essere che si muova sulla terra o uccello che voli con le sue ali che non appartenga ad una comunità come te» (Corano 6:38). La giustizia ecologica nel Corano significa utilizzare le risorse della Terra in modo equilibrato, oltre che opporsi attivamente al male e fare il bene.

Haq (1997, p. 9) sostiene che l'Islam «promulga quella che si può chiamare una cosmologia della giustizia» per far fronte al dilemma umano di proteggere la Terra, nonostante la si utilizzi. Il Corano af-

fronta le questioni relative alla dignità dei disabili (80, 1-9), i diritti degli orfani (93:89, 17:18), l'onestà nello scambio e nel baratto (83:1-13), condanna l'avidità e l'accumulo di ricchezza (100:6-11), chiede di sfamare i poveri (89:17-23), di avere rapporti interpersonali onesti (11:85) e astenersi dall'usura (2:161), propugna la giustizia distributiva attraverso la tassazione (2:267), la giusta leadership (88:21-22, 18:29, 4:58, 5:8, 16:90, 42:15, 38; 49:9, 13) e il rispetto per le differenze come volontà di Dio (10:99, 99:18). È attraverso questa cosmologia della giustizia che gli esseri umani possono compiere il loro destino di custodi della Terra.

L'Islam non pone l'accento sulla dimensione spirituale a spese di quella materiale o viceversa, piuttosto le considera in armonia. Non è una religione estatica che comanda il distacco dai beni del mondo, ma esorta il godimento dei piaceri umani. Nel Corano è scritto: «Ricchezze e figli sono la zinat (la bellezza, l'ornamento) di questa vita terrena» (18:46). Nella sua visione sociale, l'Islam è comunitario piuttosto che individualistico; e in prospettiva natalista,¹ non privilegia l'astinenza. Alcune parti del Corano si rivolgono anche alla pianificazione familiare. Nella dimensione morale dell'obbedienza e della realizzazione dell'alleanza di Dio, i musulmani dovrebbero aderire al principio di equilibrio (42:17, 55:7-9, 57:25). Questo è il percorso religioso per raggiungere i Giardini del Cielo: moderazione in tutto (2:143, 17:110, 25:67).

Se l'ebraismo è descritto come fondato su un paradigma di equità, il cristianesimo sull'amore e il buddismo sulla non violenza, studiosi come Al Idrissi suggeriscono che il paradigma etico dell'Islam si basi sulla misericordia quale attributo di Dio. La dipendenza economica mondiale dal petrolio, tuttavia, ha de-moralizzato le società del Medio Oriente: esiste un evidente divario di ricchezza tra le élite e le classi popolari; sia l'estrazione del petrolio che la guerra stanno devastando acqua, suolo e corpi; le donne sono svilite, senza diritti; le azioni terroristiche minacciano la vita quotidiana. Mentre il Corano parla di rispetto per la diversità, anche per i non musulmani, e di salvaguardia dell'ambiente come un dovere devozionale, molti musulmani e i leader della maggioranza islamica ora non rispettano questi precetti.

¹ Stando alla definizione di Wikipedia, per "natalismo" si intende quell'atteggiamento o credenza che considera la procreazione della vita senziente, nonché la crescita dei figli e la genitorialità, come un aspetto desiderabile per ragioni sociali, politiche e religiose. N.D.T.

Per ragioni storiche, l'identità islamica è diventata fragile. Ci sono ad oggi più di un miliardo e mezzo di musulmani, che vivono dall'Australia alla Groenlandia e parlano più di 80 lingue. Molte di queste comunità si trovano dalla parte sbagliata della globalizzazione post-coloniale, dello sviluppo modernista, del razzismo e della demonizzazione. Non esiste una visione concorde e univoca dell'Islam, ed è degno di nota che dove si trovano miseria sociale ed educativa, la pratica religiosa spesso diviene meramente rituale, non più riflessiva. Alcuni musulmani sostengono persino che il fatto che gli esseri umani non riescano a compiere il loro destino eterno rifletta una volontà divina e predestinata.

Altri versetti coranici e tradizioni profetiche raccomandano ai loro seguaci di essere fautori propositivi di buone azioni verso la comunità umana e le altre creature. Così viene scoraggiata l'usura o *riba*, mentre il sistema fiscale ideale o *zakat* è socialmente redistributivo, basato sulla possibilità di pagare che hanno le persone. Tra le nozioni islamiche più progressiste, la parola araba *hay'a* denota un approccio di rispetto ambientale, o di consapevolezza nell'utilizzo della natura e in altri comportamenti umani. Il termine ha un potenziale eco-spirituale per gli attivisti coinvolti nel dialogo tra le religioni e i movimenti sociali. Nel Corano e nell'*Hadith*, *hay'a* implica il rispetto per le donne, tradizionalmente ignorato in molte interpretazioni locali dell'Islam. Questo aspetto della giustizia di genere, a sua volta, è in sintonia con le considerazioni legate alla questione della giustizia ecologica, specialmente in relazione alla questione demografica.

APPROFONDIMENTI

- S.N. AAQ, *Islam and Ecology: Toward Retrieval and Reconstruction*, in «DAEDALUS: Journal of the American Academy of Arts and Sciences», 130(4), 2001, pp. 141-177.
- A.Y. ALI, *Holy Qur'an Translation*, Amana Corporation, Brentwood, MD 1989.
- A. AL IDRISI, *The Universality of Mercy in Islam*, «Portada», 273, 2004, pp. 1-15.
- I.R. AL FARUQI, L.L. AL FARUQI, *The Cultural Atlas of Islam*, Macmillan, New York 1986.
- N.H. AMMAR, *An Islamic Response to the Manifest Ecological Crisis: Issues of Justice*, in *Visions of a New Earth: Religious Perspectives on Population Consumption, and Ecology*, H. Coward, D.C. Maguire (cur.), State University of New York Press, Albany, NY 2000.
- F. KHALED, J. O'BRIEN, *Islam and Ecology*, Cassell, New York 1993.

NAWAL H. AMMAR è professoressa in Diritto e Giustizia e preside del College of Humanities and Social Sciences alla Rowan University, N.J., USA. Le sue numerose pubblicazioni coprono temi di giustizia e diritti umani e il suo ultimo lavoro si concentra sulle persone musulmane nelle corti di giustizia e nelle prigioni.



Satish Kumar

ECOLOGIA GIAINISTA

Parole chiave: nonviolenza, moderazione, semplicità,
ecologia della venerazione

Il principio più alto e profondo del giainismo (o jainismo) è quello dell'*ahimsa*, il principio della totale e completa nonviolenza di pensiero, parola e azione. Ciò significa nonviolenza verso sé stessi, gli altri e la natura. Ovviamente nel giainismo ci si rende conto del fatto che la nonviolenza assoluta è impossibile, tuttavia tutte le persone sono tenute ad essere consapevoli delle proprie azioni verbali e fisiche per ridurre al minimo qualsiasi danno che possano infliggere a sé stessi o agli altri esseri viventi. Questa costante consapevolezza è la chiave per massimizzare la compassione e minimizzare i danni. L'importanza della nonviolenza è riconosciuta da molte religioni, per le quali però rimane principalmente orientata verso gli altri esseri umani, mentre nel giainismo si predica e pratica la non violenza verso tutti gli esseri viventi.

Il giainismo riconosce che terra, aria, fuoco, acqua, piante, foreste e animali, in altre parole tutto il mondo naturale, sono vivi. La natura ha sentimenti ed è intelligente. Pertanto, tutta la vita è sacra e deve essere trattata con venerazione. È in questo senso che l'ecologia giainista è un'ecologia della venerazione. Molte persone credono che la vita umana sia in qualche modo superiore alle altre e quindi si possono sacrificare altre forme di vita a nostro vantaggio. Questo è il motivo per cui la produzione e il consumo di carne sono tanto diffusi e

la distruzione di foreste pluviali e la pesca intensiva nei mari sono così largamente praticate. Nel giainismo si richiede di venerare in egual misura la vita umana e non umana. Quindi non sono soltanto la produzione e il consumo di carne e pesce ad essere sacrileghi, ma si deve anche limitare il consumo delle piante. Ad esempio, mia madre non era solita mangiare patate, carote né altre radici perché credeva che danneggiare il suolo o sradicare delle piante sia una sottile forma di violenza. Dovremmo raccogliere soltanto ciò che le piante ci donano come frutti maturi. Usava anche limitare la quantità di frutta e verdura che consumava. Diceva che la pratica della nonviolenza richiede quella della moderazione.

Attraverso la pratica della moderazione ci riappacificiamo con noi stessi, con gli altri e con la natura. Costringere gli animali a vivere in condizioni crudeli negli allevamenti industriali, avvelenare il suolo con sostanze chimiche, la distruzione delle foreste e la pesca intensiva nei mari sono atti di guerra contro la natura. Il principio dell'*ahimsa* implica la pace con il pianeta Terra.

La vita è interdipendente e interconnessa. Come in una famiglia genitori e figli, mariti e mogli, fratelli e sorelle si prendono cura l'una dell'altro, allo stesso modo dovremmo prenderci cura delle persone di qualunque nazione, religione, razza e colore come se fossero nostri fratelli e sorelle ed essere compassionevoli verso tutte le persone. Prima di essere americani o russi, inglesi o francesi, indiani o pakistani, induisti o musulmani, cristiani o ebrei, buddisti o giainisti, neri o bianchi, siamo umani, membri di un'unica famiglia umana. Questo senso di unità di tutta la vita va oltre quella degli esseri umani. Gli uccelli che volano in cielo, gli animali che vagano nelle foreste e i lombrichi attivi nel suolo sono tutti in relazione con noi e perciò non possiamo danneggiarli. Il nostro sacro dovere è essere compassionevoli e migliorare qualsiasi vita.

Un secondo principio Jain, altrettanto importante, è l'*aparigraha*. È una parola molto bella, ma piuttosto difficile da tradurre. Significa libertà dalla schiavitù dei beni materiali. È un principio ecologico, di riduzione dei consumi e di minimo accumulo dei beni materiali. Se mi è sufficiente avere tre o quattro camicie, perché devo possederne dieci o venti? Perché avrei bisogno di un armadio pieno di scarpe? Lo stesso vale per ogni bene materiale. Coloro che abbracciano il giainismo devono utilizzare gli oggetti solo per soddisfare i propri bisogni e non la loro avidità, e liberarsi dal fardello, dalla preoccupazione e dall'ansia del possesso.

Il principio dell'*aparigraha* è esattamente l'opposto dell'idea moderna di economia, dove il principio che guida tutto è la massimizzazione della produzione e del consumo. Anche nel contesto delle feste religiose, lo shopping e il consumo hanno precedenza sul resto. Le persone sono così ossessionate dagli acquisti e dalle vendite che rimangono senza tempo o con pochissimo tempo per sé stessi e per il proprio nutrimento spirituale.

In una società consumistica, la maggior parte delle persone non ha tempo per la poesia, l'arte o la musica. Non c'è tempo per la famiglia o gli amici. Non c'è tempo per passeggiare in solitudine e apprezzare la natura, né per fare festa. Questo tipo di vita è l'antitesi dell'*aparigraha*. Se recuperassimo e attualizzassimo i principi dell'*ahimsa* e dell'*aparigraha*, non avremmo nessuna crisi ecologica, nessuna ingiustizia sociale e nessuno sfruttamento dei più deboli.

Ahimsa e *aparigraha* enfatizzano la qualità della vita rispetto alla quantità dei beni materiali. Con una buona cura della Terra tutti gli esseri umani possono avere una vita di qualità, buon cibo, buoni alloggi, una buona educazione e una buona sanità. Per il giainismo, la domanda da porsi non è quanto si possiede, ma se la nostra vita è felice e soddisfacente. Meno è meglio, a condizione che il meno sia di qualità.

Come spesso accade, le religioni rimangono bloccate nelle tradizioni; preferendo adesioni letterali e dogmatiche ai testi, perdono la loro ispirazione iniziale. Questo è successo anche con il giainismo. Forse la maggior parte delle persone giainiste oggi non pratica l'*ahimsa* e l'*aparigraha*. Tuttavia, praticanti radicali stanno tornando alle origini, riscoprendo che le pratiche basate su questi principi sono buone non solo per sé stessi, ma anche per la società e il pianeta.

Ad esempio, un monaco di nome Hitaruchi e i suoi seguaci nel Gujarat (India occidentale) stanno praticando principi ecologici di non violenza e moderazione nella vita quotidiana. Evitano del tutto l'uso della plastica e minimizzano l'uso di prodotti industriali a favore di prodotti locali artigianali. Esiste anche un movimento iniziato dalla setta giainista Terapanthi alla fine degli anni '40, chiamato Movimento dei Piccoli Voti (*anuvrat*). Il movimento promuove attivamente uno stile di vita semplice, libero da avidità e corruzione, le persone vivono con leggerezza per ridurre al minimo qualsiasi danno al mondo naturale. Questo movimento ha ottenuto un discreto seguito in India. Ci sono anche molte persone giainiste che stanno riscoprendo a livello individuale le proprie radici e rifiutano l'idea di uno svilup-

po inquinante e pieno di spreco. È tuttavia necessario molto più di questa riscoperta e delle pratiche basate su di essa affinché l'ecologia giainista diventi parte dei movimenti di risposta alle crisi ecologiche e sociali che ci troviamo ad affrontare.

APPROFONDIMENTI

ANUVRAT MOVEMENT, <http://www.anuvibha.org/about/>. Ultimo accesso 16-11-2020.

S. KUMAR, *You Are, Therefore I Am: A Declaration of Dependence*, Green Books, Cambridge, UK, 2002.

TERAPANH.COM, <http://terapanth.com/Anuvart.htm>. Ultimo accesso 16-11-2020.

SATISH KUMAR è caporedattore del *Resurgence & Ecologist magazine*, www.resurgence.org, e fondatore dello Schumacher College, Inghilterra.



Rabbino Michael Lerner

TIKKUN OLAM GIUDAICO

Parole chiave: giudaismo, capitalismo, anno sabbatico,
Piano Marshall globale, ambiente

Se trovasse modo di combinarsi con le visioni degli economisti e ambientalisti radicali del nostro tempo, l'antica saggezza della tradizione ebraica – Tikkun Olam o riparazione del mondo – offrirebbe una nuova base per lo sviluppo sostenibile, di cui c'è grande bisogno.

Nella tradizione ebraica, Tikkun Olam significa trasformazione e guarigione del mondo. La preghiera ebraica lo mette in relazione con una visione del mondo che trova le sue radici in un'energia "femminile" che dà vita e nel prendersi cura della Terra. Il cuore del problema che dobbiamo affrontare oggi è che il sistema capitalista globalizzato richiede un'espansione illimitata per poter sopravvivere. Per questa ra-

gione, sfrutta le risorse limitate del pianeta senza curarsi del fatto che nel fare questo lo inquina con veleni e rifiuti in quantità sempre crescente, al tempo stesso privando le generazioni future di risorse consumate in modo sconsiderato. Le persone la cui coscienza si è formata all'interno di questo paradigma credono, e hanno la sensazione, che “non è mai abbastanza” e di avere davvero bisogno di sempre più cose, esperienze e opportunità. È fondamentale superare il ruolo falsante del denaro nella vita sociale, politica e nel sistema educativo e contrastare un'industria mediatica che è asservita agli interessi dei ricchi. I processi democratici non riusciranno a produrre una nuova coscienza in grado di trascendere la sensazione interiore del “mai abbastanza”, a meno che non si riesca a collegare intimamente la politica con una trasformazione spirituale della società.

Le tradizioni spirituali possono aiutare a riconoscere interiormente che abbiamo abbastanza, siamo abbastanza, e a coltivare il coraggio di smettere di cercare sempre di più. Diventa allora possibile concentrare gli sforzi nel comprendere come meglio condividere ciò che già possediamo, con spirito di generosità. Un possibile punto di partenza consiste nel diffondere l'idea di una nuova forma di rendicontazione (*New Bottom Line*). Le imprese, le politiche pubbliche e il sistema educativo possono essere giudicati “efficienti, razionali o produttivi” nella misura in cui massimizzano le capacità umane di empatia e generosità. Dobbiamo diventare capaci di relazionarci con la Terra non come con una “risorsa” ma come con un essere vivente che suscita timore reverenziale, meraviglia, stupore radicale e riconoscenza.¹

Ciò solleva la questione della difesa nazionale e dei miliardi di dollari di denaro pubblico spesi per una strategia di ‘potere sugli’ altri. Il dominio si esercita a diversi livelli – militare, economico, con infiltrazione culturale, diplomazia o pura e semplice prepotenza. Abbiamo invece bisogno di una Strategia di Generosità, che guidi un nuovo Piano Marshall Globale che eviti gli errori cruciali dei passati programmi di sviluppo. Un piano di questo tipo richiederebbe da parte delle società industriali avanzate di destinare tra l'1 e il 2 per cento del loro prodotto interno lordo (PIL), ogni anno per i prossimi vent'anni, a cause che sostengono la vita. Non ci vorrebbe che questo per eliminare – non alleviare – la povertà globale, il problema delle persone senz'atetto, la fame, la mancanza di educazione e di cure sanitarie ade-

¹ Si veda ad esempio www.tikkun.org/covenant. Ultimo accesso 16-11-2020.

guate. Al contempo, si potrebbe rimediare ai duecento anni di crescita e sviluppo irresponsabili dal punto di vista ambientale, portati avanti dal capitalismo e dal socialismo.

Questo tipo di Piano Marshall Globale si distingue da tutti i precedenti piani di aiuto e sviluppo. Per arrivarci, sarebbe necessario un Emendamento di Responsabilità Ambientale e Sociale alla Costituzione statunitense che preveda il finanziamento pubblico delle elezioni statali e nazionali. Le imprese che vendono beni e servizi negli Stati Uniti dovrebbero, ogni cinque anni, fornire prove sufficienti di una condotta responsabile mantenuta nel corso del tempo, di fronte a una giuria di cittadini comuni, aiutati da rappresentanti ambientalisti. Le prove dovrebbero essere richieste non solo all'impresa, ma a tutti coloro che nel mondo sono affetti dalle sue attività, politiche di impiego, impatti ecologici e sociali. La nuova Costituzione, inoltre, dovrebbe rendere l'educazione ambientale obbligatoria, a tutti i livelli di scuola, dall'asilo al liceo, all'università, scuole di specializzazione e professionali.

Questi passaggi sarebbero necessari ma non sufficienti per creare una società del "prendersi cura le une degli altri e prendersi cura della Terra". La Torah stabilisce una pratica che avremo bisogno di riscoprire in una forma moderna: l'Anno Sabbatico. Ogni sette anni la società nel suo insieme smette di produrre beni e si concentra invece nella celebrazione dell'universo. Nel nostro contesto moderno, si tratterebbe di interrompere la maggior parte delle attività di produzione di beni, le vendite e l'uso del denaro – introducendo una valuta sabbatica distribuita in quantità uguali a tutti i membri della società.

In questa proposta di anno sabbatico, almeno l'85% della popolazione potrebbe smettere di lavorare, mentre rimarrebbero attivi i servizi fondamentali come gli ospedali, la distribuzione di cibo, e pochi altri. Un'idea di come potrebbe essere la situazione dell'85% che prende parte all'anno sabbatico è la seguente. Le scuole sarebbero chiuse e si impegnerebbero gli studenti e le studentesse delle scuole medie e superiori nelle fattorie ad occuparsi degli animali, lavorerebbero la terra per sentire la vicinanza con la natura attraverso il fare pratico. Certo, alcune persone si lamenterebbero dell'assenza di computer, telefoni cellulari, automobili o vestiti e accessori alla moda, ma la maggior parte delle persone avrebbe il tempo di partecipare a processi decisionali nelle proprie comunità, per programmare i sei anni seguenti in cui non ci sarà tempo per la pianificazione. Altre opportunità positive

potrebbero essere la riqualificazione per intraprendere percorsi lavorativi nuovi o condividere competenze; tempo per giocare, ballare, fare attività fisica, meditare, pregare, fare passeggiate, nuotare, dipingere, scrivere poesie, romanzi, film o spettacoli televisivi. In altri termini, un Sabbatico ci darebbe l'opportunità di celebrare la grandezza e il mistero dell'universo.

L'insegnamento più importante dell'Anno Sabbatico si potrebbe riassumere così: "c'è abbastanza e sei abbastanza", perciò non hai bisogno di fare sempre qualcosa in più, o di possedere di più, per avere una vita soddisfacente. Con questa consapevolezza, che dovrebbe diffondersi a macchia d'olio, ci sono le basi psico-spirituali per costruire un mondo diverso, basato su una nuova concezione dello sviluppo. Tikkun Olam è il modo ebraico di dire che il mondo ha bisogno di essere riparato ed è nostro compito farlo. Secondo la tradizione dell'etica della Mishna, non è necessario portare a termine questo lavoro – ma non si è liberi di ignorarlo.

APPROFONDIMENTI

ENVIRONMENTAL AND SOCIAL RESPONSIBILITY AMENDMENT TO THE U.S. CONSTITUTION, www.tikkun.org/esra. Ultimo accesso 16-11-2020.

R.M. LERNER, *A Path to a World of Love and Justice*, [on line] www.tikkun.org/covenant. Ultimo accesso 16-11-2020.

NETWORK OF SPIRITUAL PROGRESSIVES, www.spiritualprogressives.org. Ultimo accesso 16-11-2020.

THE GLOBAL MARSHALL PLAN, www.tikkun.org/gmp. Ultimo accesso 16-11-2020.

TIKKUN MAGAZINE, www.tikkun.org/. Ultimo accesso 16-11-2020.

Il RABBINO MICHAEL LERNER vive in California ed è l'editore della rivista *Tikkun*. Presiede la rete inter-religiosa Spiritual Progressives; ha scritto molti libri tra cui *Jewish Renewal* (1994); *The Politics of Meaning* (1996); *The Left Hand of God: Taking Back Our Country from the Religious Right* (2006); *Spirit Matters* (2000); *Embracing Israel/Palestine* (2012); *Revolutionary Love* (in corso di pubblicazione) e, in collaborazione con Cornell West, *Jews and Blacks: Let the Healing Begin* (1995).

Parole chiave: convivialità, estrattivismo, America latina, relazionalità, socialità

In questo testo descriviamo *kametsa asaike* (vivere bene insieme in questo luogo), una filosofia indigena di benessere, praticata dal popolo Ashaninka della foresta amazzonica del Perù. Riteniamo che comprendere la personalità – la percezione culturalmente orientata di come sono fatte le persone – sia un terreno fertile per far crescere e sviluppare alternative radicali e praticabili al paradigma dominante di sviluppo.

Kametsa asaike ha due principali caratteristiche che vanno contro la concezione di benessere dominante:

1. Il benessere soggettivo è possibile soltanto attraverso il benessere collettivo, e quest'ultimo include esseri umani, esseri altro dall'umano e la Terra stessa;
2. È una pratica deliberativa, per vivere bene ognuno deve contribuire.

Kametsa asaike dimostra che misurando il “benessere soggettivo” in termini di salute e/o consumo, come fa il concetto convenzionale di sviluppo, non si è in grado di cogliere l'etica della socialità umana e i modi di confrontarsi e conoscere il mondo che la caratterizza. Attraverso una conoscenza del mondo inteso come una rete di connessioni fra esseri umani e non umani, *kametsa asaike* mette implicitamente in dubbio la moderna nozione di individuo isolato e il dualismo natura-cultura che soggiace al modello di sviluppo; rigetta inoltre l'estrattivismo su larga scala, indifferente alle conseguenze che provoca sulla vita.

In base al contesto, Ashaninka può significare “noi parenti” o “noi comunità”. La maggior parte degli esseri, umani e non umani, come le piante, gli animali e gli spiriti, sono Ashaninka, ossia attori sociali.

Tutti gli esseri si comportano e percepiscono il mondo in modo simile: possono essere buoni o cattivi; si ubriacano, commettono errori e hanno bisogno di sciamani quando si ammalano; ridono, piangono, amano e provano paura. Questa rappresentazione degli esseri altro dall'umano è comune fra molti popoli indigeni. Tuttavia, questa 'non' è una concezione antropocentrica: gli esseri umani sono una fra le differenti specie che hanno una personalità.

In questo contesto, la personalità non è un carattere stabile o definitivo. Dalla nascita, bambini e bambine Ashaninka entrano in un processo, continuo e che dura tutta la vita, di costruzione del loro essere *ashaninkasanori* (vere persone Ashaninka). L'arte del farsi persone implica, in primo luogo, condividere sostanze e spazi di vita intimi, mangiare i cibi prescritti e comportarsi come ci si aspetta, ad esempio lavorando sodo, essendo generosi con ciò che si produce col proprio lavoro e condividendo con il resto della società sentimenti costruttivi. Vivere come un *ashaninkasanori* richiede anche un ethos di convivialità nella relazione con la terra, che include il rispetto per gli esseri altro dall'umano; il prendersi cura della terra con il duro lavoro; l'attenersi alle prescrizioni su dove creare giardini e dove, quanto e cosa cacciare, pescare o raccogliere. A loro volta, gli animali, le piante, gli spiriti e la terra forniscono ciò di cui le persone hanno bisogno per vivere come *ashaninkasanori*. In questo modo, viene costruito un ciclo di interdipendenza e interconnessione che rafforza continuamente l'essenza della "ashaninkità" delle persone e dei luoghi e permette il compimento di *kametsa asaike*.

Kametsa asaike è in chiaro conflitto con i progetti estrattivisti su larga scala in Perù, che sono diventati il pilastro degli sforzi di ricostruzione dopo il periodo di guerriglia interna nel paese (1980-2000). Vaste porzioni di territorio tradizionale Ashaninka, teatro di un capitolo di guerra particolarmente violento e lungo, sono state date in concessione dallo Stato peruviano alle multinazionali per l'estrazione di gas e petrolio e per la costruzione di dighe per centrali idroelettriche. Le continue violenze, iniziate con la guerriglia e proseguite con l'estattivismo, sono percepite dal popolo Ashaninka come fonte di distruzione del fragile equilibrio fra la comunità e la terra che permette loro di vivere bene. Gli ultimi trent'anni hanno visto una progressiva perdita dello spirito *ashaninkasanori* e, ci dicono i nostri collaboratori Ashaninka, la Terra è arrabbiata. Avendo sofferto le violenze della guerra e dell'estattivismo, sta volgendo le spalle agli esseri

umani. Le coltivazioni non crescono, gli alberi non producono più frutti, i fiumi non sono più ricchi di pesci, né le foreste di animali, e gli spiriti che aiutavano gli sciamani a proteggere e curare gli animali della foresta se ne sono andati.

Ora, il popolo Ashaninka sta lavorando senza sosta per cancellare la memoria della guerra dalle proprie terre e fermare le attività estrattive. Cercano di ricostruire il loro rapporto di solidarietà e interconnessione con la Terra, con gli esseri altro dall'umano e tra loro, ristabilendo così le condizioni per la pratica di *kametsa asaïke*. Con l'appoggio del Central Ashaninka de Rio Ene (CARE), un'organizzazione indigena guidata da Ruth Buendía,¹ le comunità Ashaninka nella valle dell'Ene hanno pubblicato una raccolta di principi, basati sulle pratiche quotidiane di *kametsa asaïke*, che hanno individuato come propria Agenda Politica (Central Ashaninka del Rio Ene 2011). Le comunità rappresentate da CARE richiedono che ogni individuo o istituzione che voglia avere rapporti con loro nelle loro terre segua questi principi. Tale manifesto ha avuto applicazione immediata sin da quando CARE ha lanciato nel 2011 una serie di progetti con il supporto di varie ONG internazionali, tra cui Rainforest Foundation UK. Questi progetti sono stati realizzati secondo i principi di *kametsa asaïke* contenuti nell'agenda. Hanno anche utilizzato l'agenda come sostegno per le battaglie contro i progetti estrattivisti. Anche se *kametsa asaïke* potrebbe non essere applicabile direttamente in altri contesti sociali, contiene soluzioni radicali per la rinascita dell'umanità, della nostra relazione con la Terra e un nuovo approccio per superare gli eccessi dell'Antropocene. Innanzitutto, ci invita a pensare a cosa ci rende persone – in relazione ad altri esseri viventi, tra cui gli umani – per capire cosa ci può permettere di vivere bene. In secondo luogo, e correlato, ci propone che la ricerca del benessere sia collettiva: dobbiamo riconoscere la nostra interdipendenza e relazione con gli altri esseri viventi e con la terra, se vogliamo vivere bene. Questa visione suggerisce inoltre che il raggiungimento del benessere è possibile solo se alle persone vengono dati i mezzi per sviluppare la propria umanità. Per tutti coloro che si sono adagiati nelle false soluzioni offerte dal complesso dello sviluppo, nel quale le differenze umane sono oscurate dai discorsi del 'progresso' e della 'razionalità', scoprire cosa ci rende

¹ Si veda <http://www.goldmanprize.org/recipient/ruth-buendia/>. *Ultimo accesso 16-11-2020.*

umani – e come ciò sia alla base della costruzione del nostro benessere – può sembrare un compito difficile. Tuttavia, questa è forse l'unica strada per costruire un mondo più bello, rispettoso e ricco di senso. Infine, ci dimostra che l'unica via per sostenere il benessere, specialmente nel momento in cui è sotto attacco, è continuare a praticarlo ogni giorno, in ogni circostanza, grande o piccola che sia.

APPROFONDIMENTI

K. ASAIKE, *El vivir bien de los Asháninka del Río Ene*, Agenda Política de la CARE, Lima 2011.

CENTRAL ASHÁNINKA DEL RÍO ENE (C.A.R.E.), *Kametsa Asaike el buen vivir de la Amazonía peruana*, video, [on line] <https://vimeo.com/88115558>. Ultimo accesso 16-11-2020.

—, <http://careashaninka.org/>. Ultimo accesso 16-11-2020.

GLOBAL ENVIRONMENTS NETWORK, www.globalenvironments.org. Ultimo accesso 16-11-2020.

B. SARMIENTO, J. PABLO, *The Angry Earth: Wellbeing, Place, and Extractive Development in the Amazon*, «Anthropology in Action», 23(3), 2016, pp. 43-53.

WHEN TWO WORLDS COLLIDE, www.whentwoworldscollidemovie.com/. Ultimo accesso 16-11-2020.

EMILY CARUSO dirige la Global Diversity Foundation (www.global-diversity.org). Biologa e antropologa di formazione, per la sua tesi di dottorato ha condotto ricerche con le comunità Ene Ashaninka. Cura e sostiene appassionatamente le relazioni tra umani, esseri “altro dall’umano” e territorio, considerandole il punto di partenza per il raggiungimento del benessere individuale e collettivo.

JUAN PABLO SARMIENTO BARLETTI è antropologo sociale al Center for International Forestry Research di Lima, Perù. Ha condotto un’ampia ricerca etnografica con il popolo Ashaninka, incentrata sulla loro esperienza dell’estrattivismo, l’impatto evidente che ciò ha avuto sulle loro vite e il meno evidente impatto che ha prodotto sulle relazioni con i loro conviventi “altro dall’umano”.

Patricia Gualinga

KAWSAK SACHA

Parole chiave: Foresta pluviale, Yachags, Pachamama, Llakta, Allpamama, Yakumama, Kawsak Yaku, popoli nativi

La foresta viva, *Kawsak Sacha*, è uno spazio dove fluisce la vita di un grande numero di esseri molto diversi tra loro, dal più piccolo al più grande. Appartengono al mondo animale, vegetale, minerale e cosmico; la loro funzione è bilanciare e rinnovare l'energia emotiva, psicologica, fisica e spirituale, che è una parte fondamentale di tutti gli esseri viventi. Si tratta di una sfera sacra che si trova nelle foreste primarie, nelle cui cascate, lagune, paludi, montagne, fiumi e alberi millenari abitano esseri supremi della natura che rigenerano ecosistemi vitali per tutta l'umanità. *Kawsak Sacha* è anche uno spazio in cui gli *yachags* (sciamani) ricevono la conoscenza e si connettono con gli esseri viventi, i luoghi e i saperi dei loro antenati, mantenendo l'equilibrio naturale dell'universo, la cultura perpetua, l'armonia e la continuità della vita che è unita dai fili invisibili dell'universo intero. Il sapere qui non è fatto delle convenzionali prospettive dualiste né monoculturali.

Per le popolazioni native che abitano l'Amazzonia, la foresta pluviale è vita. L'intero mondo della *Kawsak Sacha* ha energia e simbologia lo spirito umano. Anche se la visione della foresta vivente è propria delle popolazioni amazzoniche, il popolo di Sarayaku ne ha reso pubblica la sacralità, condividendola con altre culture e società, con l'intento di contribuire ad una maggiore profondità nella conoscenza della natura.

Altre popolazioni native hanno concetti simili, a cui si riferiscono come "spiriti" e non come "esseri viventi" che – data la loro purezza – abitano luoghi sacri come la foresta primaria dell'Amazzonia, la cui esistenza è però minacciata da inquinamento ed estrattivismo. La scomparsa di questi esseri causa conflitti ambientali e l'estinzione di ecosistemi. La differenza tra spiriti della foresta ed esseri della foresta

è data dal fatto che i primi non muoiono, mentre i secondi, che sono rigeneratori e tutori della natura, possono morire e scomparire, mettendo a rischio la vita stessa delle popolazioni native.

Ogni spazio e ogni elemento della foresta ha i propri attori. In ognuno di questi, ci sono diversa *runa ayllu llaktakuna* (popolazioni), dove gli esseri umani si chiamano *runa*, che includono anche dimore e rifugi di animali sacri. Montagne e grandi alberi sono connessi da reti invisibili di fili in cui i *Supay*, o esseri superiori delle foreste, si muovono e comunicano attraverso la foresta pluviale. Il *kawsay yaku*, o acqua viva, sgorga in ogni luogo, dalle cascate; esse sono vie d'accesso, che connettono le lagune e i grandi fiumi attraverso cui si muovono *yakuruna* e *yakumama* (anaconde), e ancora, fino al grande Rio delle Amazzoni. Gli *yakuruna* preservano l'abbondanza dell'*ichthyofauna* (pesci). Nel momento in cui gli *yakumama* lasciano i loro rifugi, fiumi e lagune diventano sterili e deserti.

Allpamama (Madre Terra) provvede a tutto, ci protegge, ci ristora e ci riscalda. La Terra e la foresta sono ciò che ci dà energia e respiro di vita. Da loro riceviamo saggezza, capacità di visione, responsabilità, solidarietà, impegno e le emozioni che tengono insieme gli esseri umani, con le loro famiglie, i loro cari, e ciò che li aspetta in futuro come risultato del loro impegno e del loro stile di vita.

Attraverso il passaggio di *muskuy* (visioni e sogni), lo spirito umano che risiede nella Kawsak Sacha riceve energia che simboleggia la vita umana in tutta la sua forza, grandezza e profondità di pensiero. Qui, anima e vita si uniscono alla *pachamama*, contribuendo alla nostra formazione sin dall'inizio del concepimento, così da farci divenire parte del *runa kawsay*.

In termini di *runakuna kawsay* (la vita di un popolo), vi sono alcuni principi regolatori: avere tra gli obiettivi il mantenimento e sostentamento di una comunità, ad esempio un'unità familiare; avere strutture di governo ben organizzate per prendere decisioni collettive, con modalità che facilitano la partecipazione di donne, giovani, bambini e anziani; praticare, trasmettere e perpetuare tradizioni culturali e conoscenze spirituali in completa libertà; avere insediamenti umani e infrastrutture culturali adeguate al popolo Kichwa e assicurare la sovranità alimentare della popolazione.

Quanto detto permette al popolo di sviluppare una propria economia non in termini di accumulazione di beni, ma di solidarietà e reciprocità, in modo da potenziare produzioni sostenibili attraverso

appropriate tecnologie e pratiche kichwa, nel rispetto dell'equilibrio naturale. Questa economia trova espressione in strategie di lavoro collettivo e, nelle comunità di pescatori, nello scambio di beni e servizi; attualmente però ci sono anche delle attività di pianificazione per mettere in pratica delle idee di economia nuove.

Il concetto di *Sumak Allpa* (Terra Sana) ci invita a godere di un pianeta salubre con un ecosistema biodiverso, fragile e incontaminato. Questo deve avvenire nella consapevolezza e nella cura dell'abbondanza di flora e fauna della foresta, rispettando e conservando luoghi sacri e vivi. Allo stesso tempo, si preserverebbe l'integrità del territorio mediante regole di gestione e uso basate sulle leggi di conservazione e zonizzazione stabilite dal popolo kichwa.

Il principio fondamentale del *sacha runa yachay* (conoscenza kichwa dei popoli delle foreste) è di perpetuare, assieme agli *Yachags*, o uomini savi, le conoscenze ancestrali e le pratiche culturali e spirituali che permettono la continuità della medicina tradizionale e l'uso di piante medicinali.

Noi valorizziamo la ricchezza della nostra tradizione architettonica, in armonia con la realtà del nostro ambiente forestale, e pratichiamo l'arte della ceramica e la costruzione di strumenti di caccia e di pesca. Musica, canti sacri, percussioni e danze sono una parte imprescindibile della *sacha runa yachay*. La conoscenza viene mantenuta con la trasmissione di tecniche per la preparazione e l'uso del suolo per l'agricoltura, per la raccolta di frutta, per la caccia e per la pesca. È necessario che si elabori un tipo di educazione rispondente ai bisogni umani e una visione aperta che valorizzi la nostra stessa conoscenza come luogo di partenza e che si rapporti con altre culture in modo rispettoso. Dobbiamo mantenere la solidarietà tra le famiglie *Ayllus*, costruendo relazioni basate sul lavoro collettivo; dobbiamo conservare l'equilibrio e la relazione tra esseri umani e natura, perpetuare il concetto della foresta viva e vivente, con tutti coloro che ne partecipano: i suoi veri proprietari e maestri, così come i suoi massimi rappresentanti, gli *yachags* o saggi, veri scienziati, grazie alla loro elevata comprensione della natura e i suoi esseri viventi.

La vita e la cosmovisione della popolazione Sarayaku sono una parte integrante fondamentale della conoscenza necessaria al mantenimento dell'identità del popolo Kichwa.

PATRICIA GUALINGA, nata a Sarayaku il 21 Settembre 1969, è una nativa kichwa. È laureata in economia e studia controversie relative a diritti umani, gestione ambientale e comunicazione. È consulente per questioni relative all'Amazzonia e Manager Regionale per il Ministero del Turismo in Amazzonia. Precedentemente è stata Direttrice delle sezioni Donne e Relazioni Internazionali della popolazione Sarayaku in Ecuador.



Motoi Fuse

KYOSEI

Parole chiave: *kyosei*, simbiosi, relazioni umanità-natura, convivialità

La parola *kyosei* è usata nel giapponese colloquiale con il significato di simbiosi, convivialità, o convivenza. Può essere usata per descrivere relazioni tra sessi, culture, persone con o senza disabilità, umani e animali, umani e natura, e così via. *Kyosei* caratterizza sempre le relazioni tra esseri umani e tra questi e la natura. Dalla seconda metà del XX secolo, il termine è stato utilizzato per trattare tematiche sociali ed ecologiche in modo completo. Usato in quanto ideale sociale, *kyosei* ha attratto sostenitori sia dentro che fuori dall'accademia, andando ad includere diversi altri significati, nonché ambiguità. Ciò ha per esempio permesso ai partiti politici giapponesi di declinare il concetto sia a destra che a sinistra.

Date queste circostanze, nel 2006 venne fondata un'Associazione per gli Studi *Kyosei*, per praticare ricerca transdisciplinare sui sistemi sociali. L'obiettivo è di chiarire i concetti di *kyosei* e di radicarli fortemente nel mondo reale. L'Associazione ha trovato un denominatore comune tra i vari concetti di *kyosei*. Ha stabilito che, in generale, *kyosei* è volto a sostenere equità e sostenibilità attraverso il rispetto dell'eterogeneità di linguaggi, culture e climi.

Il filosofo contemporaneo giapponese Shuji Ozeki (2015) ha costruito un modello per categorizzare il concetto di *kyosei* in tre diverse declinazioni: "santuario", "competizione" e "comunanza". Il *kyosei* del

santuario ha un orientamento pre-moderno ed è rappresentato dalle idee dell'architetto Kisho Kurokawa, per il quale i santuari hanno il compito di proteggere e sostenere i valori delle società e comunità conservatrici tradizionali. Il *kyosei* della competizione ha invece un orientamento modernista ed è caratterizzato dalle idee del filosofo legale Tatsuo Inoue. Il principio della competizione promuove l'eterogeneità, l'individualismo, e rifiuta la comunanza. Queste due forme di *kyosei* sono antitetiche.

La terza categoria – il *kyosei* della comunanza – è postmoderna ed espressa dalle idee del filosofo Kohei Hanazaki, del filosofo etico Takashi Kawamoto e del direttore teatrale Toshiharu Takeuchi. Esso mette in luce la differenza tra mettere in comune, cooperazione e solidarietà e il principio di competizione, per come si declina nel fondamentalismo del mercato e nelle sue pratiche sociali. La comunanza qui non è semplicemente legata alla tradizione, ma sostiene i bisogni e le visioni delle parti sociali deboli e vulnerabili; vi si denunciano, inoltre, elementi di disuguaglianza e subordinazione che si celano in alcuni usi del termine *kyosei*. Il filosofo e attivista di Hokkaido Hanazaki ha usato *kyosei* per difendere i diritti delle popolazioni indigene Ainu del Giappone.

Riguardo al terzo tipo di *kyosei*, bisogna aggiungere che c'è un altro ideale giapponese di "comunanza", chiamato *kyodo*. Mentre però nella comunanza valori, norme ed obiettivi sono condivisi, il concetto di *kyosei* enfatizza gli aspetti positivi della convivenza e le esperienze di rinnovamento che attraversano le differenze. Tale *kyosei*, che rispetta l'eterogeneità, si contrappone dunque sia alle comunanze tradizionali omogeneizzanti, sia alla lotta modernista per l'esistenza attraverso il sistema di mercato. Questa terza versione di *kyosei* assimila le altre due, accettando conflitti e rivalità come momenti storici.

Consideriamo ora la relazione umanità-natura: nel contesto di una crisi ecologica che si aggrava sempre più, i modi consueti di interpretare questa relazione sono stati riconsiderati e, attualmente, si preferisce costruire la sostenibilità seguendo le leggi della natura. Come orientamento alternativo, *kyosei* è stato applicato in contesti agricoli da Ozeki, ponendo attenzione al modo in cui il lavoro si fa mediatore tra umanità e natura, attivandone il metabolismo. Nella teoria ambientale, il conflitto tra antropocentrismo ed ecocentrismo può essere superato applicando la logica integrale del *kyosei*. In questo caso, sia l'umanità che la natura sono considerati come soggetti.

APPROFONDIMENTI

ASSOCIATION for KYOSEI STUDIES, <http://www.kyosei-gakkai.jp>. *Ultimo accesso 16-11-2020*.

K. HANAZAKI, *Identity to Kyosei no Tetsugaku*, Heibonsha, Tokyo 2011.

O. SHUJI, *Tagenteki Kyosei Shakaiga Miraiwo Hiraku*, Agriculture and Forestry Statistics Publishing Inc., Tokyo 2015.

O. SHUJI, Y. YAGUCHI, S. KAMEYAMA, K. KIMURA (cur.), *Kyosei Shakai I*, Norin Tokei Shuppan, Tokyo 2016.

M. YOICHIRO, N. KAWAMURA, S. CHIBA (cur.), *Toward a Peaceable Future: Redefining Peace, Security, and Kyosei from a Multidisciplinary Perspective*, Washington State University Press, Pullman 2005.

MOTOI FUSE è nato a Tokyo nel 1981 e ha ottenuto il dottorato di ricerca all'Università di Agricoltura e Tecnologia di Tokyo. Insegna all'università di Tokyo, alla Tokyo Kasei University e alla Musashino University, in Giappone. Ha scritto sulla filosofia ambientale per la rivista giapponese *Journal of Environmental Thought and Education*.



Betty Ruth Lozano Lerma

FEMMINISMI LATINO-AMERICANI E CARAIBICI

Parole chiave: Femminismi Latino-Americani, eurocentrismo, modernità, decolonialità

I cosiddetti “Femminismi Latino-Americani e Caraibici” sono diventati una grande forza trasformatrice, attiva nella lotta contro le relazioni patriarcali nel Continente; le donne infatti mettono in discussione il significato profondo dell’idea di “costruire se stesse”. Sin dalla fine del diciannovesimo secolo, la grande battaglia portata avanti dalle donne per trasformare le loro società si è articolata nei movimenti socialisti e anarchici delle donne che si ribellavano contro il capitalismo e il patriarcato, la coercizione della Chiesa, la repressione dello

Stato e in famiglia. In *Las ideas feministas*, Francesca Gargallo scrive che questi movimenti si sono appropriati dello slogan: “Nessun Dio, nessun capo, nessun marito” e ne hanno creati altri, come “Democrazia nel paese, in casa e a letto”, coniato dalle cilene Julieta Kirkwood e Margarita Pizano. Secondo ciò che affermano Yuderkis Espinosa e le sue collaboratrici, nell’importante volume sui femminismi decoloniali *Tejiendo de otro modo* (2014), la pratica femminista ha incluso contributi a livello di discorso e rivendicazioni politiche per il diritto al voto, all’educazione e all’uguaglianza di fronte alla legge. Così, nei primi decenni del ventesimo secolo, si è configurato un femminismo teso alla modernizzazione, eurocentrico e liberale. Da allora, però, la storia dei femminismi latino-americani e caraibici si è configurata anche come uno scontro tra diverse declinazioni del femminismo e il femminismo liberale. Oggi questo scontro si sta intensificando, poiché emergono con forza altri femminismi di varia forma.

Quando si parla di femminismo in America Latina e nei Caraibi, è fondamentale riconoscere la presenza delle battaglie di donne indigene, afroamericane, *mestizas* e contadine che lottano contro la sottomissione che hanno subito a partire dalla Conquista nel 1492 e in epoca coloniale. Centinaia di schiave nere provenienti dalle comunità dei *cimarroni*, gli schiavi fuggiaschi, hanno perseguito i propri padroni. Donne appartenenti a tutte le etnie ed estrazioni sociali sono state protagoniste delle campagne pro-indipendenza contro il sistema coloniale, dei processi volti alla costituzione degli Stati-Nazione e delle lotte rivoluzionarie del ventesimo secolo, spesso senza che tutto ciò si traducesse nella trasformazione della loro condizione subordinata.

Nonostante il femminismo faccia parte del pensiero critico moderno, diverse espressioni del femminismo latino-americano mettono in discussione la modernità, distaccandosi a livello epistemico dalle forme del sapere europeo. Ciò permette di analizzare le complesse relazioni gerarchiche di dominazione intessute nella “matrice coloniale del potere”. Così, le donne afroamericane, indigene, della classe operaia o omosessuali problematizzano la “donna universale” del femminismo liberale moderno – occidentale, egemonica, capitalista, borghese e bianca; questo concetto infatti non si interroga sulle disuguaglianze che esistono tra le donne come risultato dell’eteronormatività e del colonialismo. In altre parole, secondo queste prospettive, il femminismo liberale risponde all’ontologia storica e all’episteme degli Stati Uniti e dell’Europa, non delle Americhe.

La riconfigurazione del femminismo dell'America Latina proviene da una molteplicità di spazi femminili: collettivi artistici con programmi femministi, lesbiche, attiviste di un "Altro" femminismo, femminismi popolari, il femminismo comunitario boliviano e la comunità Xica del Guatemala, il femminismo autonomo, il femminismo nero e/o anti-razzista, il femminismo decoloniale, la teologia della liberazione femminista, l'ecofemminismo e i molteplici movimenti sociali in difesa del territorio e della Madre Natura guidati da donne nere, indigene e contadine. Molti di questi femminismi vanno oltre la semplice critica alla modernità e allo sviluppo occidentali, mentre si dispongono a superare la modernità capitalista e patriarcale. Considerano essenziale per la loro lotta "la difesa del territorio", come luogo dove vivere e continuare a vivere in quanto donne e in quanto persone.

Nonostante i femminismi latino-americani e caraibici abbiano attinto da fonti femministe europee e Americane, l'unicità del loro contesto e dei loro contenuti riconfigura la teoria femminista, mettendo in discussione concetti quali genere, patriarcato, sviluppo e colonialità, e incorporando la razzialità nelle analisi del potere. Mettono in discussione il concetto di genere dalla prospettiva degli epistemi amerindi e afro-discendenti, contestando la visione del femminismo liberale che interpreta le culture ancestrali come oppressive per proporre l'occidentalizzazione come via per l'emancipazione di genere. I femminismi decoloniali affermano che tanto il genere quanto l'eterosessualità debbano essere visti in una prospettiva storica. Vi è infatti un intreccio indissolubile di oppressioni molteplici, che viene definito, a seconda, come: intersezionalità, matrice di dominazione, fusione, co-costituzione, sovraffollamento o *sobrecruzamiento* e pluralità dell'oppressione. Le donne nere e indigene utilizzano altre categorie oltre a quelle di razza, genere, classe e sessualità – tra cui "storia" o "memoria lunga", "territorio" e "diritti collettivi".

I femminismi latino-americani criticano sia il patriarcato occidentale che la subordinazione delle donne non eterosessuali e delle persone di culture indigene o afro-discendenti. Riconoscono l'esistenza di patriarcati preispanici, introducendo concetti quali "patriarcato ancestrale originario" e "patriarcato a bassa intensità". Essi mostrano che le donne nel contesto coloniale hanno subito una sovrapposizione di diversi patriarcati – *entronque de patriarcados* – e, nel caso delle afro-discendenti, di un "patriarcato nero-colonialista", come illustrato in *Tejiendo con retazos*.

Questi femminismi propongono, dunque, una depatriarcalizzazione delle eredità e delle visioni del mondo ancestrali, delle *cosmovisiones* che subordinano la “femminile” *Pachamama* ai corpi celesti dell’ “universo maschile”. Essi mettono in discussione gli essenzialismi etnici che non si oppongono alla norma eterosessuale. Enfatizzano il bisogno di risolvere le disuguaglianze insite in ogni cultura facendo leva sulle molteplicità di storie, soggetti ed esperienze che compongono il pluriverso e che trascendono tanto l’astratto universalismo della cultura occidentale quanto la moderna visione eurocentrica.

I movimenti delle donne in America Latina e nei Caraibi stanno trasformando radicalmente le loro società. Le attiviste femministe sostengono insieme la decolonizzazione e la depatriarcalizzazione della società, intrecciando tra loro aspetti comunitari, ambientali e spirituali. Contribuiscono a creare nuovi mondi a partire da ontologie che rivendicano la vita al di là dello sviluppo. Attraverso una molteplicità di pratiche, stanno contribuendo a costruire le società post-patriarcali del presente.

APPROFONDIMENTI

- ASOCIACIÓN LA CUERDA de GUATEMALA, <http://www.lacuerdaguatemala.org/>. *Ultimo accesso 16-11-2020.*
- COMMUNITARIAN FEMINISM IN BOLIVIA, video, [on line] <https://www.youtube.com/watch?v=C6l2BnFCsyk>. *Ultimo accesso 16-11-2020.*
- F. GARGALLO, *Las ideas feministas latinoamericanas*, Universidad Autónoma de la Ciudad de México, México 2006.
- B.R. LOZANO, *Tejiendo con retazos de memorias insurgencias epistémicas de mujeres negras/afrocolombianas. Aportes a un feminismo negro decolonial*, PhD dissertation in Latin American Cultural Studies, Universidad Andina Simón Bolívar, Quito, Ecuador 2016.
- SYLVIA MARCOS’S BLOG, <https://sylviamarcos.wordpress.com/>. *Ultimo acceso 16-11-2020.*
- E. YUDERKIS, D. GÓMEZ, K. OCHOA (cur.), *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas decoloniales en AbyaYala*, Universidad del Cauca, Popayán 2014.

BETTY RUTH LOZANO LERMA ha una Laurea in Sociologia e un Master in Filosofia, entrambe all’Università del Valle a Cali, Colombia, e un Dottorato di ricerca in Studi Culturali Latino-Americani all’Università Andina Simón Bolívar di Quito. È un’attivista del femminismo nero e decoloniale e, attualmente, è Direttrice di Ricerca della Fundación Universitaria Bautista di Cali.

Parole chiave: teologie nere dell'America Latina, indigene e femministe; dualismo corpo-spirito; opzione preferenziale per i poveri; Papa Francesco

La Teologia della Liberazione può essere definita sia in senso limitato che ampio. Nel primo senso, essa si limita alla teologia della liberazione latino-americana (*teología de la liberación, teologia da libertação*), che nasce in un contesto specificatamente latino-americano nei tardi anni '60. Nel senso più ampio, la teologia della liberazione include anche la teologia nera, femminista e varianti delle teologie della liberazione asiatiche e africane. La definizione ampia pone l'accento sull'interrelazione di diverse strutture di oppressione e dominio. La liberazione include allora necessariamente aspetti politici, economici, sociali, razziali, etnici e sessuali. Mi concentrerò sulla teologia della liberazione latino-americana, che ad oggi include tutte le varianti menzionate, ossia le teologie latino-americane nere, femministe e indigene. Tutte queste possono essere viste come le forme più recenti della teologia della liberazione, anche se la gran parte prende le distanze dalla teologia della liberazione del primo periodo. Esse possono comunque essere viste come parte della tradizione della teologia della liberazione, da un punto di vista metodologico ed epistemologico.

Una teoria importante alla base della teologia della liberazione è stata quella della dipendenza, che sostiene che la ragione principale della povertà e del "sottosviluppo" del Terzo Mondo (periferia) è la sua dipendenza dai paesi industrializzati (centro). Il centro metropolitano si è "sviluppato" proprio grazie allo sfruttamento delle regioni periferiche, dipendenti. La teologia della liberazione ha anche radicalizzato e riconcettualizzato la teologia politica europea, oltre ad aver portato una denuncia profetica dell'ingiustizia e dell'oppressione nella cristianità.

Negli anni '70, la teologia della liberazione e la *iglesia popular* (chiesa popolare) – parte della Chiesa cattolica e di alcune chiese protestanti – erano in una posizione di avanguardia all'interno di una società civile in formazione in America Latina. La teologia della liberazione ha fornito ai cristiani il linguaggio, le basi teoriche e la legittimazione per criticare politiche economiche che abbandonavano grandi fette della società alla povertà, oltre che per opporre in modo diretto i regimi militari e le loro vergognose violazioni dei diritti umani. La teologia della liberazione ha cambiato il ruolo che la Chiesa cattolica aveva storicamente avuto in America Latina.

Le principali conquiste della teologia della liberazione sono, come prima cosa, la produzione di un'alternativa cristiana radicale che muove dal Sud del mondo, dopo secoli di colonialismo ed evangelizzazione da parte del Nord globale. Secondo, la critica dal Sud impoverito ha introdotto un discorso profetico nella cristianità globale facendo riferimento alla sua stessa tradizione, dove la povertà e l'ingiustizia sono viste come peccati. Terzo, ha fornito una nuova metodologia alla teologia contemporanea, che ritiene centrali le questioni legate alla sofferenza umana, all'(in)giustizia e alle realtà del corpo.

Nelle prime fasi è stato importante il lavoro di teologi come Gustavo Gutiérrez, Leonardo Boff, Enrique Dussel e Pablo Richard, tra gli altri; il loro lavoro costituisce il corpus della teologia della liberazione classica. Si sono anche affermati teologi e teologhe della liberazione protestanti e femministe. Non si è mai trattato quindi di un progetto esclusivamente cattolico e maschile.

Nella sua riflessione critica circa il ruolo delle chiese nelle aree colonizzate dall'Europa cristiana, la teologia della liberazione classica sosteneva di avere come punto di partenza le persone povere – ciò che si definiva come “opzione preferenziale per i poveri”. Da allora, questo punto di partenza è stato ulteriormente sviluppato. La categoria di “povero” è stata ampliata e specificata, soprattutto alla luce della consapevolezza che la povertà e le persone povere non possono essere definite soltanto secondo parametri economici o materiali. Le donne, le persone indigene e quelle afro-latino-americane hanno infatti criticato la teologia della liberazione per la sua visione troppo ristretta di che cosa sia la povertà e di chi siano le persone povere. Non si è data molta importanza a questioni relative a razzismo e sessismo, che non sono nemmeno state elaborate per produrre una visione più approfondita e complessa di come la povertà tocchi diverse persone in modo diverso.

La teologia della liberazione contemporanea non è riuscita ad incorporare le rivendicazioni sociali e politiche dei movimenti sociali contemporanei, come ha fatto la “prima” teologia della liberazione negli anni '60 e '70. Quasi non esistono, per esempio, alleanze politiche tra i settori delle chiese che si rifanno alla teologia della liberazione e i movimenti ambientali, indigeni, femministi e per i diritti LGBT. Teologi e teologhe della liberazione non si sono confrontati sufficientemente con la critica pratica e politica che questi movimenti portano quando chiedono cambiamenti politici concreti – rivendicazioni che si collocano all'intersezione di razza, genere e sessualità, classe, etnia ed ecologia. Fin dall'inizio, nella teologia della liberazione, non si sono considerate questioni relative alla sessualità e alla riproduzione.

Inoltre, la distanza tra coloro che portano avanti la teologia della liberazione cristiana e le culture indigene potrebbe essere il risultato della paura di quelli che per secoli si sono considerati sincretismo e credenze non-cristiane (“pagane”). La ricca varietà del panorama religioso dell'America Latina si tiene viva non soltanto nelle istituzioni religiose come le chiese, ma anche nelle religioni di origine africana, come *candomblé*, *umbanda*, *voudou*, *santería*, nelle tradizioni spirituali indigene e nelle diverse forme di cattolicesimo popolare. Qui sono centrali elementi come il corpo, con le danze rituali di guarigione; la sacralità della vita, incluse terra e acqua; la vita quotidiana, con relazioni, preghiere, guarigioni e offerte votive. Perciò, l'attenzione è sui sensi, la concretezza, gli aspetti visuali; spesso vi è spazio per le voci delle donne.

Nella sua valutazione del corpo, del genere, della natura e delle culture indigene la teologia della liberazione continua a basarsi sui binarismi della teologia cristiana e della filosofia eurocentrica: li lascia incontestati nonostante affermi con forza il contrario. La dicotomia corpo-spirito, come molte teologhe femministe hanno notato, va di pari passo con la dicotomia maschio-femmina, il dualismo tra l'Occidente e tutto il resto del mondo e tra natura e cultura. Sono problematiche tanto la demonizzazione delle donne e dei popoli indigeni (perpetrata dalla teologia classica e coloniale) quanto la loro romanticizzazione, che invece è ciò che fa l'eco-teologia – poiché non si prendono sul serio i problemi reali che essi vivono in quanto esseri umani incorporati.

Una nuova teologia del corpo e della sessualità dalla prospettiva della teologia della liberazione latino-americana sta provando a coprire alcune delle falle analitiche su aspetti quali povertà, razzismo,

sessismo ed ecologia. Oggi si tratta di un lavoro trans-nazionale e interdisciplinare, e va molto al di là della teologia della liberazione latino-americana. In virtù di ciò, la teologia della liberazione in quanto cornice di pensiero non ha lo stesso peso di qualche decennio fa. Ciò non significa tuttavia che sia o sia stata senza rilevanza, anzi.

La teologia della liberazione, comprese le sue varianti femministe, ecologiche e indigene, ha creato un dialogo tra l'eredità cristiana in America Latina e la storia traumatica della regione, portando una voce autenticamente latino-americana nei dibattiti globali. Tuttavia, la teologia della liberazione è rimasta in parte europea, bianca e maschile per mancanza di solidarietà con i movimenti sociali che si sono affermati dopo le dittature. Intendere lo sviluppo e il post-sviluppo dalla prospettiva delle persone latino-americane più povere richiederebbe una critica più profonda del nesso tra religione da una parte e razzismo, sessismo e colonialismo dall'altra.

Il primo papa latino-americano, Francesco dall'Argentina, non ha mai avuto strette relazioni con la teologia della liberazione ma, al contrario dei suoi due predecessori, ha cambiato radicalmente la considerazione che se ne ha in Vaticano.

APPROFONDIMENTI

- M. ALTHAUS-REID, (cur.), *Liberation Theology and Sexuality: New Radicalism from Latin America*. Ashgate, London 2006.
- L. BOFF, *Cry of the Earth, Cry of the Poor*, Orbis Books, New York 1997.
- I. GEBARA, *Longing for Running Water: Ecofeminism and Liberation*, Fortress Press, Minneapolis 1999.
- E. VUOLA, *Limits of Liberation: Feminist Theology and the Ethics of Poverty and Reproduction*, Sheffield Academic Press and Continuum, Sheffield and New York 2002.
- , *Latin American Liberation Theologians' Turn to Eco(theo)logy: Critical Remarks*, in *Religion and Ecology in the Public Sphere*, C. Deane-Drummond, H. Bedford-Strohm (cur), T&T Clark/Continuum, London 2011.

ELINA VUOLA è Professoressa alla Facoltà di Teologia dell'Università di Helsinki, Finlandia. È stata *visiting scholar* al Departamento Eucuménico de Investigaciones in San José, Costa Rica; alla Harvard Divinity School e alla Northwestern University, Evanston, USA.

Mario Blaser

PROGETTI DI VITA

Parole chiave: buona vita, collettivi territoriali, pluriverso,
modi di creare mondi

Il concetto di Progetti di Vita si ispira al contrasto, osservato dagli intellettuali indigeni Yshiro del Paraguay, tra la “buona vita” (moderna) che gli viene offerta attraverso “progetti di sviluppo”, e le loro personali visioni della “buona vita”, che emergono dalle loro stesse esperienze “nei loro luoghi” (Blaser 2010). La differenza qui è di orientamento: lo sviluppo vorrebbe estendere la propria versione della buona vita fondata sul primato dell’essere umano, come se fosse universalmente valida. Nei Progetti di Vita dei popoli Yshiro, invece, non solo esiste la profonda consapevolezza di promuovere versioni specifiche di buona vita, ma si ritiene anche che non calpestare altre versioni sia fondamentale per la sopravvivenza! I Progetti di Vita sono dunque orientati a sostenere l’eterogeneità delle visioni della “buona vita”. Tracciando questa distinzione, intellettuali Yshiro accennano ad una prospettiva politica che sta emergendo, in aperta contraddizione con l’obiettivo di creare un Mondo Unico, tipico del paradigma dello sviluppo (Sachs 1998). In altre parole, puntano al pluriverso.

Preso a prestito dai popoli Yshiro, Progetti di Vita è un concetto che contribuisce alla realizzazione del pluriverso, poiché rende visibili e credibili le pratiche di buona vita dei tanti collettivi territoriali che abitano il pianeta. Il termine “collettivi territoriali” si associa a volte a “popoli indigeni”, ma i due non sono sinonimi. I collettivi territoriali non sono la stessa cosa delle “comunità culturali” che vivono in spazi naturali o ‘territori’. Si tratta piuttosto di assemblaggi molto specifici che ‘si fanno spazio’ in luoghi specifici: cambiarne la località li renderebbe qualcosa di diverso. Un collettivo territoriale può essere descritto come una rete di persone (umane e non-umane) – ovvero, entità dotate di dignità, volontà e progettualità proprie – che sono connesse

le une alle altre da legami sociali e persino di parentela. Non di rado le persone portavoce dei collettivi parlano di fiumi, montagne, foreste o animali come “nonni, fratelli, spiriti residenti”, e via dicendo. Non si tratta di metafore o “credenze”: questi termini riflettono il fatto che i Progetti di Vita trattano come complessi insiemi di persone umane e non-umane ciò che per le istituzioni moderne sono territori composti di “risorse” e di “persone”.

Questo approccio alle entità che compongono i collettivi territoriali si fonda su una serie di assunti. Questi trovano spesso espressione nelle storie delle origini e nelle cerimonie condivise da molte tradizioni di pensiero e pratica nelle Americhe (Cajete 2000). Ecco alcuni esempi:

- l’esistenza consiste nel dispiegarsi di una forza o principio creativo (la “storia della vita”) la cui intensità non è mai completamente comprensibile

- tutti gli esseri esistenti prendono forma da questo dispiegarsi

- gli esseri contribuiscono alla storia della vita attraverso la loro specifica configurazione, modo di essere e relazioni reciproche

- è possibile che la direzione intrapresa dal divenire delle entità venga intralciata e che si abusino delle relazioni che sostengono il dispiegarsi della forza creativa. Ad esempio, quando una delle entità coinvolte nella relazione, di solito un essere umano, cerca di trarre vantaggio da un’altra senza curarsi degli equilibri, ci sono inevitabilmente conseguenze negative per la qualità della storia della vita.

Questi assunti esprimono la relazionalità e l’interdipendenza che danno vita ai collettivi territoriali. Di conseguenza, è molto difficile privilegiare i bisogni di componenti individuali a scapito degli altri senza che l’intero insieme venga meno. Per esempio, per un collettivo territoriale ricevere un’offerta di risarcimento per la costruzione di una diga su un fiume sarebbe come se qualcuno venisse da te e ti dicesse, “stiamo per uccidere tuo nonno, ma non preoccuparti, sarai risarcito. Cerchiamo di stabilire quale importo in denaro potrebbe corrispondere al cibo che tuo nonno potrebbe darti, al tempo che potrebbe passare con te”, nella convinzione che poi tu starai bene. Ecco perché i Progetti di Vita dei collettivi territoriali si trovano spesso in contrasto con ciò che lo sviluppo dà per scontato, come il primato dell’umano e la validità universale della sua visione della buona vita. In effetti, data

la loro intrinseca eterogeneità, i Progetti di Vita sono antitetici a un unico universo; piuttosto, contribuiscono a dare vita a un pluriverso. Per citare gli Zapatisti, a “un mondo che contenga tanti mondi”.

Il pluriverso può dunque essere visto come una proposta politica che emerge da collettivi territoriali; una proposta di cui si ha un gran bisogno quando ci si trova faccia a faccia con l’urgente crisi planetaria evocata dal termine Antropocene! Di solito, l’Antropocene è presentato come un effetto collaterale dello sviluppo, il prodotto di un’umanità che ha agito senza avere piena coscienza delle conseguenze. Questo implica che maggiore e migliore conoscenza siano il modo di risolverlo. Di qui, lo sforzo di integrare le scienze sociali e naturali in programmi come l’Earth System Governance Project. Ma se applichiamo alle relazioni tra diversi “collettivi” (territoriali e non) le visioni dei collettivi territoriali su quali siano le relazioni appropriate tra diverse entità, vediamo l’Antropocene in una luce diversa. Esso ci appare come il risultato di una pratica (lo sviluppo) che si ritiene universalmente valida, slegata da luoghi precisi e priva di riguardo verso l’esistenza di collettivi territoriali. Viste da questa prospettiva, le “soluzioni” mainstream all’Antropocene sono tanto universaliste e irrispettose dei collettivi territoriali quanto lo sviluppo. Questo punto emerge con chiarezza dai conflitti crescenti tra grandi progetti di energia sostenibile, eolica o solare, e le comunità locali.

Pertanto, invece di soluzioni universaliste, la crisi attuale richiede forse la piena espressione delle pratiche eterogenee di buona vita associate ai collettivi territoriali. Vanno in questa direzione i tentativi di gruppi indigeni e afro-discendenti delle Americhe che, non senza contraddizioni, investono nei propri Progetti di Vita. Rifiutando di proporre visioni universali, i Progetti di Vita dimostrano che il compito paradossalmente comune di costruire il pluriverso necessita che ogni collettivo territoriale persegua la propria via per “andare avanti insieme nelle differenze” con gli altri collettivi a cui è legato (Verran 2013).

APPROFONDIMENTI

M. BLASER, *Storytelling Globalization from the Chaco and Beyond*, Duke University Press, Durham 2010.

G. CAJETE, *Native Science: Natural Laws of Interdependence*, Clear Light Publishing, New Mexico 2000.

LIFE PROJECTS NETWORK, <https://www.lifeprovida.net>. Ultimo accesso 16-11-2020.

- W. SACHS, "Un mondo" in *Dizionario dello sviluppo*, W. SACHS (cur.), Edizioni Gruppo Abele, Torino 1998.
- H. VERRAN, *Engagements Between Disparate Knowledge Traditions: Toward Doing Difference Generatively in the Good Faith*, in *Contested Ecologies: Dialogues in the South on Nature and Knowledge*, L. Green (cur.), HSRC Press, Cape Town 2013.

MARIO BLASER, antropologo argentino-canadese, è titolare di una *Canada Research Chair* in Studi Aborigeni alla Memorial University of Newfoundland. È autore del libro *Storytelling Globalization from the Paraguayan Chaco and Beyond* (Duke University Press, 2010), curatore del volume *Indigenous Peoples and Autonomy: Insights for the Global Age* (University of British Columbia Press, 2010) e *In the Way of Development: Indigenous Peoples, Life Projects and Globalization* (Zed Books, 2004).



Onofrio Romano

MEDITERRANEISMO

Parole chiave: Meridianismo, Mediterraneo, cultura occidentale.

Il Mediterraneo disegna un quadro culturale, politico ed etico coerente a partire dalla specifica logica di convivenza consolidatasi storicamente e geograficamente nel Mediterraneo. L'alternativa sistemica avanzata dalla visione mediterranea recupera e radicalizza le presunte radici "autentiche" dell'Occidente facendole valere contro le derive perverse della stessa civiltà occidentale.

Che cos'è il Mediterraneo? – si chiede Braudel (1985) – Mille cose insieme. Non un paesaggio, ma innumerevoli paesaggi. Non un mare, ma un susseguirsi di mari. Non una civiltà ma una serie di civiltà accatastate le une sulle altre (...) Viaggiare nel Mediterraneo (...) significa incontrare realtà antichissime, ancora vive, a fianco dell'ultramoderno.

Questa rappresentazione della realtà mediterranea ispira immediatamente il mediterraneismo – ovvero il “meridianismo” – come ideale politico che allude ad un mondo in cui diventa possibile per molteplici culture, anche appartenenti a fasi diverse della civiltà, vivere insieme confrontandosi, sovrapponendosi, influenzandosi e trasformandosi a vicenda. Al di là delle specifiche identità culturali o modelli sociali, vale a dire, il Mediterraneismo allude innanzitutto alla pluralità come valore in sé. L'accidentale coesistenza storica di molteplici modi di stare al mondo in un unico bacino ispira il disegno politicamente deliberato di un orizzonte di convivialità. La mutua accettazione e il reciproco apprezzamento delle differenze segue una logica generale secondo cui ogni cultura prova ad attingere alle esperienze condotte da altre culture ciò di cui essa difetta. In questo senso, il meridianismo si oppone sia all'universalismo, inteso come il riconoscimento di un'unica umanità sotto qualsiasi crosta culturale, sia alla nostalgia comunitaria, che risponde difensivamente con la chiusura identitaria alle derive anomiche dell'universalismo.

Mentre l'area del Mediterraneo è, da tempo immemore, un costante oggetto d'indagine e di riflessione per le scienze sociali – storia, antropologia, economia, sociologia – il meridianismo conosce la sua formulazione più compiuta e sistematica a metà degli anni '90 del secolo scorso, grazie al filosofo e sociologo italiano Franco Cassano (2012). Concepito nel clima culturale del postmodernismo, del postcolonialismo, dell'antiutilitarismo, il “pensiero meridiano” si ispira soprattutto alla critica dell'occidentalizzazione del mondo proposta da Serge Latouche. Secondo Cassano, la configurazione fisico-geografica del Mediterraneo si incorpora nell'ideale meridiano e nel suo stesso etimo (“mediare le terre”). Qui è possibile osservare una particolare complicità tra terra e mare. Il mare è una presenza costante per la gente che dimora sulle rive del Mediterraneo, insieme alla consapevolezza che al di là di esso si trovano altre terre, altri popoli e culture, altri modi di vivere. Se la terra è una metafora generale dell'identità e del radicamento, il mare allude all'emancipazione, alla libertà, alla fuga da sé stessi e all'apertura all'altro. Ciascuno di questi due elementi, preso isolatamente, si presta a rischi specifici: la terra, senza la presenza del mare, conduce alla solitudine identitaria, al rifiuto dell'altro e al dispotismo. Optare esclusivamente per il mare, nondimeno, potrebbe significare esporsi al vuoto dell'Oceano dove ogni senso evapora, tutte le differenze vengono appiattite e liofilizzate nell'astrazione universalistica, sotto il dominio esclusivo della tecnica.

Le due tendenze si trovano riflesse nelle biografie di Heidegger e Nietzsche. A queste due opposte derive, il Mediterraneo oppone la *phronesis*, la saggezza della “misura”, ossia quell’atteggiamento culturale fondato al contempo sulla cura delle radici e sul desiderio di emancipazione, sul senso di appartenenza e sulla libertà, sulla tradizione e sulla modernità, sulla ragione e sul sentimento. Una misura che non è pacificazione, non aspira alla sintesi, ma che si inquadra nella tradizione retorica greca dei *dissòi lógoi*, ossia dei “discorsi divergenti”, i quali non si disciolgono mai nell’unicità del *logos* moderno o del discorso razionale.

Il meridianismo, in questa chiave, interpreta la diffusione delle forme di radicalizzazione religiosa all’ordine del giorno come una reazione al fondamentalismo occidentale della crescita e della modernizzazione, una forma di *hybris*, un’esibizione di potere e arroganza. Per far fronte a questi fenomeni occorre saper apprendere dall’esperienza storica di convivenza nel Mediterraneo, dove si intrecciano tre religioni monoteiste e molteplici culture dimoranti in tre diversi continenti. Il personaggio omerico di Ulisse diventa il modello antropologico di riferimento per il meridianismo: nel corso del suo straordinario periplo nel Mediterraneo, Ulisse attraversa molteplici mondi ma non perde mai la nostalgia di casa, dove infine ritorna. Il *nostos* (il ritorno, radice della parola nostalgia) è la virtù cardinale. Il desiderio d’incontrare l’altro si riconcilia così con l’amore per la propria patria.

Il mediterraneismo nasce in ambienti accademici, alimentato dal dibattito culturale sud-europeo, in particolare in Italia e in Francia. L’opera collettanea *L’alternativa mediterranea* (Cassano e Zolo 2007) rappresenta il tentativo di dare alla nuova *koinè* una cornice cognitiva e politica compiuta, includendo nel dibattito eminenti intellettuali delle due sponde del bacino mediterraneo.

Il meridianismo non ha prodotto un movimento politico specifico, ma ha sicuramente ispirato molte esperienze di cooperazione sociale e culturale tra diverse espressioni della società civile dei paesi mediterranei. L’impatto politico del meridianismo ha assunto rilievo soprattutto nel Mezzogiorno d’Italia, dove la “questione meridionale”, ossia il problema del “ritardo” di sviluppo del Sud, è stata completamente riformulata, ispirando una sorta di rinascimento civico declinato in molte esperienze di governo locale.

Oggi, tuttavia, il meridianismo è in crisi. La riaccensione dei conflitti e delle turbolenze nel Mediterraneo, dopo le primavere arabe, ha inferto un colpo mortale alla possibilità di riconoscere l’area come

fonte di ispirazione per una qualsiasi alternativa sociale. I principi fondamentali del meridianismo si sono inoltre dimostrati incongrui come ingredienti per una credibile alternativa sistemica alla modernità occidentale. Tuttavia, la speranza non è del tutto perduta: l'incapacità dei paesi del Mediterraneo di soddisfare gli attuali standard di efficienza economica – per motivi strutturali, non possono competere né sull'innovazione tecnologica né sul costo del lavoro al ribasso – apre la strada alla sperimentazione di forme di *delinking* e di autosufficienza economica.

APPROFONDIMENTI

F. BRAUDEL, *La Méditerranée. L'espace et l'histoire*, Flammarion, Paris 1985.

F. CASSANO, *Il pensiero meridiano*, Laterza, Roma-Bari 1996.

F. CASSANO, D. ZOLO (cur.), *L'alternativa mediterranea*, Feltrinelli, Milano 2007.

JURA GENTIUM, <http://www.juragentium.eu>. Ultimo accesso 16-11-2020.

ONOFRIO ROMANO è professore associato di Sociologia presso il Dipartimento di Scienze Politiche dell'Università degli Studi di Bari "A. Moro". Le sue ricerche si focalizzano sulla teoria sociale, la modernità e la post-modernità, il Mediterraneo, la decrescita e l'anti-utilitarismo. Tra le sue opere più recenti: "Towards a society of degrowth" (Routledge 2020), "La libertà verticale" (Meltemi 2019).

Deborah McGregor

MINOBIMAATISIIWIN

Parole chiave: benessere, salute, buona vita,
culture Anishinaabe e Cree, diritti della Terra.

Il *Minobimaatisiiwin*, diversamente noto in altri dialetti come *miyupimaatisiiun*, *bimaadiziiwin*, *pimatisiwin*, *mnaadmodzawin* e *mino-pimatisiwin*, è un concetto radicato nelle culture Anishinaabe e Cree che allude al “vivere una buona vita” o in uno “stato di totale benessere” (King 2013). La pratica millenaria della “buona vita” è stata messa a repentaglio dalle forze devastanti dell’oppressione coloniale e della globalizzazione che hanno minato la vita indigena nel Nord America in tutti i modi possibili. Il *minobimaatisiiwin* è riemerso negli ultimi decenni come forma di resistenza alle continue pressioni di queste forze, contestualmente al ripristino dei sistemi di guarigione indigeni. Attivista di Anishinaabe, Winona LaDuke (1997) ha introdotto il concetto nel pensiero ecologista come risposta al colonialismo ambientale, al razzismo e all’ingiustizia.

Il *Minobimaatisiiwin* si inquadra in una visione olistica del mondo. Implica dunque un rispettoso rapporto di reciprocità con il creato, sia sul piano individuale sia a livello collettivo. Pertanto, non è possibile accedere al *minobimaatisiiwin* senza istituire relazioni equilibrate e armoniose con gli altri esseri viventi. La reciprocità non è richiesta soltanto nelle relazioni tra persone, ma anche tra queste e tutti gli altri ‘parenti’: animali, piante, rocce, acqua, spiriti, corpi celesti come la luna, il sole e le stelle, gli antenati, le generazioni future. Al contempo, tutti gli altri esseri ed entità devono avere accesso al *mino-bimaatisiiwin* per restare in salute. L’obiettivo generale di promuovere la vita dell’intero creato è un’impresa caratterizzata dalla ‘reciprocità’.

Si realizza così la visione degli antenati secondo la quale i loro discendenti avrebbero vissuto in ossequio ai principi del *minobimaatisiiwin*, stabilendo relazioni di amore e di cura con la Terra e gli altri esseri. Le loro decisioni obbedivano all’obiettivo del benessere dei

membri delle generazioni future e di tutto il Creato. Il concetto di “buona vita” o “ben vivere” è fondato sui sette insegnamenti originari – saggezza, amore, rispetto, coraggio, onestà, umiltà e verità – al fine di assicurare relazioni equilibrate tra le persone e con il creato. Non è possibile “vivere bene” se la Terra continua a soffrire. In questa teoria e in questa pratica delle relazioni, l’umanità è obbligata a prendersi cura dei suoi parenti e, reciprocamente, questi sono obbligati a prendersi cura di noi. Il *minobimaatisiwin* richiede a ciascuno di agire in maniera sostenibile, assumendosi la responsabilità del Creato e mantenendo sempre con esso una connessione spirituale.

Questo modo di vita era sostenuto da sistemi di conoscenza, principi e leggi indigeni, che garantivano che le attività umane affermasero la vita, invece che diffamarla o distruggerla. Le leggi indigene, fondate su forme di esistenza armoniose, riconoscono i “diritti della Terra” attraverso un patto di doveri, obblighi e responsabilità (McGregor 2015). La legge Anishinaabe richiede che il popolo cooperi con tutti gli esseri del Creato. Ciò consente, di fatto, a ciascun essere vivente di raggiungere il *minobimaatisiwin*, in un quadro generale di buone relazioni, sia quelle tra gli esseri umani sia quelle che attengono alle pesanti responsabilità nella coesistenza con i membri di altri ordini (King 2013: 5). Inoltre, il *minobimaatisiwin* riconosce che gli altri esseri ed entità hanno leggi proprie che vanno rispettate affinché siano garantite relazioni armoniose con il Creato. Queste sono leggi naturali. Rispettare ed esperire la legge naturale richiede una profonda conoscenza dell’ambiente e di come esso possa funzionare al meglio per garantire la sopravvivenza a tutti.

Oggi il trattamento riservato alla Terra non è certo emanazione del *minobimaatisiwin*: è agli antipodi della sua filosofia. Secondo l’ontologia Anishinaabe, tutti gli elementi del Creato sono permeati di spirito e capacità di agire, incluse le forme di vita non umana, le rocce, le montagne, l’acqua e la Terra stessa. Le società dominanti non fanno altro che mercificare questi elementi, sfruttandoli come risorse e riconcettualizzandoli come capitale.

Nella tradizione Anishinaabe, la consapevolezza della necessità di sfuggire alla cultura della mercificazione, del consumo e della distruzione del pianeta deriva dagli insegnamenti del Windigo. Il Windigo è un essere cannibale affetto dalla maledizione di una fame travolgente, che nessun alimento potrà mai saziare. Esso vaga per la Terra, distruggendo qualsiasi cosa si trovi sul suo cammino, in una ricerca ango-

sciosa e illimitata di soddisfazione. Noi possiamo scegliere il sentiero del *minobimaatisiwin* o quello del Windigo, sapendo che questo ci condurrà alla distruzione della vita.

Come hanno fatto innumerevoli generazioni di Anishinaabe, anche le società dominanti potrebbero imparare dalla storia del Windigo che cosa significa abbandonare la strada del *minobimaatisiwin*. La crisi sociale, economica e ambientale in cui si trova la società globale è dovuta a una profonda mancanza di rispetto per la Terra e per il principio di reciprocità nelle sue relazioni con il Creato. Il *minobimaatisiwin*, in quanto costituito da una serie di obblighi e di responsabilità nei confronti della Terra vivente che affermano la vita, sfida direttamente il paradigma neoliberista dominante, che invece considera la natura una proprietà e una risorsa da sfruttare.

Il *minobimaatisiwin* fornisce un'alternativa reale e collaudata nel tempo. Le nazioni indigene di tutto il mondo hanno denunciato un ordine economico mondiale che perpetua la disuguaglianza, l'ingiustizia e lo sfruttamento. La crescente resistenza a questo ordine mondiale si è manifestata recentemente in Nord America con le azioni del movimento *Idle No More* (non più inattivi) e con le proteste contro l'oleodotto del Dakota (il *Dakota Access Pipeline*). Al contempo, antiche ideologie indigene – quelle che hanno ispirato, ad esempio, alcune carte ecologiche internazionali come la Dichiarazione dei Diritti della Madre Terra – stanno ridefinendo il concetto di “sostenibilità” nel senso del “vivere bene sulla Terra” in una logica di mutuo beneficio.

Il *minobimaatisiwin*, insieme ad altre visioni indigene simili, fornisce un paradigma millenario ma allo stesso tempo radicale ad un mondo inesorabilmente capitalistico e industriale. Sulla base di questo paradigma, i popoli indigeni hanno eretto sistemi politici, giuridici e di governance tramandatisi per generazioni e generazioni. Fare in modo che tutti abbiano accesso al *minobimaatisiwin* è l'obiettivo finale dell'autonomia e della sovranità indigena.

APPROFONDIMENTI

- N. BELL, “*Anishinaabe Bimaadiziwin*”: *Living Spiritually with Respect, Relationships, Reciprocity, and Responsibility*, in *Contemporary Studies in Environmental and Indigenous Pedagogies*, A. Kulnieks, D. Roronha-kewen Longboat, K. Young (cur.), Sense Publishers, Rotterdam 2013.
- M. HART, *Seeking Mino-Pimatawiwin: An Aboriginal Approach to Social Work Practice*, «Native Social Work Journal», 2 (1), 1999, pp. 91-112.

- R. KIMMERER, *Braiding Sweetgrass: Indigenous Wisdom, scientific knowledge and the teachings of plants*, Milkweed Editions, Minneapolis 2013.
- C.O. KING, *Balancing Two Worlds: Jean-Baptiste Assiginack and the Odawa Nation, 1768-1866*, «Erudit», 106(1) 2014, pp. 129-130.
- W. LADUKE, *Voices From White Earth: Gaa-waabaabiganikaag*, in *People, Land & Community*, H. Hannum (cur.), Yale University Press, New Haven 1997.
- D. MCGREGOR, *Indigenous Women, Water Justice and Zaagidowin (Love): Women and Water*, «Canadian Woman Studies/les cahiers de la femme», 30 (2/3), 2015, pp. 71-78.

DEBORAH MCGREGOR, di origine Anishinaabe, è professoressa associata alla *Osgoode Hall Law School* e alla Facoltà di Studi Ambientali della York University. Attualmente è titolare di una *Canada Research Chair* sul tema della giustizia ambientale indigena. La sua ricerca si incentra sui saperi indigeni, la governance dell'acqua e dell'ambiente, la giustizia ambientale, la gestione delle politiche forestali e la sovranità alimentare indigena.



Cormac Cullinan

DIRITTI DELLA NATURA

Parole chiave: eco-centrismo, diritti della natura,
giurisprudenza del pianeta Terra, *Wild Law*

La maggior parte delle civiltà contemporanee sono organizzate in funzione dell'incremento del proprio prodotto interno lordo (PIL) in modi che danneggiano l'ambiente e contribuiscono al cambiamento climatico. Queste società probabilmente collasseranno nel corso del ventunesimo secolo, a meno che non vengano ri-orientate verso la promozione del benessere umano, migliorando l'integrità e la vitalità delle comunità ecologiche in cui sono inserite. Coloro che promuovono i Diritti della Natura, anche noti come diritti della Madre Terra, sostengono che, per realizzare questa transizione, i sistemi giuridici

debbano riconoscere che tutti gli aspetti della natura sono soggetti giuridici dotati di diritti intrinseci; devono inoltre sostenere questi diritti. Il riconoscimento giuridico dei Diritti della Natura contestualizza i diritti umani all'interno del quadro dei Diritti della Natura, di cui sono un'articolazione specifica, poiché le persone sono parte della natura; inoltre, esso pone sugli esseri umani e le persone giuridiche il dovere di rispettare i Diritti della Natura.

Il riconoscimento giuridico dei Diritti della Natura fa parte di un dibattito più ampio sulla giurisprudenza della Terra e su altri approcci ecologici al governo delle società umane. La giurisprudenza della Terra è una filosofia del diritto e della *governance*, che ha l'obiettivo di guidare le persone a coesistere armoniosamente nella comunità terrestre, invece di legittimare e facilitare il suo sfruttamento e la sua degradazione.

I Diritti della Natura, come i diritti umani, sono concepiti come diritti intrinseci e inalienabili che derivano semplicemente dall'esistenza di coloro che ne beneficiano. Ciò significa che ogni essere o componente della natura, persone comprese, deve come minimo avere il diritto di esistere, il diritto di occupare un luogo fisico e il diritto di interagire con altri esseri in modo tale da poter svolgere il suo ruolo unico nei processi ecologici ed evolutivi.

La formulazione contemporanea più significativa dei Diritti della Natura è la Costituzione dell'Ecuador, adottata nel settembre 2008. Successivamente, la Dichiarazione Universale dei Diritti della Madre Terra (DUDMT) è stata proclamata dalla Conferenza Mondiale dei Popoli sui Cambiamenti Climatici e i Diritti della Madre Terra a Cochabamba, in Bolivia, il 22 aprile 2010. La Costituzione dell'Ecuador afferma: "la natura o Pacha Mama, il luogo in cui si riproduce e concretizza la vita, ha diritto al rispetto integrale della sua esistenza e al mantenimento e rigenerazione dei suoi cicli vitali, struttura, funzioni e processi evolutivi" (articolo 72). La Costituzione chiarisce che il riconoscimento dei Diritti della Natura mira a creare un contesto in cui i cittadini possano godere dei propri diritti ed esercitare le proprie responsabilità per realizzare il benessere attraverso una co-abitazione armoniosa con la natura. Inoltre, questo quadro giuridico richiederebbe allo Stato e alle singole persone di rispettare e sostenere i diritti della Natura; lo Stato deve quindi garantire un modello di sviluppo adatto. La legislazione neozelandese riconosce il fiume Whanganui e la Te Ureweraarea come soggetti giuridici titolari di diritti. I tribunali

indiani hanno riconosciuto i fiumi Gange e Yamuna e i ghiacciai da cui nascono, il Gangotri e Yamunotri, con relative foreste e corsi d'acqua, come soggetti giuridici titolari di diritti. La Corte Costituzionale della Colombia ha riconosciuto il bacino del fiume Atrato come soggetto giuridico titolare di diritti, in funzione della sua "protezione, conservazione, mantenimento e ripristino".

La modernità, il capitalismo e il consumismo nascono dalla visione, profondamente antropocentrica, che gli esseri umani siano separati dalla natura e possano, quindi, trascenderne le leggi. Secondo questa visione di "eccezionalismo" umano, la Terra è un insieme di risorse che esistono per la gratificazione degli esseri umani. Poiché le risorse sono ritenute scarse, competere con altre persone per ottenerne un'ampia quota è considerato di fondamentale importanza. Questa visione del mondo è alla base della maggior parte degli ordinamenti giuridici odierni. La legge definisce la natura (diversa dagli esseri umani) come "proprietà" e conferisce al suo proprietario ampi poteri decisionali su questi "beni" e il potere di monopolizzare i benefici che ne derivano. Questo approccio è alla base di sistemi economici e politici che concentrano ricchezza e potere e legittimano decisioni dove la priorità sono gli interessi economici a breve termine di una piccola minoranza di esseri umani – mentre gli interessi collettivi della comunità terrestre, e della vita stessa, passano in secondo piano.

Riconoscere che la Natura ha dei diritti, d'altra parte, si basa su una visione eco-centrica del mondo: l'umanità è una particolare forma di vita sulla Terra, con un suo unico, ma non preminente, ruolo all'interno della comunità terrestre. Per esempio, il preambolo e il primo articolo della DUDMT implicano una visione della Terra come comunità che si auto-regola, viva, fatta di esseri interconnessi. La Terra sostiene tutti questi esseri e per questo dà priorità al mantenimento dell'integrità e della salute dell'intera comunità terrestre. Coloro che promuovono i Diritti della Natura fanno riferimento alle scoperte di scienze come la fisica quantistica, la biologia e l'ecologia per dare sostegno all'idea che ogni aspetto del cosmo sia interconnesso. Confutano così convinzioni diffuse che vedono gli esseri umani come separati dalla Natura e ad essa superiori. Questo approccio attinge anche alle antiche tradizioni e alle cosmovisioni dei popoli indigeni, che considerano la Terra come una sacra comunità di vita e richiedono agli esseri umani di mantenere relazioni rispettose con gli altri esseri viventi.

La giurisprudenza della Terra e i Diritti della Natura rappresentano una sfida profonda per tutti gli aspetti del discorso egemone sullo “sviluppo”, ma anche per il capitalismo e il patriarcato. Essa implica, infatti, un’interpretazione diversa del ruolo dell’umanità, dello scopo fondamentale delle società umane e di come si debba promuovere il benessere degli esseri umani. Ad esempio, da una prospettiva eco-centrica, con “sviluppo” si intende il processo per cui un individuo sviluppa maggiore profondità, complessità, empatia e saggezza attraverso l’interrelazione o l’ “inter-essere” con la comunità della vita. Questa è l’antitesi del significato contemporaneo di “sviluppo”, che implica lo sfruttamento e la degradazione di sistemi naturali complessi per aumentare il PIL.

Dal 2008, i Diritti della Natura e la giurisprudenza della Terra sono diventati un aspetto sempre più importante nel discorso dei movimenti sociali, degli attivisti per la giustizia ambientale e sociale e dei popoli indigeni in tutto il mondo. Questi concetti sono diventati un tema centrale nelle discussioni in seno alle Nazioni Unite sul tema “vivere in armonia con la natura”, e sono stati incorporati nei manifesti programmatici di diverse organizzazioni internazionali e di partiti politici verdi ed eco-socialisti. I Diritti della Natura e la giurisprudenza della Terra toccano le radici più profonde dei problemi ambientali e sociali contemporanei. Offrono un manifesto che trascende razza, classe, nazionalità e cultura, basandosi sulla comprensione del funzionamento dell’Universo nel suo complesso – una comprensione più accurata rispetto a quella antropocentrica, meccanicista e riduzionista. I Diritti della Natura forniscono il fondamento per un movimento globale basato sui diritti, capace di cambiare le coordinate che definiscono quali siano i comportamenti accettabili per gli esseri umani e quali no – così è avvenuto nel caso dei diritti umani. Questi punti di forza suggeriscono che, per quanto ancora ai primi passi della propria storia, il movimento per i Diritti della Natura vedrà velocemente aumentare la portata della propria influenza e conoscerà un profondo impatto globale.

APPROFONDIMENTI

C. CULLINAN, *Wild Law: A Manifesto for Earth Justice*, Second Edition, Green Books, Cambridge (UK) 2011.

GLOBAL ALLIANCE FOR THE RIGHTS OF NATURE, <https://therightsofnature.org/>. Ultimo accesso 16-11-2020.

HARMONY WITH NATURE (UN), <http://www.harmonywithnatureun.org>. Ultimo accesso 16-11-2020.

CORMAC CULLINAN è un avvocato ambientale sudafricano il cui libro pionieristico *Wild Law: A Manifesto for Earth Justice* (2002) ha ispirato molti movimenti a livello globale. È fondatore e membro del comitato esecutivo dell'Alleanza Globale per i Diritti della Natura, direttore del Wild Law Institute e giudice del Tribunale Internazionale per i Diritti della Natura. È stato uno dei promotori della Dichiarazione Universale dei Diritti della Madre Terra (2010) e della Convenzione dei Popoli (2014), che ha istituito il relativo Tribunale.



Farhad Mazhar

NAYAKRISHI ANDOLON

Parole chiave: nayakrishi, seme della comunità, sapere comunitario

Il *Nayakrishi* Andolon o Movimento per la Nuova Agricoltura concentra la propria strategia sul “seme” nel contesto di pratiche innovative di coltivazione. È guidato da agricoltori e conta oltre 300.000 diverse unità ecologiche domestiche in Bangladesh. L'obiettivo è indicare la via *shohoj* per una vita gioiosa, preservando la biodiversità nella rigenerazione ecologica della natura. Da qui si può ricavare cibo, fibre, legna da ardere, medicine, acqua pulita e soddisfare tanti diversi bisogni bio-materiali e spirituali della comunità. La parola *shohoj* si radica nella forte tradizione spirituale del Bengala e si riferisce ad una maniera intuitivamente semplice ma trasparente di stare nell'universo. Filosoficamente significa imparare a relazionarsi con le realtà interiori ed esteriori attraverso tutte le nostre facoltà umane in modo unitario, al di là di ogni gerarchia tra facoltà sensoriali, intellettuali o immaginative. In pratica, lo *shohoj* esplora il potenziale bio-spirituale che le comunità umane hanno, sul piano del mondo materiale reale, di trascendere un'esistenza oppressiva, dolorosa e disumanizzante.

Il movimento usa il “seme” come potente metafora di continuità e di storia e identifica lo spazio rigenerativo come il luogo nel quale l'invisibile diventa visibile e il potenziale diventa realtà. L'agricoltura è definita come un'attività di gestione dello spazio coltivato e dello

spazio non coltivato, e non come una “fabbrica” che produce beni di consumo o merci. In quanto pratica, il *Nayakrishi* celebra i momenti nei quali siamo sensorialmente impegnati, con la natura oltre che con i nostri corpi al lavoro, nel comprendere e trascendere i limiti dell’intellettualismo astratto. Il *Nayakrishi* si radica nelle potenti tradizioni spirituali del Bengala, dove l’Islam si è intrecciato creativamente con le tradizioni e le pratiche religiose native dando origine ai movimenti *bhakti* come quello predicato da Chaitanya (1486-1534), che nei loro momenti di maggiore vitalità hanno formato grandi figure di santi come Fakir Lalon Shah (1772–1890) (Sharif 1999: 241-273).

Dal 1997, gli agricoltori stanno seguendo dieci semplici regole per mantenere e rigenerare terreno vitale e fertile, forme di vita diversificate e variabilità degli ecosistemi. Nel fare questo, sviluppano la capacità del sistema di sapere nativo di confrontarsi con, e fare proprie, le più recenti acquisizioni delle scienze biologiche. Per essere un contadino *nayakrishi* bisogna seguire tutte le dieci regole. Le prime cinque regole, che includono clausole come “è assolutamente vietato l’uso di pesticidi o sostanze chimiche” e “bisogna apprendere l’arte di rigenerare il suolo attraverso processi biologici naturali”, sono considerate pratiche basilari per essere membro del movimento. Le cinque successive, che costituiscono pratiche integrate e avanzate, riguardano la conservazione delle acque di superficie e di falda, l’allevamento di diverse specie di pesci negli stagni e l’allevamento di animali e pollame con mangimi biologici prodotti nella fattoria. Lo sviluppo di sistemi ecologici integrati e complessi massimizza il rendimento sistemico e aiuta l’innovazione nell’ambito di progetti ecologici di interesse. Ciò dimostra l’immenso potenziale economico dell’agricoltura ecologica basata sulla biodiversità, che si dimostra una pratica vincente nella resistenza contro la globalizzazione. L’economia viene considerata il luogo dove prende corpo lo scambio sociale tra le attività che diverse comunità mettono in campo nella loro promozione della vita. Il movimento *Nayakrishi* cresce e si diffonde. Il suo successo e il suo consolidarsi presuppongono:

1. La disponibilità di un sistema di semina controllato dagli agricoltori, che è il cuore dell’innovazione e ha storicamente contribuito all’evoluzione agro-ecologica e alla generazione di saperi agricoli.

2. L’accesso ai saperi e alla memoria comunitaria, la conservazione della saggezza popolare, attraverso la comunicazione orale, le storie e le narrazioni.

3. L'esistenza di un sistema culturale abbastanza vivo, legato al cibo e all'alimentazione in particolare, che connetta il consumo dei prodotti agricoli alla produzione all'interno di specifici sistemi agro-ecologici. Il *Nayakrishi* aspira a trasformare le relazioni gerarchiche di classe, di casta e di patriarcato; le donne e gli agricoltori poveri sono dunque i leader naturali del *Nayakrishi*.

4. Un sistema informale o formale di scambio sociale di materie prime di origine agricola, di lavoro e di saperi, capace di operare al di fuori del mercato capitalistico e che comprenda la gestione comunitaria delle risorse comuni quali acqua, foreste e biomassa.

5. Una nozione operativa di proprietà comune che ricomprenda le fonti coltivate e non coltivate necessarie per l'alimentazione e il sostentamento, nonché valori morali condivisi che assicurino il diritto dei membri della comunità ad utilizzare la ricchezza naturale.

Un'innovazione a livello istituzionale è stato il *Nayakrishi Seed Network (NSN)*. Questo sviluppo dell'azione collettiva degli agricoltori si pone come obiettivo la conservazione *in situ* ed *ex situ* della biodiversità, ponendo al centro l'azienda agricola familiare. Il Network si articola su tre livelli. I *Nayakrishi Seed Huts (NSH)*, innanzi tutto, si costituiscono sulla base dell'iniziativa indipendente di una o due famiglie del villaggio appartenenti al *Nayakrishi Andolon* e disposte ad assumersi la responsabilità di garantire che tutte le specie e varietà comuni di semi siano ri-piantumate, rigenerate e conservate dagli agricoltori.

Al secondo livello troviamo la *Specialised Women Seed Network (SWSN)*, costituita da donne specializzate su determinate specie o varietà. Il loro compito è raccogliere le varietà locali da diverse zone del Bangladesh. Monitorano e documentano, inoltre, l'introduzione di specifiche varietà nei villaggi o in diverse località, e mantengono aggiornate le informazioni sulla variabilità delle specie di cui sono incaricate.

In ultimo, vi è la *Community Seed Wealth (CSW)* ossia l'involucro istituzionale entro il quale si articolano le relazioni tra gli agricoltori all'interno di un villaggio e tra i villaggi, tra i distretti e anche con le istituzioni nazionali, per la condivisione e lo scambio dei semi. La Comunità dei Semi (CSW) gestisce anche un vivaio ben sviluppato. La costruzione delle CSW si basa su due principi: (a) i materiali da costruzione devono essere reperibili localmente; (b) i processi di

gestione devono riprodurre le pratiche domestiche di conservazione delle sementi. Ciascun membro del *Nayakrishhi Andolon* può attingere semi dalla CSW con la promessa di conferire il doppio della quantità ricevuta dopo il raccolto. Nell'ambito della CSW, si raccolgono oltre 3.000 varietà di riso e 538 varietà di verdure, olio, lenticchie e spezie.

Il *Nayakrishhi* promuove lo sviluppo di molte piante, comprese le erbe che non vengono coltivate ma sono delle buone fonti di nutrimento per l'essere umano e per gli altri animali. Meno sostanze chimiche ci sono nell'ambiente, più si diffondono sul territorio le erbe spontanee. La valutazione dello stato di salute si incorpora in pratiche culturali, come la celebrazione del *Chaitra Sangkranti*, l'ultimo giorno del calendario bengalese: è consuetudine in questa giornata consumare un pasto che comprenda almeno quattordici diversi tipi di verdure a foglia verde o *shak*, per lo più spontanee. È una sorta di verifica naturale che assicura per il futuro il rinnovo delle fonti di alimentazione. Grazie ai frutti spontanei della terra, gli agricoltori poveri sono in grado di far fronte a circa il 40% del loro fabbisogno alimentare.

Il *Nayakrishhi Andolon* è una forma di resistenza contadina alla presa delle multinazionali sulla catena alimentare globale. È l'agricoltura di comunità che ci nutre: questo afferma il movimento. Il *Nayakrishhi* sta rigenerando il futuro attraverso la difesa dell'agricoltura come stile di vita, la valorizzazione delle attività agricole e la mappatura dei modi *shohoj* per accedere all'*ananda*, ossia alla gioia di essere nel mondo.

APPROFONDIMENTI

A. SHARIF, *Islam o Gaudiya Vaishanava* Motobad, in *Chaitanyadev*, A. Kumar-Sanyal, A. Bhattacharya (cur.), P.M. Bagchi & Company Ltd, Kolkata 1999.

FARHAD MAZHAR ha studiato farmacia ed economia. È un noto poeta, scrittore, editorialista e membro fondatore dell'associazione bangladesa UBINIG (Istituto di ricerca sulle politiche per le alternative di sviluppo), nonché uno degli ispiratori del *Nayakrishhi Andolon*. Fin dagli anni settanta partecipa a importanti movimenti letterari ed è autore di oltre venti libri pubblicati in Bangladesh su poesia, letteratura, politica.

Parole chiave: produttività ecologica, razionalità ambientale, entropia, sostenibilità

Il concetto di produzione neghentropica sintetizza il portato di una teoria e di una pratica alternative per abitare il pianeta; il suo obiettivo è ripensare la sostenibilità a partire dalle condizioni ecologiche e culturali dei territori delle comunità.¹ Si può definire la neghentropia, o entropia negativa, come il processo generale che continuamente crea, mantiene e arricchisce la complessità della vita sul pianeta; si basa sulla trasformazione della radiazione solare in biomassa attraverso la fotosintesi, fonte di tutta la vita. La produzione neghentropica è quindi una risposta alternativa a una crescita economica che trasforma tutta la materia e l'energia consumata nel processo di produzione in energia degradata, che in ultima istanza diventano materia non riciclabile e calore.

La produzione neghentropica mira a contrastare il paradigma economico dominante, basato su una visione meccanicista della produttività, del lavoro e della tecnologia, che ha negato le condizioni ecologiche e culturali della sostenibilità, provocando la crisi ambientale planetaria. La natura oggettivata, data in pasto alla mega-macchina dell'economia globale, viene trasformata secondo la legge dell'entropia in merci, inquinamento e calore. Questo processo di degradazione si manifesta nella deforestazione, nella desertificazione, nell'erosione della biodiversità e nel cambiamento climatico che sta producendo la morte entropica del pianeta.

Gli esseri umani sono la principale forza trasformatrice della base biologica del sistema che sostiene la vita sul pianeta. La produzione economica è il processo attraverso cui l'essere umano trasforma materia ed energia della natura. Il modo di produzione è il modo in

¹ Il concetto è basato sulla nozione di produttività eco-tecnologica, che ho introdotto per la prima volta nel 1975 e riformulato nel 1986 nel mio libro *Ecologia y Capital*. Vedi: Leff (1995).

cui l'umanità stabilisce le condizioni materiali della sua esistenza, influenzando profondamente la complessa termodinamica della biosfera. L'ambientalismo mette in discussione l'ineluttabilità del degrado entropico della natura, indotto dal processo economico che sottende alla razionalità produttivista dominante.

L'inversione della logica della produzione non sostenibile e la transizione verso una modalità sostenibile non possono ottenersi riformando l'economia dominante e internalizzando le esternalità ambientali come la degradazione ecologica, l'inquinamento, la biodiversità, i cambiamenti climatici, i gas serra, i beni e i servizi ambientali. Né i processi economici possono essere resi sostenibili costringendo i comportamenti economici dentro i limiti delle condizioni ecologiche necessarie per la riproduzione della natura, così da ottenere un'economia allo "stato stazionario". Diversamente da simili proposte correnti, la "bioeconomia" di Georgescu-Roegen (Georgescu-Roegen 1971) ha costretto la razionalità economica a fare i conti con il fatto ineluttabile che i processi economici distruggono la propria base ecologica. Ma non ne ha derivato un paradigma economico fondato sulle basi ecologiche di una produzione sostenibile.

È invece necessario un paradigma di produttività eco-tecnoculturale fondato sui principi di una razionalità ambientale alternativa (Leff 2004). In questa concezione, l'ambiente emerge al di là della razionalità dominante con la sua presunta ontologia unitaria e universale che limita la diversità ed esclude l'alterità. Questo paradigma guida l'eco-marxismo, l'economia ecologica e l'ecologia politica verso la costruzione di un modo di produzione alternativo, basato sulla conservazione e la riprogettazione delle condizioni di produzione sociali ed ecologiche incarnate nelle diverse culture.

Il nodo centrale per la sostenibilità è, di fatto, la sostenibilità della vita. Tuttavia, sorge la domanda: un'economia sostenibile è possibile? Un'economia che si sviluppa con e attraverso le forze creative della natura; un'economia costruita sulla base delle potenzialità ecologiche del pianeta; un'economia umana che riconosca le condizioni della vita umana e la diversità culturale? Essa implica la decostruzione dell'economia dominante e la costruzione di un nuovo paradigma di produzione: un paradigma di produttività eco-tecnoculturale – o "produzione neghentropica" – guidato da principi di razionalità ambientale.

Si potrebbe scorgere la possibilità nell'orizzonte di questi altri mondi possibili, se solo riuscissimo a liberare le potenzialità della vita che sono state limitate dalla razionalità *anti-natura* che guida lo svi-

luppo sostenibile. La sostenibilità è il risultato dell'interazione di processi neghentropici/entropici messi in atto da differenti soggetti culturali nei loro modi di abitare i propri territori. La costruzione di un futuro sostenibile ci chiama a immaginare le potenzialità ecologiche e le strategie epistemologiche e sociali necessarie per costruire un modo di produzione alternativo, basato sulle "potenzialità neghentropiche della vita". Si tratta di un modo di produzione basato sulle condizioni termodinamico-ecologiche della biosfera e sulle condizioni simbolico-culturali dell'esistenza umana.

Il paradigma di produzione neghentropico che si propone qui si basa sull'articolazione di tre ordini di produttività: ecologica, tecnologica e culturale. La produttività ecologica si basa sul potenziale ecologico dei diversi ecosistemi. La ricerca ecologica ha dimostrato che gli ecosistemi più produttivi, quelli umidi tropicali, producono naturalmente biomassa a tassi annuali fino all'8% circa. Questo potenziale ecologico può essere accresciuto dalla ricerca scientifica, dalle tecnologie ecologiche e dall'innovazione delle pratiche colturali – tra cui la fotosintesi ad alta efficienza, la gestione della successione secondaria e la rigenerazione selettiva di specie preziose nei processi ecologici; colture multiple associate, agroecologia e agroforestazione – per definire e guidare il valore culturale-economico dell'output tecno-ecologico del processo produttivo (Leff 1995).

Questo paradigma alternativo di produzione si articola dalla prospettiva degli immaginari culturali non moderni e delle loro pratiche ecologiche. Gli spazi privilegiati per implementare questa strategia di "produzione neghentropica" sono le aree rurali del mondo abitate da popolazioni contadine indigene che, nelle proprie lotte per costruire territori autonomi, mettono in pratica questa prospettiva teorica attraverso la reinvenzione della propria identità e l'innovazione delle pratiche tradizionali.

Questa concezione della produzione sostenibile risuona nelle lotte dei movimenti sociali per la riappropriazione del proprio patrimonio bio-culturale, come l'ancestralità invocata dagli afro-colombiani della regione della foresta pluviale del Pacifico, il *sumak kawsay* dei popoli andini, i *caracoles* degli zapatisti in Messico e gli immaginari di sostenibilità di tanti altri popoli nativi, dai Mapuche e Guaraní nel sud dell'America Latina ai Seri o Comca'ac nell'arido nord del Messico. Gli attori privilegiati di una società neghentropica sono i contadini tradizionali, le popolazioni indigene del mondo e i movimenti socio-

ambientali che essi stanno promuovendo. Un esempio emblematico è la lotta dei *seringueiros* dell'Amazzonia brasiliana che hanno istituito le proprie "riserve estrattive" come strategia di sviluppo sostenibile.

APPROFONDIMENTI

- N. GEORGESCU-ROEGEN, *The Entropy Law and the Economic Process*, MA: Harvard University Press, Cambridge 1971.
- E. LEFF, *Ecología y capital: racionalidad ambiental, democracia participativa y desarrollo sustentable*, Siglo XXI, México 1994.
- , *Green production. Towards an Environmental Rationality*, Guilford, New York 1995.
- , *Racionalidad Ambiental. La reapropiación social de la naturaleza*, Siglo XXI, México 2004.

ENRIQUE LEFF è un sociologo dell'ambiente messicano, ecologo politico e *senior researcher* presso l'Istituto de Investigaciones Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México. È stato coordinatore della Environmental Training Network for Latin America and the Caribbean presso l'UNEP (1986-2008). Il suo libro più recente è *La apuesta por la vida: imaginación sociológica e imaginarios sociales en los territorios ambientales del Sur* (Siglo XXI Editores, Messico, 2014).

Claudia von Werlhof

I NUOVI Matriarcati

Parole chiave: matriarcato, patriarcato capitalista,
alchimia, matriculture.

Gli studi matriarcali contemporanei definiscono i matriarcati come culture, società o intere civiltà orientate alla vita, organizzate intorno ai bisogni delle madri e dei loro figli e delle loro figlie, in modo orizzontale e egualitario, senza gerarchie, violenza, stato e struttura di classe. Il significato della parola “matriarcato” non è “comandano le madri” ma *mater arché*, che significa “all’inizio della vita c’è una madre”.

Dopo una lunga e approfondita ricerca, Heide Goettner-Abendroth ha dimostrato che in tutto il mondo i matriarcati sono stati l’organizzazione sociale normale prima dei patriarcati. Erano società pacifiche e in sintonia con la natura. In quanto culture basate sulla spiritualità della terra e sulla sapienza materna, praticavano economie di sussistenza, non conoscevano discriminazioni di sesso o di genere, o per età e attività. I matriarcati hanno assunto forme diverse a seconda delle condizioni ambientali in cui si sono sviluppati, ma sono sempre stati ispirati agli stessi principi di base.

Quanto ai patriarcati, cominciarono a svilupparsi cinque o seimila anni fa, verosimilmente in seguito a catastrofi climatiche che costrinsero le popolazioni di alcune regioni, come la Siberia, a migrare verso altri luoghi. Inventarono violenza e guerra come mezzi necessari per la propria sopravvivenza e per prendere il controllo sui matriarcati e, specialmente dove le civiltà matriarcali erano particolarmente sviluppate, le organizzazioni di tipo statale divennero la regola. Questo fenomeno si verificò nelle regioni fertili del pianeta, come la vallata dell’Indo, in Mesopotamia e lungo il Nilo. Le conseguenze furono una struttura sociale distinta in classi, l’affermarsi di società guerriere e lo sfruttamento delle popolazioni indigene.

Insieme alla guerra, nacquero per acclamazione signori e comandanti, dei e padri. Prese forma il *patri arché* con la sua ideologia e religione del “all’inizio della vita c’è un padre”. L’origine della vita dal

padre – invece che dalla madre – fornì la giustificazione del suo potere. Il significato di *arché* come origine/inizio fu così trasformato; ma non solo, si combinò con l'idea dell'esercizio del comando, e quindi del dominio.

È bene sottolineare che questo tipo di comando non emerge da qualche modello naturale; solo sotto il patriarcato il comando sembra una cosa naturale, come del resto il patriarcato stesso. Man mano che si svilupparono le culture patriarcali, le civiltà delle madri vennero ovunque conquistate, oppresse, distrutte, rimpiazzate e rovesciate.

Oggi parliamo di matriarcato come di una “seconda cultura” all'interno del patriarcato, fatta dai resti delle tradizioni matriarcali sopravvissute fino a oggi. In molte parti del mondo, tuttavia, i matriarcati si sono conservati fino al tempo presente, specialmente nelle società indigene. Molti di essi, però, hanno dovuto fare i conti coi patriarcati locali ed hanno perso parte delle loro tradizioni originarie sotto la pressione crescente della globalizzazione. Solo pochi non hanno subito l'azione brutale del patriarcato colonialista.

La colonizzazione moderna è il risultato dell'ulteriore sviluppo, in Europa, del patriarcato in capitalismo. La narrazione forse più conosciuta dei primi passi di questa trasformazione si trova nel libro di Friederich Engels *L'origine della famiglia, della proprietà privata e dello stato* (1884); tuttavia, le studiose dei matriarcati offrono un'interpretazione diversa. La civiltà matriarcale europea fu vinta sotto la pressione di ripetute invasioni provenienti da est, e infine distrutta dall'Impero Romano. Con l'avvento dell'età moderna, l'Europa ha applicato lo stesso sistema al resto del pianeta. Il prodotto è stato il “patriarcato capitalista”, come lo chiamiamo oggi, un sistema mondiale che ha prodotto la globalizzazione neoliberale.

La relazione tra capitalismo e patriarcato – argomento molto dibattuto – indica che il capitalismo non è semplicemente un'economia nutrita dalla cultura patriarcale, ma l'ultimo stadio del patriarcato stesso. Questa intuizione si è resa possibile solo quando si è inclusa nell'analisi la questione dello “sviluppo delle forze produttive”, e in particolar modo la macchina come sistema tecnologico che rende possibile la distruzione sistematica della natura. Si è così dimostrato come fin dal suo inizio il patriarcato ha inseguito l'idea utopica – “alchemica” – di “creare” una “civiltà superiore” che finalmente avrebbe reso possibile l'indipendenza dal *matri archè*, completamente sostituito dal *patri archè*. Questa creazione maschile porterebbe a compimento un patriarcato puro senza più nessun bisogno né di madri né di Madre

Natura. Il risultato, tuttavia, è la distruzione sistematica della vita sul pianeta, che non conduce – come promesso – a un mondo migliore, ma a un mondo morto.

Se il patriarcato è il problema, il matriarcato è la soluzione. Questo significa che dobbiamo trovare una via di uscita dal patriarcato, verso nuove forme di matriarcato.

Le soluzioni proposte dalla sinistra sembrano le medesime propagandate dallo “sviluppo” stesso. Il capitalismo e il socialismo, alla prova dei fatti, si rivelano essere due facce della stessa medaglia, dato che entrambi sono orientati verso l’alchimia moderna della trasformazione della natura in capitale. I matriarcati ancora esistenti e quelli nuovi che stanno emergendo – anche se non si chiamano matriarcati, come il movimento zapatista o il curdo Rojava – vanno riconosciuti come alternative alla modernità costituitasi nella forma di un sistema di guerra alchemico. Essi superano la relazione violenta e distruttiva con la natura, con le donne, i bambini e la società in generale; solo così i movimenti post-sviluppo possono evitare di restare invischiati nella tradizione alchemica patriarcale o in una deriva neo-patriarcale post-capitalista.

Esistono nel mondo occidentale movimenti e approcci – come la prospettiva di sussistenza ecofemminista, l’economia del dono, la permacultura – che istituiscono una nuova relazione con Madre Terra, allo scopo di proteggerla dalla desertificazione e da altre minacce come la geo-ingegneria, prodotte dal complesso industriale e militare del patriarcato moderno. Possiamo chiamare questi movimenti “matriculture”, resta però da vedere fino a che punto si spingeranno nell’invenzione di nuove forme di vita, a partire da ciò che ovunque resta delle memorie della visione matriarcale.

Tutte e tutti dobbiamo diventare consapevoli dell’“odio per la vita” che ora sembra far parte della normalità. Dobbiamo, invece, riscoprire l’amore per la vita e Madre Terra e organizzarci in sua difesa. Tuttavia, fino a questo momento, questa comprensione profonda rimane largamente assente nella maggior parte delle politiche alternative occidentali.

APPROFONDIMENTI

F. ENGELS, *The Origin of the Family, Private Property, and the State*, Charles H. Kerr & Co, Chicago 1992[1884], (*L’origine della famiglia, della proprietà privata e dello Stato*, Editori Riuniti, Roma, 2005).

- ENLACE ZAPATISTA, www.Enlacezapatista/ezln.org.mx. Ultimo accesso 16-11-2020.
- A. FLACH, E. AYBOGA, M.C. KNAPP, *Revolution in Rojava*, VSA, Hamburg 2015.
- FORSCHUNGSINSTITUT FÜR PATRIARCHATSKRITIK UND ALTERNATIVE ZIVILISATIONEN, www.fipaz.at. *Ultimo accesso 16-11-2020*.
- H. GÖTTNER-ABENDROTH (cur.), *Societies of Peace: Matriarchies Past, Present and Future*, Inanna Press, Toronto 2009 (*Società di Pace. Matriarchati del passato, presente e futuro*, Castelvecchi, Roma, 2018).
- PLANET ARE BEWEGUNG FÜR MUTTER ERDE, www.pbme-online.org. *Ultimo accesso 16-11-2020*.
- C. VON WERLHOF, *The "Hatred of Life" as Patriarchy's Core Element*, [online] <http://www.globalresearch.ca/the-hatred-of-life-the-world-system-which-is-threatening-all-of-us/5541269> 2016. Ultimo accesso 16-11-2020.
- , *The Failure of Modern Civilization and the Struggle for a 'Deep' Alternative*, Peter Lang, Frankfurt 2011.

CLAUDIA VON WERLHOF, PhD, nata nel 1943 a Berlino, Germania, è Docente di Scienze Politiche e Women's Studies all'Università di Innsbruck. Cofondatrice del gruppo di ricerca ecofemminista conosciuto come Bielefeld School. Ha fondato il network Critical Theory of Patriarchy and the Planetary Movement for Mother Earth, e la rivista di critica del patriarcato *Boomerang*. Lavora anche come terapeuta Dorn (disciplina bionaturale, sviluppata da Dieter Dorn negli anni Settanta in Germania).

Jan Pokorný

NUOVO PARADIGMA DELL'ACQUA

Parole chiave: energia solare, evaporazione attraverso le piante, cicli dell'acqua, clima, gestione del paesaggio

Gli esseri umani sono esistiti sulla Terra come cacciatori e raccoglitori per centinaia di migliaia di anni, e la capacità di carico di una foresta va da una a tre persone per chilometro quadrato. Ma le civiltà sviluppatesi negli ultimi diecimila anni, caratterizzate dalla sovrapproduzione agricola per rifornire città ed eserciti, hanno prosciugato il loro ambiente; gli archeologi trovano le loro reliquie sepolte sotto la sabbia. La crescita demografica ha portato alla conversione della foresta in terreno agricolo. Le piante coltivate, come i cereali, il mais e le patate, non tolleravano le inondazioni, così i contadini drenavano le zone umide e i campi. Anche l'acqua piovana è stata raccolta e drenata dalle città. Le antiche civiltà della Mesopotamia, la valle dell'Indo, gli Inca sudamericani e il Nord Africa non hanno bruciato combustibili fossili aumentando la concentrazione di anidride carbonica nell'atmosfera: sono invece collassati a causa della mancanza di precipitazioni e dell'elevata salinità del suolo. È stata una cattiva gestione della terra e dell'acqua a portare alla perdita di fertilità del suolo, alla siccità e alle tempeste di sabbia. L'industrializzazione ha poi introdotto ulteriori disturbi antropogenici.

La Conferenza delle Nazioni Unite sui cambiamenti climatici che si è svolta nel 2015 a Parigi (COP21) ha fissato l'obiettivo di limitare il riscaldamento globale a meno di 2°C in termini di temperatura media globale (GAT) rispetto ai livelli preindustriali. Secondo il Gruppo intergovernativo sul cambiamento climatico (IPCC), il criterio quantificabile del cambiamento climatico è il GAT, e la ragione del riscaldamento globale è l'aumento delle concentrazioni di gas serra (GHG), in particolare CO₂ e CH₄. Il vapore acqueo è considerato solo un "agente di retroazione" passivo, piuttosto che un agente attivo del cambiamento climatico. L'IPCC minimizza l'influenza di acqua e

copertura del suolo come fattori di controllo del clima, ma la quantità di vapore acqueo nell'aria è da uno a due ordini di grandezza superiore a quella di CO_2 e CH_4 . Il vapore acqueo forma le nuvole, che impediscono il passaggio dell'energia solare verso la Terra, riducendo sostanzialmente le temperature. La transizione tra le tre fasi dell'acqua – liquida, solida e gassosa – è legata all'energia termica. Ma i modelli di gestione del paesaggio – deforestazione, drenaggio delle zone umide, impermeabilizzazione del suolo urbano – modificano la distribuzione dell'energia solare, in un modo tale che questa non può essere utilizzata nel processo di raffreddamento dell'evaporazione atmosferica dell'acqua.

In una giornata di sole, fino a 1000W di energia solare raggiungono ogni metro quadrato della Terra. Terreni asciutti, superfici urbane – tetti, asfalto stradale, pavimentazioni – si riscaldano a circa 60°C, mentre sotto l'ombra degli alberi le temperature non superano i 30°C. Negli Stati Uniti circa il 50% delle zone umide è stato prosciugato (45,9 milioni di ettari) rilasciando una quantità enorme di calore nell'atmosfera. Un albero inoltre raffredda attivamente se stesso e il suo ambiente attraverso l'evaporazione dell'acqua. Un albero, in presenza di acqua, è un sistema di climatizzazione alimentato a energia solare. L'energia solare è nascosta o latente nel vapore acqueo e viene rilasciata in luoghi freschi mentre il vapore acqueo precipita nuovamente sotto forma di acqua liquida. L'albero equalizza i gradienti di temperatura in due modi. Raffredda attraverso l'evaporazione e riscalda attraverso la condensazione. Il condizionamento tecnologico è imperfetto rispetto a quello vegetale: in primo luogo, perché dipende dalla produzione inquinante di elettricità; in secondo luogo, se si raffredda l'interno di un ambiente, si rilascia calore all'esterno, aumentando così la temperatura circostante.

Le analisi convenzionali del riscaldamento globale, come quelle offerte dall'IPCC, esemplificano quello che può essere chiamato il Vecchio Paradigma dell'Acqua. Tale paradigma tratta gli impatti del riscaldamento globale sul ciclo dell'acqua piuttosto che esaminare l'acqua come determinante attivo del clima. Il Vecchio Paradigma dell'Acqua assume quanto segue:

- L'aumento della temperatura media globale è il principale problema climatico
- La mitigazione attraverso la diminuzione dei gas serra può forse essere prevista in un orizzonte temporale di secoli

- Il drenaggio e il paesaggio urbano hanno un impatto minimo sul ciclo dell'acqua
- Il vapore acqueo agisce come un gas serra provocando temperature più elevate
- La vegetazione ha una bassa capacità di albedo o riflettanza solare e quindi aumenta l'effetto serra.

Il Nuovo Paradigma dell'Acqua, descritto nel libro *Water for Recovery of Climate* (Kravik et al. 2008), tratta l'acqua come il mezzo che compensa le differenze di temperatura nel tempo e nello spazio, tra giorno e notte, qua e là. Le ipotesi sono le seguenti:

- Eventi meteorologici estremi, siccità irregolare e tempeste cicloniche sono il problema climatico principale
- La deforestazione, l'agricoltura su larga scala e l'urbanizzazione modificano il ciclo locale dell'acqua, che, a sua volta, ha un impatto sui modelli atmosferici globali
- La traspirazione vegetale mitiga le temperature dell'aria, la nuvolosità modera l'intensità della radiazione solare che arriva alla superficie terrestre
- Il vapore acqueo si condensa di notte e impedisce che la radiazione infrarossa (IR) si sposti dalla superficie terrestre verso il cielo
- Con un nuovo approccio alla gestione dell'acqua, ci si può aspettare un possibile recupero del clima nel giro di decenni.

I principi del Nuovo Paradigma dell'Acqua sono stati messi in pratica in Australia dal metodo di Agricoltura a sequenza naturale di Peter Andrews. Questo metodo imita il ruolo dei corsi d'acqua naturali nell'invertire la salinità, rallentare l'erosione, aumentare la qualità del suolo e dell'acqua, rivitalizzare le falde acquifere sotterranee e consente alla vegetazione autoctona di ripristinare la zona ripariale. In India, il progetto Tarun Bharat Sangh, sperimentato da Rajendra Singh, si basa sulla rinascita dei tradizionali serbatoi d'acqua. Il lavoro è finalizzato alla progettazione di strutture di raccolta dell'acqua o *johad*. Si tratta di semplici barriere di fango costruite su pendii collinari per arrestare il deflusso dei monsoni. L'altezza dell'argine varia a seconda del sito, del flusso d'acqua e della topografia. Un *johad* trattiene l'acqua per il bestiame e permette la percolazione dell'acqua attraverso il terreno, ricaricando la falda acquifera fino a un chilometro di distan-

za. Questo metodo di raccolta dell'acqua ha permesso l'irrigazione di circa 140.000 ettari e ha portato la falda da circa 100-120 metri di profondità a 3-13 metri. Le rese delle colture sono notevolmente migliorate. La copertura forestale è passata dal 7% al 40%. Sono stati costruiti più di 5.000 *johad* e più di 2.500 vecchie strutture sono state rimodernate dalle comunità di villaggio in 1.058 villaggi dal 1985. Progetti simili in Slovacchia hanno creato opportunità di lavoro e rafforzato il senso di comunità.

APPROFONDIMENTI

- P. ANDREWS, *Back from the Brink: How Australia's Landscape Can Be Saved*, ABC Books, Sydney 2006.
- M. KRAVČÍK, J. POKORNÝ, J. KOHUTIAR, M. KOVÁČ, E. TÓTH, *Water for the Recovery of Climate: A New Water Paradigm*, Krupa Print, Žilina 2008. Consultabile all'indirizzo www.waterparadigm.org. *Ultimo accesso 16-11-2020*.
- A. MAKARIEVA, V. GORSHKOV, *Biotic Pump of Atmospheric Moisture as Driver of the Hydrological Cycle on Land*, «Hydrol: Earth Syst. Sci», 11, 2007, pp. 1013-33.
- J. POKORNÝ, P. HESSLEROVÁ, H. HURÝNA, D. HARPER, *Indirect and Direct Thermodynamic Effects of Wetland Ecosystems on Climate*, in *Natural and Constructed Wetlands: Nutrients, heavy metals and energy cycling, and flow*, J. Vymazal (cur.), Springer, Zurich 2016.
- C. PONTING, *A Green History of the World: The Environment and the Collapse of Great Civilizations*, Penguin, London 1991.
- E. SCHNEIDER, D. SAGAN, *Into the Cool, Energy Flow, Thermodynamics, and Life*, University of Chicago Press, Chicago 2005.

JAN POKORNÝ è un fisiologo delle piante, laureato alla Charles University di Praga. Ha studiato la fotosintesi delle piante delle zone umide all'Accademia delle scienze cecoslovacca e al CSIRO, in Australia. Dal 1998 è direttore dell'organizzazione di ricerca ENKI che si occupa del ruolo diretto delle condizioni del paesaggio e dell'attività delle piante nella distribuzione e nell'interazione dell'energia solare, dei cicli dell'acqua e degli effetti climatici.

Parole chiave: soggettività politica, movimento dei rifugiati, senso del luogo, solidarietà, prassi trasformativa

Nel suo famoso articolo dei primi anni '90 *A Global Sense of Place*, la geografa femminista Doreen Massey sosteneva che sia sbagliato pensare al luogo come un che di definito secondo un'unica identità "essenziale" basata sulla storia delimitata di un territorio. Ciò che dà a un luogo la sua specificità è il fatto di essere costituito "da una particolare costellazione di relazioni sociali che s'incontrano e si intrecciano in un sito particolare". Questa ri-identificazione radicale del concetto di luogo si presta alla comprensione di alcune risposte creative all'arrivo di rifugiati provenienti da zone di conflitto globali, messe in pratica in Europa. Di fronte all'emergere di un nuovo vocabolario accademico per concetti come "luogo, articolazione delle dimensioni locale, interlocale e globale, e pratiche sociospaziali radicali", il termine "localizzazione aperta" può descrivere nuovi esperimenti di costruzione di comunità, politiche radicali e processi di democratizzazione.

L'attuale crisi capitalistica e le ricette delle élite per la ripresa servono solo a estendere e normalizzare nuove forme di repressione sociale in diversi contesti geografici. In secondo luogo, dal 2011 si è diffuso in tutto il mondo un modello comune di protesta popolare, incentrato sulla democrazia radicale e sulla responsabilità della rappresentanza. Sono inoltre emerse iniziative di solidarietà, come le reti di lotta localizzata dentro e attraverso gli spazi urbani. Questi movimenti incarnano una cultura politica volta alla soddisfazione dei bisogni materiali quotidiani attraverso un mettere in comune locale. Favorendo una cultura della solidarietà creata collettivamente e non pre-determinata, ogni movimento dà contenuto a ciò che David Featherstone (2015) chiama le "geografie dinamiche dell'attività politica subalterna e il carattere generativo della lotta politica". In terzo luogo, il movimento di rifugiati in Europa e in altri paesi occidentali nel 2015 ricorda come la

mobilità, e il controllo sulla mobilità, riflettano e rafforzino il potere. I paesi occidentali cercano di “gestire i flussi di rifugiati” e di mettere in sicurezza i confini “proibiti”, con campi di detenzione militarizzati. Tuttavia, i rifugiati hanno un grande bisogno di riparo, sicurezza, solidarietà e spazi comuni, proprio come i locali.

Negli ultimi anni si è assistito all’azione di diversi movimenti di base che qui e là hanno cercato di dare forma a luoghi comuni in cui rifugiati e gente locale potessero vivere assieme, fornendo alloggi dignitosi all’interno della città. I residenti locali solidali e i rifugiati improvvisano progetti di auto-organizzazione e centri di solidarietà basati su principi di antirazzismo e di inclusione; sul diritto alla libera circolazione; su condizioni di vita dignitose e relazioni paritarie. Insieme, attualizzano una concezione della vita quotidiana e della lotta comune che si rafforza dal basso; ciò, nel tempo, contribuisce a creare luoghi aperti.

Tali iniziative hanno una lunga storia in Italia, Spagna, Spagna, Svezia, Germania e altri paesi prevalentemente europei; qui si descriveranno invece due esempi dalla Grecia. Il primo è la Refugee Accommodation and Solidarity Space City Plaza, che opera dall’aprile 2016 come progetto abitativo auto-organizzato per i rifugiati senz’altro nel centro di Atene. La City Plaza è emersa come risposta pratica alle politiche anti-immigrazione dominanti in Grecia e nell’Unione Europea, ma negli ultimi mesi è diventata un nuovo luogo aperto, basato su principi di auto-organizzazione, autonomia e solidarietà. Il secondo esempio è il Centro Medico di Solidarietà Sociale di Salonico (SSMC), che opera dal dicembre 2010 come collettivo di assistenza sanitaria sociale, fornendo cure mediche e farmaceutiche di base ai residenti non assicurati. Partito da un gruppo di attivisti e medici disposti a fornire sostegno sanitario agli immigrati, si è ben presto sviluppato come supporto sanitario a tutti coloro – locali o immigrati – che non potevano permettersi il sistema sanitario nazionale.

Tali iniziative danno il senso di quella che possiamo identificare come “localizzazione aperta”, un processo che trasforma le località esistenti in luoghi aperti alla solidarietà sociale e politica. Questi spazi comuni incoraggiano pratiche socio-spaziali specifiche, mirate al soddisfacimento delle esigenze della vita quotidiana, e coltivando al contempo la sperimentazione sociale, la democratizzazione, l’auto-organizzazione e forme multiculturali di convivenza.

I luoghi aperti sono paradigmi di “comunità politiche in costruzione”, che combinano lotta sociale e politica e rendono coloro che vi partecipano soggetti politici e cittadini. Queste forme di lotta pongono delle definizioni radicali degli interessi sociali e dei modi per affermarli. Il loro programma parla di un nuovo modo di fare politica, che esprime la necessità di riappropriarsi della partecipazione collettiva, di creare spazi pubblici, spazi di sperimentazione sociale e controistituzioni alternative. La posta in gioco è la necessità di un “passaggio alla politica” al di fuori delle sue forme tradizionali di esercizio, con la “politica di strada” come componente forte.

Secondo il filosofo francese Jacques Rancière, il carattere politico di un movimento è legato alla ricerca di spazi di azione, di discorso e di pensiero, al di là della mera affermazione di un gruppo concreto. In questo senso, la sfera pubblica si allarga, la politica è concepita come “determinazione attiva” e le identità come “processi politici in corso”. A questo proposito, possiamo identificare le suddette iniziative di solidarietà come luoghi aperti che fanno politica, e quindi democrazia come stile di vita – “come arte della vita”. Ciò si rivela d’aiuto non solo per la transizione e l’organizzazione della società, ma anche per la loro costante autotrasformazione, democratizzazione e apprendimento: processi di costituzione del popolo come soggetto collettivo. Questo tipo di attivismo, fortemente mediato dalle pratiche spaziali e dalle problematiche e forme di organizzazione della vita quotidiana, favorisce lo sviluppo di particolari processi unificanti senza necessariamente produrre nuovi corpi sociali unificati. Piuttosto, mette in pratica una logica di “unità nella diversità”. Le connessioni non si formano semplicemente sulla base della solidarietà, ma su interessi comuni, richieste comuni e mobilitazione.

Questi movimenti e iniziative di solidarietà, romanticizzate da resoconti semplicistici, sono in realtà caratterizzati da tensioni, limitazioni e complessità. I luoghi aperti essi che producono dovrebbero essere interpretati come “fenomeni in costante movimento” che trasformano le proprie pratiche, metodologie e relazioni interne. Tuttavia, articolano in modo relazionale e a volte controverso “un senso radicale del luogo”, che dovrebbe essere sempre aperto e democratico.

APPROFONDIMENTI

- D. FEATHERSTONE, *Thinking the Crisis Politically: Lineages of Resistance to Neo-Liberalism and the Politics of the Present Conjuncture*, «Space and Polity», 19(1), 2015, pp. 12-30.
- D. MASSEY, *Doreen, A Global Sense of Place*, «Marxism Today», 38, 1991, pp. 24-29.
- J. RANCIÈRE, *Hatred of Democracy*, Pedio, Athens 2011.
- REFUGEE ACCOMMODATION AND SOLIDARITY SPACE CITY PLAZA, <http://solidarity2refugees.gr/>. Ultimo accesso 16-11-2020.
- SOCIAL SOLIDARITY MEDICAL CENTRE OF THESSALONIKI, <http://www.kia-thess.gr/en/>. Ultimo accesso 16-11-2020.

GIORGOS VELEGRAKIS è dottorando in ecologia politica al Dipartimento di Geografia dell'Università Harokopio di Atene. Le sue ricerche si concentrano sull'estrattivismo e i movimenti socio-ecologici, le geografie urbane, i dibattiti teorici sull'ecosocialismo, la decrescita e l'ecologia politica marxista.

EIRINI GAITANOU è dottore di ricerca in studi europei e internazionali presso il King's College di Londra. I suoi interessi di ricerca sono i movimenti sociali, la partecipazione politica, la soggettività politica e la coscienza, da una prospettiva marxista. Come attivista, partecipa a dibattiti pratici e teorici.

Yvonne Underhill-Sem

FEMMINISMI DEL PACIFICO

Parole chiave: Carta Femminista del Pacifico, LGBTQI, relazioni di potere relative al genere, Isole del Pacifico

Nel Pacifico, le donne che si dicono femministe pongono costantemente alla società civile la semplice domanda: “che ne è della disuguaglianza delle donne e di genere?” La lotta per difendere i diritti e per garantire i servizi alle donne e alle ragazze, ma anche alle persone non conformi al genere, rimane una questione prioritaria in quanto la disuguaglianza di genere, nel Pacifico, è sotto gli occhi di tutti. Essa permane nonostante vi siano femocrazie e ministeri specificatamente rivolti alle questioni femminili, e dopo tutti i processi sollevati dalla Convenzione per l’Eliminazione di tutte le Forme di Discriminazione della Donna (CEDAW). Inoltre, le tradizioni e la cultura radicate nel Pacifico alimentano i processi di esclusione e di controllo delle donne, in forme sistematiche e consolidate. Di conseguenza, si ripetono tragedie sia collettive che individuali, tra cui violenze sessuali quotidiane, omicidi legati alla stregoneria, gravidanze indesiderate, bullismi, intimidazioni, inique distribuzioni delle risorse, e via dicendo.

Il risultato di questa situazione è che il femminismo del Pacifico si articola in diverse forme – dalle femministe autoproclamate e così identificate dalla società, a coloro le cui pratiche di riproduzione sociale si accompagnano al sostegno di forme di vita giuste a livello di genere. I movimenti femministi del Pacifico includono gruppi radicali LGBTQI (Haus of Khameleon), collettivi intellettuali (DAWN Pacific), portavoce capaci in diverse espressioni creative (DIVA for Equality), sostenitrici dei diritti umani coraggiose e capaci (Voice for Change), gruppi di legislative e figure politiche (Regional Rights Resources Team), organizzazioni femministe per la tutela dei diritti umani (Fiji Woman’s Rights Movement), organizzazioni giovanili (Pacific Youth Council) e tanti altri.

Nel contesto della diversità culturale dei popoli che abitano il Pacifico, le politiche legate all'indigenismo aggiungono complessità ulteriori. Ma per quanto riguarda le relazioni di potere tra i generi, il privilegio patriarcale continua a prevalere a scapito delle donne, a prescindere dal colore della loro pelle, dalla superiorità delle loro abilità o conoscenze e dalla qualità della loro educazione o del loro potenziale dirigenziale.

Nel novembre del 2016, in occasione del Forum Inaugurale del Femminismo del Pacifico tenuto nelle Fiji, è stata lanciata la Carta dei Principi Femministi per le Femministe del Pacifico. Nonostante la Carta tragga vagamente ispirazione dalla Carta Femminista Africana, la specificità del Pacifico si è ampiamente mostrata nel riconoscimento, da parte delle femministe dell'Oceania, dei nostri comuni legami con il mare (*wansolwara*), la terra (*vanua*) e gli antenati (*tauanga*). Questa iniziativa ha attinto a forti sentimenti egualitari sul genere ereditati dal passato, ma è stata anche un contributo alle sfide contro i sistemi di potere e *leadership* oggi egemoni, che privilegiano il mondo maschile.

Le innovazioni inserite nella Carta Femminista del Pacifico suggeriscono un nuovo tentativo di organizzazione dei rapporti di potere nel campo del genere, secondo delle linee nuove che sappiano mettere in discussione sia il privilegio patriarcale storicamente sedimentato che le nuove relazioni asimmetriche di potere di genere. Dalla Carta si evince un punto di forza essenziale del movimento femminista del Pacifico: il suo radicamento nelle rivendicazioni contemporanee per una maggiore giustizia sociale, nelle sue molteplici espressioni. Essa rappresenta un'ulteriore spinta verso il cambiamento, insieme – per esempio – alla Dichiarazione dei Diritti e della Salute Riproduttiva e Sessuale Femminista del Pacifico del 2013 e alla Rete delle Donne del Pacifico Contro la Violenza Sulle Donne. La logica che sostiene questi tentativi è basata sulla politica della conoscenza, su pratiche affettive personali e su una consapevolezza condivisa che la questione dell'uguaglianza di genere nel Pacifico sia di prioritaria importanza.

Gli abitanti del Pacifico hanno a lungo affrontato il problema della devozione – spesso violenta, sempre più militarizzata e profondamente dogmatica – ai processi capitalistici globali di accumulazione sfrenata, la quale intensifica le disuguaglianze di genere. Le femministe del Pacifico hanno sviluppato pratiche di alleanza radicali (Fiji Woman's Forum), coinvolgimento scomodo ma rispettoso (Kup Woman

for Peace in Papua Nuova Guinea), una considerevole creatività (Woman's Action for Change) e una grande forza di fronte ai problemi della guerra civile (Nazarene Rehabilitation Centre).

Il femminismo del Pacifico è profondamente radicato nelle lotte per una maggiore giustizia sociale. Negli anni Sessanta, l'Associazione Cristiana delle Giovani Donne nelle Fiji portò avanti una campagna per l'istituzione di sistemi di tassazione e retribuzione salariale più equi. Negli anni Settanta, il Consiglio delle Donne del Sepik Orientale ha istituito dei programmi di nutrizione nelle piantagioni di palme da olio. I femminismi del Pacifico hanno anche riconosciuto l'importanza di agire su un livello regionale per lottare contro i lasciti del colonialismo, come la prosecuzione di test nucleari, l'intensificazione dell'attività estrattiva e la scarsa presenza di voci femminili negli organi di governo nazionali. Purtroppo, le relazioni di potere di genere che segnano queste sfide regionali troppo spesso soccombono a sistemi di comando e di privilegio di stampo patriarcale, nonostante le buone intenzioni di una cerchia ristretta di individui e la retorica di molti altri. In tempi e luoghi diversi, il femminismo è emerso in modo diversificato. Nelle Fiji, il femminismo basato sui diritti del Decennio Internazionale delle Donne – negli anni Ottanta – ha largamente superato l'Associazione delle Donne del Pan-Pacifico del Sud Est Asiatico, basato sul welfare ed istituito per supportare interventi coloniali immediati. Successivamente, il femminismo basato sui diritti ispirò l'istituzione di una rete di organizzazioni quali il Centro di Crisi delle Donne delle Fiji, Punanga Tauturu nelle Isole Cook, il Centro di Crisi delle Donne e dei Bambini a Tonga, il Centro delle Donne di Vanuatu e le Donne Unite delle Isole Marshall. Alcune di queste hanno riorientato le proprie attività verso progetti di pace e di democrazia, come nelle Fiji post-golpe e nell'istituzione del Governo Autonomo di Bougainville in Papua Nuova Guinea.

Nel Pacifico, le persone con identità di genere non conformi e le donne che non danno alla luce figli personalmente sono socialmente e culturalmente riconosciute per il contributo che danno alla crescita dei bambini. Questo riconoscimento mette in discussione relazioni di potere asimmetriche, che risultano tutte articolate lungo linea del genere. Nella Carta, il femminismo del Pacifico include questa eterogeneità di persone, con espliciti riferimenti alle identità LGBTQI e alle giovani donne. Inoltre, anche le donne di fede, le quali hanno avuto

ruoli cruciali nei processi di costruzione della pace, hanno dato supporto ai tentativi di decriminalizzazione sia delle identità LGBTQI che dell'aborto.

Tuttavia, dal punto di vista dell'organizzazione politica, il femminismo del Pacifico è ancora debole e continua a prevalere un certo scetticismo riguardo al suo valore. Le ragioni sono radicate in numerosi fattori, tra i quali l'ostinazione post-coloniale di rifiutare, all'interno delle lotte del Pacifico, concetti e definizioni non-Pacifici o "Occidentali"; la crescente influenza di ideologie conservatrici, ispirate alle fedi religiose, legate a un egualitarismo di genere di tipo tradizionale; l'ignoranza personale, la misoginia e l'astio.

L'ambizione chiara di coloro che hanno firmato la Carta è di un cambiamento di profonda trasformazione che sostenga i diritti delle donne, delle ragazze e delle persone con identità di genere non conformi, così che possiamo ottenere "vite migliori e complete per noi stesse e per le nostre comunità del Pacifico". Si tratta ancora di un'ambizione radicale ma che, grazie alla Carta, acquisisce nuovo slancio.

APPROFONDIMENTI

- CHARTER OF FEMINIST PRINCIPLES FOR PACIFIC FEMINISTS, <http://www.fwrm.org.fj/images/PFF/PFF-Charter-Final-2Dec2016.pdf>. Ultimo accesso 16-11-2020.
- A. EMBERSON-BAIN (cur.), *Sustainable Development or Malignant Growth? Perspectives of Pacific Island Women*, Marama Publishers, Suva 1994.
- M. MISHRA, *A History of Fiji Women's Activism (1900–2010) Repository USP*, «Journal of Women's History» 24 (2), 2012, pp. 115-143.
- C. SLATTER, Y. UNDERHILL-SEM, *Reclaiming Pacific Island Regionalism: Does Neo-Liberalism Have to Reign*, in *Gender and Global Politics in the Asia-Pacific*, B. D'Costa, K. Lee-Koo (cur.), Palgrave MacMillan, New York 2009.
- T. TEAIWA, C. SLATTER, *Samting Nating: Pacific Waves at the Margins of Feminist Security Studies*, «International Studies Perspectives», 14 (4), 2013, pp. 447-450.
- Y. UNDERHILL-SEM, *Contract Scholars, Friendly Philanthropists, and Feminist Cctivists: New Development Subjects in Oceania*, «Third World Quarterly», 33(6), 2012, pp. 1095-1112.

YVONNE UNDERHILL-SEM è Professore Associata di Studi sullo Sviluppo alla Facoltà di Lettere, Scuola di Scienze Sociali, dell'Università di Auckland.

Parole chiave: guerra, pacifismo, decrescita

Nel suo nucleo essenziale l'ideale pacifista implica l'ingiustificabilità della guerra e la necessità di risolvere i conflitti con mezzi nonviolenti. Le idee pacifiste hanno un'origine antica e trovano espressione in correnti religiose cristiane, buddhiste e taoiste. Le organizzazioni politiche per la pace nascono invece nei primi decenni dell'800 negli Stati Uniti e in Inghilterra. Fu tuttavia Émile Arnaud, Presidente della Ligue Internationale de la Paix et de la Liberté a proporre, a partire dal 1901, i termini "pacifismo" e "pacifisti" per indicare uno specifico movimento politico. In età contemporanea i movimenti pacifisti hanno perseguito il loro ideale non come semplice rifiuto della guerra, ma attraverso la promozione di obiettivi positivi come la giustizia, i diritti umani e lo sviluppo.

"Lo *sviluppo* è il *nuovo nome della pace*", affermava, con uno slogan divenuto celebre, papa Paolo VI nel 1967. L'enciclica *Populorum Progressio* sintetizzava in un'espressione le attese e le aspirazioni di un'intera epoca, che legava all'annuncio dello sviluppo la fede nella liberazione dalla povertà, dalla schiavitù e dalla violenza. Pace e sviluppo non erano concepiti come la stessa cosa, ma il secondo – nel contesto della guerra fredda e dei conflitti legati alla decolonizzazione – sembrava una condizione essenziale per la realizzazione della prima. Solamente alla luce della promessa di sviluppo globale sembravano infatti potersi creare le condizioni per rimanere uniti e in pace. A posteriori la connessione ipotizzata dalla *Populorum Progressio* appare molto problematica per almeno tre motivi.

Innanzitutto, la connessione tra consumo di risorse e conflitti per le risorse. Gli oggetti e le merci che utilizziamo ogni giorno sono disponibili perché possiamo contare su uno sfruttamento di territori e popoli lontani. Il nostro modello di sviluppo si basa su un flusso continuo di risorse che preleviamo in territori spesso nascosti agli occhi

dei consumatori: petrolio, gas, minerali e metalli, legno, terra, cibo. L'intreccio tra diversi fattori, tra cui l'espansione della domanda legata alle nuove produzioni e tecnologie, la diminuzione delle materie prime, l'aumento dei prezzi di molte risorse, la corruzione e la destabilizzazione delle istituzioni, sta producendo una conflittualità crescente a livello globale. Molte tra le guerre più lunghe e sanguinose ruotano attorno alle risorse naturali: minerali, petrolio, gas, oppio, diamanti, oro. Possiamo parlare a questo proposito di "estrattivismo militarizzato" ma anche di "militarismo estrattivo". Da una parte infatti abbiamo compagnie private che per ottenere l'accesso o difendere il controllo di una zona strategica non esitano a finanziare eserciti o fazioni, o a dotarsi di forze di sicurezza private; dall'altra parte si registra un ricorso sempre più diretto a missioni militari governative per il controllo o la gestione di siti strategici e canali commerciali.

In secondo luogo, vediamo che si è sviluppata una simbiosi tra industria militare e industria civile. Negli ultimi decenni il sistema industriale militare e quello civile si sono andati sempre più intrecciando e confondendo. L'industria tecnologica più avanzata, da quella meccanica a quella aerospaziale, elettronica, informatica, a quella legata alle nanotecnologie e ai nuovi materiali, vede nell'esercito uno dei principali clienti. Nei fatti sta aumentando la gamma di prodotti e tecnologie direttamente o potenzialmente "duali", ovvero che possono essere usati per scopi sia civili che militari. Se si guarda alla lista delle 100 più grandi aziende produttrici di armi e servizi militari possiamo notare che coinvolgono settori quali tecnologie aerospaziali, satellitari e di sicurezza (*Lockheed Martin, Northrop Grumman, BAE Systems*), aeronautica (*Airbus Group, Boeing Company, United Aircraft Corporation*), motori, turbine e sistemi di propulsione (*United Technologies Corporation, Safran S.A., Rolls-Royce*), navalmeccanica (*Huntington Ingalls Industries, United Shipbuilding Corp*), elettronica, comunicazioni, e information technologies (*L3 Technologies, Thales Group, Harris Corporation*), o conglomerate quali *General Electric, Mitsubishi Heavy Industries, Kawasaki Heavy Industries, Hewlett-Packard* che operano in settori economici diversi.

Infine, emerge una connivenza tra sistema bancario e commercio di armi. Sono infatti le grandi banche a rendere possibili le enormi e redditizie transazioni finanziarie legate a questo mercato, grazie alla loro diffusione e presenza internazionale, alla loro velocità e sicurezza nei pagamenti, alla conoscenza dei loro clienti, alla possibilità di ottenere credito, e a un certo grado di riservatezza nelle operazioni bancarie.

Osservando la crescita del saccheggio delle risorse, la crescita della produzione di merci, la crescita degli investimenti bancari nel commercio delle armi, possiamo quindi rilevare che c'è una connessione forte tra l'attuale sviluppo capitalistico e il dispiegarsi della violenza a livello globale.

Per mezzo secolo, dal famoso *Discorso sullo Stato dell'Unione* di Harry Truman del 1949 fino a tempi recenti, è stata la "povertà" delle regioni "sottosviluppate" ad essere concepita come una "minaccia", qualcosa che andava combattuto e rimosso con gli aiuti, gli aggiustamenti strutturali, le politiche di sviluppo. Oggi di fronte al saccheggio, all'inquinamento degli ecosistemi, alla produzione crescente di rifiuti e di gas climalteranti, alla perdita della biodiversità, al cambiamento climatico, alle guerre per le risorse sempre più scarse, si fa strada sempre più potentemente la consapevolezza che lo squilibrio e la minaccia alla pace vengano piuttosto dalla crescita incontrollata della "ricchezza": ovvero dalla propensione capitalistica ad un continuo aumento dell'estrazione, della produzione, della commercializzazione e del consumo.

Con molte ragioni, dunque, potremmo dire che è *la decrescita il vero nome della pace*. La decrescita nei paesi "sviluppati" è oggi in effetti una *condizione necessaria* della pace, anche se non una garanzia *sufficiente*. Occorre infatti chiedersi in che condizioni avverrà concretamente una riduzione ragionata delle forme di produzione e consumo. Oggi la doppia sfida di un pacifismo critico e di una decrescita democratica e nonviolenta è quella di comprendere più a fondo le connessioni tra *mezzi di produzione* e *mezzi di distruzione*, tra i modi in cui produciamo ricchezza e benessere economico e i modi sempre nuovi in cui si dispiegano guerre e violenza (Deriu 2005). Per il movimento pacifista è fondamentale riconoscere che non è sufficiente criticare le iniziative militari se non si costruisce un'opposizione sufficientemente forte ed organizzata per contrastare quel sistema economico e politico che richiede operazioni militari per difendere gli interessi economici fondamentali dei paesi sviluppati. Per il movimento della decrescita è fondamentale esplorare come la mera evocazione della catastrofe socio-ecologica rischia – in mancanza di un forte movimento partecipativo e democratico – di lasciar spazio ad una securitizzazione e militarizzazione della questione ambientale (Buxton e Hayes 2016).

È necessario dunque elaborare strategie di lotta nonviolenta (Engler e Engler 2016) nei confronti di modelli e scelte politiche, economiche e giuridiche imposte quotidianamente da soggetti nazionali e

transnazionali. Occorre ragionare su quali forme potrebbero assumere l'organizzazione e la difesa nonviolenta dei territori e delle comunità locali. La scommessa è quella di riuscire a rappresentare attraverso percorsi di mobilitazione locale e internazionale una "crisi pubblica" che disveli l'ingiustizia, e obblighi l'opinione pubblica e i governi ad intraprendere azioni adeguate per difendere la democrazia, l'equità e la sostenibilità ambientale nei rapporti tra popoli, paesi, generi e generazioni.

APPROFONDIMENTI

- N. BUXTON, B. HAYES (cur.), *The Secure and the Dispossessed. How the Military and Corporations are Shaping a Climate-Changed World*, Pluto Press, London 2016.
- M. DERIU *Dizionario critico delle nuove guerre*, Emi, Bologna 2005.
- M. ENGLER, P. ENGLER, *This is an Uprising. How Nonviolent Revolt Is Shaping the Twenty-First Century*, Nation Books, New York 2016.
- ENVIRONMENTAL JUSTICE ATLAS: An atlas of thematic and regional maps covering ecological distribution conflicts around the world <https://ejatlas.org/>. Ultimo accesso 16-11-2020.
- GLOBAL WITNESS: This International Ong exposes the hidden links between demand for natural resources, corruption, armed conflict and environmental destruction: <https://www.globalwitness.org/en/>. Ultimo accesso 16-11-2020.
- SIPRI: L'Istituto internazionale di ricerca sulla pace di Stoccolma propone un elenco delle 100 principali società di produzione di armi e di servizi militari, consultabile all'indirizzo <https://www.sipri.org/sites/default/files/The-SIPRI-Top-100-2015.pdf>. Ultimo accesso 16-11-2020.

MARCO DERIU, è ricercatore presso il Dipartimento di Discipline Umanistiche, Sociali e delle Imprese Culturali dell'Università di Parma, dove insegna "Sociologia della Comunicazione Politica e Ambientale". È membro dell'Associazione per la Decrescita. Tra le sue pubblicazioni: *Dizionario critico delle nuove guerre*, Emi, Bologna 2005; *Verso una civiltà della decrescita. Prospettive sulla transizione*, Marotta&Cafiero, Napoli 2016.

Parole chiave: violenza, marginalizzazione dei subalterni e delle subalterne, capacità relazionali femminili, pace globale

Nel 2003 è stata lanciata un'iniziativa chiamata "1000 Donne per il Premio Nobel per la Pace 2005", per far conoscere meglio i pensieri e le azioni delle donne subalterne. Si è lanciata dalla Svizzera una convocazione a tutto il mondo ed è nato un comitato internazionale composto da venti donne provenienti da tutti i continenti. Dopo un processo di selezione e documentazione, 1000 donne da oltre 150 Paesi sono state nominate collettivamente per il Premio Nobel per la pace del 2005.

La scelta di candidare solo donne non aveva il senso di essenzializzare "il femminile" o di affermare una polarizzazione biologica tra donne e uomini. Piuttosto, si sono volute mettere in luce le relazioni di cura che le donne coltivano quotidianamente, la loro esperienza e le loro abilità acquisite, fondamentali per il superamento della violenza e per la promozione di uno stato di pace duraturo. La marginalizzazione storica delle donne, come quella dei popoli indigeni, dei contadini e di altri gruppi sociali, deve essere vista in rapporto alle complesse forze culturali ed economiche che le mantengono socialmente assoggettate. Allo stesso tempo, è necessario rendere visibili le specifiche iniziative e le resistenze delle donne. *PeaceWomen* incoraggia un dibattito tra diverse regioni del mondo sui modelli alternativi di vita e di soggettività e sui nuovi immaginari relativi alle modalità del cambiamento.

Una delle forti spinte alla base di *PeaceWomen Across the Globe* (PWAG) è il desiderio di costruire una piattaforma in cui le donne possano narrarsi vicendevolmente le proprie storie – storie di come le donne hanno trasformato condizioni limitanti in possibilità aperte, praticando relazioni al di fuori delle dinamiche di mercificazione del capitale. La nomina di *PeaceWomen* al Premio Nobel del 2005 fu un'operazione volta a dare visibilità alle donne; infatti gli sforzi creativi che

mettono in atto dai margini dell'ordine sociale sono generalmente giudicati inferiori, locali e frammentari. Per la logica della globalizzazione e della modernizzazione, ciò che resiste deve essere respinto. Il centro politico dominante a livello globale esclude ciò che non può controllare.

Come ha sottolineato la co-presidente del progetto, la dott.ssa Ruth-Gaby Vermot-Mangold, membro del Consiglio Nazionale Svizzero e del Consiglio d'Europa:

Nel gennaio del 2005 presentammo i loro [delle donne nominate al Premio Nobel] nomi al Comitato del Premio Nobel a Oslo, nella convinzione che, 100 anni dopo Bertha von Suttner, la prima donna a cui è stato assegnato il Premio Nobel nel 1905, fosse tempo che molte altre donne fossero onorate per i loro sforzi, il loro coraggio e la loro determinazione nella costruzione della pace.

Tra le 1000 donne, c'era l'“Anonima”, “che rappresenta tutte le donne senza nome il cui impegno è stato ignorato e quelle a rischio, minacciate, che pur avendo messo in moto e portato avanti processi di cambiamento devono restare nell'anonimato”.

Il progetto ha richiamato grande interesse ed entusiasmo in molte parti del mondo. Il Comitato del Premio Nobel per la pace ha anche adottato una procedura speciale per questa nomina, che normalmente rimane confidenziale. In questo caso non aveva senso rispettare la confidenzialità, poiché l'obiettivo del progetto era proprio rendere visibili i contributi di 1000 donne, che rappresentavano milioni di altre donne marginalizzate. Nonostante alla fine il Premio Nobel per la pace del 2005 sia stato assegnato all'*International Atomic Energy Association (IAEA)*, il progetto continuò, e fu rinominato PWAG nel 2006. Fu pubblicato un libro di 2200 pagine e, nei successivi cinque anni, furono realizzati in tutto il mondo più di 1000 eventi pubblici per presentare, in diverse lingue, le storie delle 1000 *PeaceWomen*.

La PWAG si è dedicata a due temi centrali: il primo è stato la promozione della Risoluzione 1325 delle Nazioni Unite per permettere alle donne di partecipare ai processi di pace; il secondo si è rivolto all'interconnessione tra pace, sostentamento e preoccupazioni di natura ecologica. I progetti avviati includono:

- Trattative di pace in Egitto
- Decine di tavole rotonde sulla pace in diversi continenti
- Apprendimento interregionale tra donne provenienti da Argentina, Brasile ed Indonesia per combattere la violenza

- Corsi di mediatrice per la pace rivolti alle donne
- Impegno in #WomenSeriously
- Campagne per One Billion Rising
- Scambi tra donne contadine provenienti da Africa, America Latina e Asia.

Nel 2015 il PWAG, per celebrare il suo decimo anniversario, ha lanciato un progetto di “visibilità-connettività-competenza”: Wiki PeaceWomen. Esso mira ad ampliare le conoscenze e le abilità di milioni di donne di pace [*PeaceWomen*] che lavorano in diversi campi quali sicurezza umana, risoluzione dei conflitti, sicurezza ecologica, giustizia ambientale, salute, formazione, legislazione, e altro ancora. La loro competenza deve disseminarsi oltre le attuali sfere di influenza, spaziando dalle comunità alle associazioni globali. Questa campagna promuove la narrazione di storie da parte di milioni di donne di pace, da scrivere e da tradurre, al fine di far crescere la consapevolezza globale del contributo delle donne nel contrastare la violenza.

Le donne di pace sfidano i potenti, gli avidi e i malvagi; si dedicano a rendere migliore questo mondo. Le loro storie devono essere raccontate per le generazioni future, affinché le possano ascoltare e esserne orgogliose. La PWAG è un progetto globale di speranza, di alleanza tra speranze.

APPROFONDIMENTI

1000 WOMEN FOR THE NOBEL PEACE PRIZE, *1000 PeaceWomen Across the Globe*, Scalo, Zurich 2005.

L.K. CHI, *Actions at the Margins*, «Signs: Journal of Women in Culture and Society», 36(3), 2011, pp. 551-60.

PEACE WOMEN ACROSS THE GLOBE, <http://www.1000peacewomen.org>. *Ultimo accesso 16-11-2020*.

C. SHUN HING, L.K. CHI, D. JINHUA, C. HUSIU MEI (cur.), *Colors of Peace: 108 Stories of Chinese PeaceWomen*, Central Compilation and Translation Press, Beijing 2007.

WIKI PEACEWOMEN, <http://wikipeacewomen.org/wpworg/>. *Ultimo accesso 16-11-2020*.

LAU KIN CHI è professoressa al Dipartimento di Studi Culturali della Lingnan University, Hong Kong, Cina. È membro internazionale di *PeaceWomen Across the Globe*; è una coordinatrice del progetto Wiki PeaceWomen ed è tra le fondatrici dell'Università Globale per la Sostenibilità.

Jonathan Dawson

PEDAGOGIA

Parole chiave: istruzione, pedagogia, empowerment

*Pedagogia: dal latino paedagogia,
“educazione, attenzione verso i ragazzi”,
da paidagogos “insegnante”*

La pedagogia può essere vista come la Cenerentola del mondo dell'istruzione, poiché viene in gran parte ignorata nonostante il ruolo cruciale che vi riveste. Ciò è particolarmente evidente nelle discipline economiche, che negli ultimi anni sono state oggetto di proteste studentesche, con la richiesta di inserire nell'offerta formativa scuole di pensiero diverse da quella neoliberale. L'assunto implicito, in questo caso, è che un cambiamento di bibliografia sia sufficiente a risolvere gli attuali problemi della disciplina. Tuttavia, se si esamina la questione più accuratamente, questa analisi risulta insoddisfacente e superficiale.

Le pratiche educative di oggi sono guidate da una serie di assunti fondamentali, così radicati che ci si accorge a malapena della loro esistenza. Stephen Sterling chiama questo fenomeno – che domina le pratiche educative odierne – “geologia sotterranea dell'istruzione”. Tra questi assunti c'è per esempio la convinzione che esista un corpo statico di sapere che deve essere trasmesso per compartimenti stagni e specializzati dall'insegnante “esperto”; che l'intelletto sia l'unica facoltà valida per l'apprendimento; e che quest'ultimo sia un processo individuale e competitivo, nel quale la collaborazione è condannata in quanto pratica disonesta.

Fortunatamente, questi assunti fondamentali vengono sempre più messi in dubbio e stiamo assistendo a una nuova ondata di sperimentazione formativa basata su un'etica molto più illuminata.

C'è una crescente consapevolezza del fatto che la conoscenza non è fissa e non rappresenta in nessun senso una verità oggettiva. Si tratta invece di qualcosa di socialmente costruito e la produzione di senso

emerge da un processo di sperimentazione, discussione e riflessione iterativo e costante all'interno delle comunità di apprendimento. In questo continuo viaggio di apprendimento, basandoci sulle intuizioni di Paolo Freire, possiamo vedere che il linguaggio che usiamo per interpretare il mondo non è una rappresentazione veritiera di una qualche realtà oggettiva, ma emerge piuttosto da relazioni di potere strutturali che, quando non vengono messe alla prova e in questione, tendono a perpetuarsi insidiosamente (Freire 2007).

In quest'ottica, il centro dell'autorità deve spostarsi dall'insegnante alla comunità di apprendimento. Il ruolo di chi educa è quello di "far emergere", riposizionandosi in quanto risorsa e mentore: un pari, in un certo senso, che provoca invece di trasmettere semplicemente informazioni.

Questo ripensamento è stato particolarmente incisivo nei contesti in cui il ruolo dell'istruzione nel processo di colonizzazione ideologica è stato molto forte. La Universidad de la Tierra, o Unitierra, di Oaxaca (Messico), per esempio, è stata fondata sulla base della convinzione che "il sistema educativo è stato uno strumento cruciale nelle mani dello Stato per distruggere le popolazioni indigene". Unitierra ha costruito un'etica dell'apprendimento più vicina alle pratiche educative indigene, che porta avanti un'istruzione informale, orizzontale e basata su progetti piuttosto che sul modello gerarchico e tradizionale della relazione insegnante-allievo.

Il metodo scientifico convenzionale tende fortemente verso razionalità e validazione basate sull'evidenza empirica. Si presume che chi studia o fa ricerca debba collocarsi all'esterno del campo di studio come osservatore imparziale, in grado di raggiungere conclusioni oggettive esclusivamente sulla base di un ragionamento cognitivo. La nostra nuova comprensione del processo di apprendimento, invece, immagina un soggetto incorporato e profondamente integrato nel mondo, che esplora attraverso tutto lo spettro delle facoltà umane: razionali, cognitive, esperienziali, intuitive, relazionali e corporee.

Lo spazio che viene così accordato alla soggettività dà nuova vitalità alla classe. Alunni e alunne non devono più lasciarne fuori i propri sentimenti, intuizioni e corpi. Sono invece invitati in uno spazio che accoglie la loro creatività e voglia di giocare, le loro passioni e le loro lacrime. Il ruolo di chi apprende non è più di essere un oggetto sul quale si svolgono delle operazioni, ma diventa quello di un soggetto all'interno di una rete di relazioni. Per esempio, nel corso del loro

master, studenti di economia del Schumacher College del Devon (Inghilterra) partecipano a un laboratorio del Teatro degli Oppressi e costruiscono vari contesti politico-economici, usando i propri corpi per mappare sistemi complessi e sperimentare corporalmente possibili linee d'azione (Dawson and Oliviera 2017).

Un numero crescente di studi e sondaggi in merito a progetti formativi innovativi sta scoprendo che questo approccio più olistico all'istruzione, che stimola "la testa, il cuore e le mani", è significativamente più efficace nel catalizzare cambiamenti di comportamento e nel rendere le studentesse e gli studenti capaci di confrontarsi criticamente e creativamente con i valori, le capacità e le conoscenze necessarie per affrontare le nostre attuali sfide di sostenibilità.

Infine, le pratiche pedagogiche convenzionali definiscono ogni studente come un'entità essenzialmente autosufficiente e indipendente, in competizione con i propri pari nella corsa ai voti più alti. Sta però nascendo una visione diversa, secondo cui il soggetto dell'apprendimento è inserito nel mondo umano e non-umano attraverso relazioni molteplici: sono proprio tali relazioni a permettere che la conoscenza sia catalizzata e si sviluppi.

Sulla base di quanto detto, non è sorprendente che una caratteristica comune a molte iniziative educative sperimentali oggi sia il loro radicamento nelle comunità. I molti eco-villaggi che in tutto il mondo ospitano il curriculum Gaia Education, e istituzioni come la Swaraj University e il Barefoot College in India, sono esplicitamente pensati per essere inseriti in comunità "di vita e apprendimento", in forte continuità con l'ashram Ghandiano e la tradizione *nai talim* (Sykes 1988). In questi progetti, coloro che apprendono e coloro che educano lavorano fianco a fianco nella gestione del centro educativo: coltivano, cucinano, lavano i piatti, puliscono e fanno la manutenzione delle strutture. Così, lo spazio della classe diventa vitale e si espande, includendo tutte le dimensioni della vita del college. Ciò apre la possibilità di abbattere i confini artificiali che, che le convenzioni mantengono, tra la teoria e la pratica della sostenibilità. Gli studenti e le studentesse imparano ad affrontare problematiche come prendere decisioni, risolvere conflitti, procurare e cucinare cibo, relazionarsi con gli altri secondo modalità rispettose e rigenerative.

Per troppo tempo, le soggettività vivaci e creative di chi studia sono state chiuse fuori dalla classe. La narrazione imposta – quella secondo cui ogni studente è un'entità solitaria, competitiva e iper-

razionale che analizza il mondo per manipolarlo più efficacemente per il proprio tornaconto – ci ha lasciati privi di significati mentre la Terra sanguina. Dobbiamo reinserirci nel tessuto della vita, e una rielaborazione della forma e degli scopi dell'apprendimento è, al pari di altri, un buon punto di partenza.

APPROFONDIMENTI

- G. D'ALISA, F. DEMARIA, G. KALLIS, *Degrowth: A Vocabulary for a New Era*, Routledge, New York 2015.
- J. DAWSON, H. OLIVIERA, *Bringing the Classroom Back to Life*, in *EarthEd (State of the World): Rethinking Education on a Changing Planet*, the Worldwatch Institute Worldwatch Institute, Washington, DC 2017.
- P. FREIRE, *Pedagogy of the Oppressed*, Continuum, New York 2007.
- G. LAKOFF, M. JOHNSON, *Metaphors We Live By*, University of Chicago Press Chicago, IL 1980.
- M. SYKES, *The Story of Nai Talim, fifty years of education at sevagram India*, [on line] http://home.iitk.ac.in/~amman/soc748/sykes_story_of_nai_talim.html. *Ultimo accesso 16-11-2020*.

JONATHAN DAWSON è educatore presso il Schumacher College nel Devon, Inghilterra, dove coordina e insegna nel master sperimentale in Economia per la transizione (si veda, <https://www.schumachercollege.org.uk/courses/postgraduate-courses/economics-for-transition>, *ultimo accesso 16-11-2020*). Fa parte del gruppo che ha creato il curriculum di Gaia Education (<https://gaiaeducation.org/>, *ultimo accesso 16-11-2020*) ed è stato presidente del Global Ecovillage Network.

Terry Leahy

PERMACULTURA

Parole chiave: agricoltura, permacultura, vivere sostenibile

“Permacultura” è un termine coniato dagli australiani Bill Mollison e David Holmgren (1978). È reso a seconda dei casi come “agricoltura permanente” o “cultura permanente”.

Il movimento della permacultura si è evoluto in tre fasi, ciascuna rappresentata da un libro chiave. *Permaculture One* (1978) si focalizza sulla sostituzione delle coltivazioni annuali con coltivazioni perenni. Mollison e Holmgren definiscono la permacultura come “un sistema integrato e in evoluzione di specie animali e vegetali perenni o che si autopertuano, utile all’uomo [*sic*]”. L’agricoltura è una “foresta alimentare” (*food forest*). La fertilità dei suoli agricoli dipende dall’humus che si è depositato in secoli di copertura forestale. Se la terra è disboscata per coltivare cereali, lo strato superiore di suolo si erode progressivamente. La permacultura cerca di evitare questo problema utilizzando piante perenni per produrre cibo e ricreare suolo.

Nella seconda fase, questa definizione basata sulle piante perenni è stata progressivamente abbandonata. Nel libro *Permaculture: A Designers’ Manual* (1988), Mollison definisce la permacultura attraverso due frasi:

La permacultura (agricoltura permanente) è il design consapevole e il mantenimento di ecosistemi agricoli produttivi che sono dotati della diversità, della stabilità e della resilienza degli ecosistemi naturali.

Si tratta di una definizione in termini di sostenibilità agricola: stabilità e resilienza. La frase successiva allarga in modo sostanziale ciò che si intende per permacultura:

Si tratta di un’integrazione armonica di persone e paesaggio tale da produrre, in modo sostenibile, il cibo, l’energia, il riparo e gli altri bisogni materiali e non materiali di cui necessitano.

In questo caso non si parla semplicemente di sistemi agricoli ma di tutte le forme di tecnologia che gli umani possono utilizzare nella loro relazione con la natura. Questa definizione include l'energia, l'uso dei metalli, la ceramica, perfino i computer, nella misura in cui tutte queste cose possono essere prodotte in modo sostenibile! Tuttavia, in pratica, il *Designer's Manual* è quasi interamente consacrato alle strategie agricole, con una breve discussione riguardo al design passivo in edilizia. Mollison introduce anche quattro principi etici della permacultura – cura della terra; cura delle persone; limiti all'aumento della popolazione e del consumo; distribuzione del surplus. Queste posizioni etiche sono diffuse nel movimento ambientalista nel suo insieme.

Nella sua fase più recente il movimento della permacultura è stato ispirato dall'importante libro di Holmgren, *Permaculture: Principles and Pathways Beyond Sustainability* (2002). In questo testo la permacultura si allontana ulteriormente da una definizione articolata puramente in termini di strategia agricola. Vi vengono sviluppati invece una serie di principi di design utili ai processi decisionali – personali, economici, sociali, politici. Per esempio, “non produrre rifiuti” o “ottiene un raccolto”.

Questo ampliamento del concetto di permacultura può oscurare la vocazione militante del movimento facendo della permacultura un movimento per la scienza popolare dell'agricoltura sostenibile e della progettazione degli insediamenti umani. Le strategie della permacultura ci mostrano la direzione in cui muoversi per ridurre l'uso di energia. I principi sono rilevanti per ogni tipo di agricoltura non capitalista; per situazioni in cui gli input industriali non sono ripagati da coltivazioni redditizie; e in situazioni in cui i costi del lavoro non sono un fattore determinante.

Ciò che segue è una lista di insegnamenti tratti dalla permacultura – una specie di saggezza in pillole del movimento:

- La permacultura favorisce l'agricoltura biologica – i fertilizzanti chimici sintetici, i pesticidi e gli erbicidi danneggiano il suolo, la nostra salute e quella delle altre specie.

- Le progettazioni in permacultura devono includere e valorizzare le specie perenni – che mantengono e trattengono il suolo, producono foraggio, carburante e cibo.

- La policoltura è la migliore strategia agricola – massimizza la biodiversità e permette di tenere sotto controllo i parassiti e le malattie

senza utilizzare sostanze chimiche dannose. Si rende allora necessaria un'integrazione tra coltivazione e allevamento in modo tale da permettere un agevole intercambio di risorse.

– Bisogna evitare l'uso di macchinari, mezzi di trasporto e input che dipendono da fonti fossili. Queste risorse sono già in esaurimento e il cambiamento climatico è un enorme problema.

– L'agricoltura deve circondare e interpenetrare gli insediamenti – in questo modo il trasporto del cibo può essere fatto a piedi o con mezzi a trazione animale.

– Un'agricoltura locale rende possibile il riciclo dei nutrienti presenti nei residui organici prodotti da umani e animali ed elimina la necessità di congelare la carne e i cibi vegetali.

– La permacultura valorizza quelle piante e quegli animali che sono particolarmente adatti a una particolare località, non quelli che dipendono dall'irrigazione e da input sintetici.

– I lavori in agricoltura devono essere vari e ad alta intensità di manodopera, devono richiedere la conoscenza di un'ampia gamma di specie e delle loro interazioni.

– La permacultura dà importanza a strutture costruite per trattenerne e utilizzare l'acqua nel paesaggio piuttosto che far venire l'acqua da lontano, utilizzando energia da fonti fossili.

Questi insegnamenti sono molto utili per una strategia di post-sviluppo. L'integrazione in una economia globale ad alto consumo di energia non può salvare le popolazioni povere. Le strategie della permacultura sono democratiche, e il lavoro è accessibile a tutte e tutti. Piccole imprese agricole che non possono permettersi di comprare input sul mercato possono ricorrere a questa strategia biologica. Le coltivazioni perenni permettono di nutrire gli animali, fissano l'azoto e producono pacciamatura. La diversità fa sì che si eviti che una specie infestante distrugga un intero raccolto. Un'agricoltura locale non dipende da lunghe catene di fornitura e trasporti basati su mezzi inquinanti a petrolio. La vicinanza permette con facilità di collegare le coltivazioni con gli animali, riciclando i nutrienti. Movimentazioni di terra su scala locale possono trattenere la pioggia dove cade e aiutare a gestire le risorse d'acqua per uso domestico e irrigazione. La permacultura rende coinvolgente l'esperienza del lavoro agricolo.

Ci sono diversi esempi di design in permacultura un po' in tutto il mondo. Gli abitanti di Cuba hanno salvato il proprio paese dalla fame dopo aver perso l'accesso al petrolio dell'Unione Sovietica. Per-

macoltori e permacultrici hanno avviato, su base volontaria, un'agricoltura locale che non dipendeva dal petrolio e altri input industriali. L'Altopiano del Loess in Cina, trasformato in deserto dal susseguirsi di attività agricole, è stato rivegetalizzato utilizzando delle tecniche di permacultura. In Niger, World Vision ha avviato un progetto pilota di "rigenerazione naturale attraverso l'agricoltura" per ristabilire un regime agricolo misto di aree boschive e coltivazioni. Nelle Filippine, agricoltori rovinati dai debiti causati dalle coltivazioni da reddito sono passati da un'agricoltura che prevedeva un utilizzo intensivo di input a una basata sulla logica della sicurezza alimentare. Il loro movimento si chiama MASIPAG che significa "diligente ed energico" in lingua Tagalog. In Zimbabwe, la tribù dei Chikukwa ha costruito le condizioni per la sicurezza alimentare in sei villaggi grazie a un progetto di permacultura chiamato in lingua Shona "Api Forti". Il progetto è stato avviato dalla gente del posto e continua ancora dopo vent'anni (Leahy 2013). Esperimenti di questo tipo sono destinati a moltiplicarsi con il progressivo aggravarsi della crisi dell'economia basata sulla crescita.

APPROFONDIMENTI

M. BILL, D. HOLMGREN, *Permaculture One*, Corgi, Uxbridge 1978.

M. BILL, *Permaculture: A Designer's Manual*, Tagari Publications, Tyalgum 1988.

J. BIRNBAUM, L. FOX (cur.), *Sustainable Revolution: Permaculture in Eco-villages, Urban Farms and Communities Worldwide*, Random House, New York 2015.

D. HOLMGREN, *Permaculture: Principles and Pathways Beyond Sustainability*, Holmgren Design Services, Hepburn 2002.

T. LEAHY, *The Chikukwa Permaculture Project (Zimbabwe) – The Full Story*, [on line] <https://permaculturenews.org/2013/08/15/the-chikukwa-permacultureproject-zimbabwe-the-full-story/>. Ultimo accesso 16-11-2020.

PERMACULTURE RESEARCH INSTITUTE, www.permaculturenews.org. Ultimo accesso 16-11-2020.

THE CHIKUKWA PROJECT, www.thechikukwaproject.com. Ultimo accesso 16-11-2020.

TERRY LEAHT è sociologo e attivista, di recente andato in pensione dall'Università di Newcastle in Australia. Il suo sito, www.gifteconomy.org.au, mostra l'importanza della permacultura in progetti di sicurezza alimentare in Africa.

Natalia Quiroga Díaz

ECONOMIA POPOLARE SOLIDALE

Parole chiave: economia popolare, economie non capitaliste, solidarietà, economia Latino-americana

L'economia popolare nasce negli anni '80 in America Latina; si tratta di un campo di interesse accademico che emerge come risposta all'uso dilagante del concetto di *informalità* proposto nel 1972 dall'Organizzazione Internazionale del Lavoro e dalle istituzioni accademiche e governative. Il termine "informalità" nasce per spiegare la persistenza di lavoro non salariato che potrebbe essere modernizzato. L'economia popolare, tuttavia, è esistita per lungo tempo, in particolare modo, anche se non esclusivamente, nella forma di pratiche economiche, sociali, e culturali indigene diverse e continuative.

Nelle decenni successive le politiche neo-liberali hanno aumentato le disuguaglianze sociali e peggiorato le condizioni di vita. In questo contesto, fortemente influenzato dal marxismo, è emerso un concetto polisemico di economia popolare. Tale concetto è basato sul presupposto che l'organizzazione di base dell'economia popolare non sono le piccole imprese ma l'unità domestica, nella quale le persone sviluppano i piani di lavoro, che sia retribuito o meno, per il soddisfacimento dei propri bisogni. Così definito, pone l'accento sul lavoro di riproduzione sociale portato avanti prevalentemente dalle donne in varie forme.

È ben noto che la teoria sociale egemone divide la società in sfere: economia, istituzioni, cultura, e politica. L'economia è definita come un sistema di mercato autoregolamentato che, lasciato alle proprie strategie, risolverà in maniera ottimale l'allocazione delle risorse. Per studiosi critici come Karl Polanyi, tuttavia, l'economia è incorporata nella società, quindi i differenti legami sociali, culturali e politici non le sono esterni, ma ne sono invece parte integrante. L'economia è di conseguenza definita come "economia sociale", dato che è considerata dalla prospettiva della società nel suo complesso e in funzione di un principio etico fondante: la riproduzione della vita.

L'economia è, inoltre, concepita come un sistema plurale di istituzioni, norme, valori, e pratiche che organizzano e coordinano il processo di produzione, distribuzione, trasferimento, e consumo. L'obiettivo congiunto è di creare le basi materiali per andare incontro ai bisogni primari e ai desideri di tutte e tutti, vivere con dignità e libertà responsabile, democraticamente e in armonia con la natura. Vi si presuppongono principi etici ineluttabili, al contrario di ciò che succede nel mercato, che si fonda sull'accumulazione illimitata a danno degli altri esseri viventi.

Per quanto riguarda l'“economia sociale e solidale” in America Latina, si tratta sia di un modo specifico di mettere in pratica l'economia quotidiana, sia di un progetto di azione collettiva che mira a combattere le tendenze distruttive del capitalismo, mettendo in campo la possibilità di costruire un sistema economico alternativo. La solidarietà si materializza nelle disposizioni di ciascun individuo o comunità, nella forma di un riconoscimento dell'altro e di una tutela delle sue necessità, che però non richiede una rinuncia ai propri interessi. Ciò implica una cooperazione responsabile al posto di una competizione distruttiva, la condivisione di risorse e responsabilità, la partecipazione nella redistribuzione di ricchezza e la promozione collettiva di forme migliori di socialità.

Secondo l'economia sociale, il mercato è solo uno dei principi economici, che sono molteplici. Gli altri sono: divisione sociale del lavoro produttivo che genera sostentamento nello scambio con la natura; autocrazia o autosufficienza; reciprocità; distribuzione/appropriazione di base; redistribuzione delle eccedenze; scambi non mercantili; stili di consumo; coordinamento dell'intero processo economico. Questi assi non si danno in modo universale, sono specifici ad ogni società e momento storico.

L'economia sociale e solidale latino-americana ha un'importante specificità: l'esistenza di un grande settore di economia popolare (per esempio, gli agricoltori che soddisfano i bisogni locali di cibo) che in alcune aree risponde persino a due terzi della domanda nazionale. La vitalità di queste forme economiche conferma che la società si articola secondo una molteplicità di significati, ragioni e relazioni che non hanno come obiettivo principale la realizzazione di profitto. Le varie forme di economia popolare, sociale e solidale mantengono un rapporto molto stretto con i vari movimenti rurali e urbani che lottano per la terra, gli habitat popolari e le comunità economiche, così come con il movimento femminista (Quiroga, 2009).

Criticando la visione imprenditoriale e capitalista del mondo, il concetto di economia popolare offre quindi un'interpretazione contestualizzata dell'economia. L'opera principale di Razetto (Razetto et al. 1983) mostra ad esempio casi in cui i settori più poveri della società si mobilitano per costruire risposte ai propri problemi di sussistenza, attraverso un'economia popolare e solidale orientata a superare le condizioni di povertà. Coraggio (1987) dal canto suo analizza le diverse forme assunte dal lavoro, la frammentazione imposta dal capitale e sottolinea la necessità di superare l'atomizzazione: la lotta per un'economia capace di produrre alternative di transizione al capitale può così avere come obiettivo centrale una razionalità basata sulla riproduzione della vita. Quijano (1998) suggerisce il concetto di "poli marginali" come modo per interpretare l'eterogeneità strutturale, sia a livello delle attività economiche, delle forme organizzative e dell'uso, sia a livello delle risorse, delle tecnologie e della produttività. L'autore mette in risalto le condizioni dell'autonomia riproduttiva, terra e servizi, più che le condizioni di lavoro e il salario.

Questa pratica di costruzione e mantenimento di un'economia differente si articola in un contesto di conflitti sociali, culturali e politici, ma anche di contraddizioni concettuali che diventano rilevanti quando si fanno strada nelle forme popolari di solidarietà. Così, il termine "economia sociale" è stato utilizzato dai governi per definire politiche mirate di "assistenzialismo" che promuovono autoimpiego precario tra i poveri. Inoltre, le attività che sono considerate parte di economie solidali finiscono spesso per essere delle misure temporanee, messe in pratica soltanto fino a che la crisi non sia superata e si possa quindi tornare ad un'economia "moderna"; queste attività, perciò, non hanno un potenziale trasformativo. Ciò nonostante, in America Latina ci sono state esperienze efficaci di politiche pubbliche a sostegno di processi di autogestione rurale e urbana e di organizzazioni di produzione e riproduzione; queste esperienze hanno aumentato le possibilità di istituzionalizzare forme di economia oltre il mercato. Così, si è limitata l'espansione incontrollata della logica commerciale promossa dal neoliberalismo.

Con la loro lunga storia di lotte e organizzazione, le economie popolari e solidali continuano a mettere in discussione le visioni tecniche dell'economia, dando priorità alle condizioni materiali e simboliche di riproduzione di coloro che, svolgendo il proprio lavoro, producono insieme le condizioni di un'esistenza territorializzata.

APPROFONDIMENTI

- J.L. CORAGGIO, *Para pensar las nuevas economías. Conceptos y experiencias en América Latina*, in *International Coloquium Epistemologies of the South*, Volume 3, B. de Souza Santos, T. Cunha (cur.), Centro de Estudios Sociais, Coimbra 2015.
- , *Política económica, comunicación y economía popular*, «Ecuador Debate», CAAP, 17, Quito 1989.
- F. HINKELAMMERT, H. MORA, *Economía, sociedad y vida humana: Preludio a una segunda crítica de la economía política*, UNGS/Altamira, Buenos Aires 2009.
- A. QUIJANO, *La economía popular y sus caminos en América Latina*, Mosca Azul Editores, Lima 1998.
- N. QUIROGA, *Economías feminista, social y solidaria. Respuestas heterodoxas a la crisis de reproducción en América Latina*, «Iconos: Revista de Ciencias Sociales», 33, 2009.
- L. RAZETTO, A. KLENNER, A. RAMIREZ, R. URMENETA, *Las Organizaciones Económicas Populares*, Ediciones PET, Santiago, 1983 [1973].

NATALIA QUIROGA è coordinatrice accademica del Master in Economia Sociale presso l'Università Nazionale Generale Sarmiento, Argentina, e coordinatrice e cofondatrice del gruppo di lavoro CLACSO sull'economia femminista emancipatrice. È laureata in economia (BA Università Nazionale di Colombia); pianificazione regionale e sviluppo (Università delle Ande, Colombia); ed economia sociale e solidale (MA, Università Nazionale Generale Sarmiento).

Alberto Acosta

POST-ECONOMIA

Parole chiave: decrescita, post-estrattivismo, progresso, *buen vivir*, transdisciplinarietà, diritti della natura

La civiltà patriarcale capitalista dominante soffre una crisi molteplice e sistemica. Mai prima d'ora sono apparsi contemporaneamente così tanti interrogativi urgenti. Questa crisi di civiltà si manifesta in molti campi: politica, etica, energia, cibo, cultura e vita quotidiana. Conviviamo non solo con gravi problemi ambientali, ma con una perdita di significato storico. Ciò richiede grandi soluzioni trasformative.

L'economia patriarcale capitalista come la conosciamo non può offrire soluzioni accettabili. La sua apparente ricerca del benessere non è altro che un modo di nascondere una corsa al potere che sta portando la vita sulla Terra verso un precipizio senza ritorno. Nonostante questo, potenti forze sociali resistono al cambiamento – un cambiamento materiale e ideologico. In questo, svariate *think tank* economiche svolgono un ruolo fondamentale. È perciò fondamentale pensare al di fuori dell'economia, che è il pilastro della modernità così come la conosciamo.

La disciplina dell'economia ha una storia sconcertante. La sua teoria si è evoluta attraverso un processo complesso e contraddittorio, segnato però sempre dall'incessante ricerca del progresso e del suo figliastro, lo sviluppo. Né l'obiettivo di ottimizzazione permanente, né l'equilibrio delle relazioni sociali e ambientali hanno riscontri pratici. Gli economisti cercano di capire e cambiare il mondo secondo il dogma della strumentalità, che sia nel massimizzare la logica del mercato o nel razionalizzare le strutture statali.

Peggio ancora, l'economia ha una malsana tendenza a cercare legittimità prendendo le distanze dalle altre cosiddette scienze sociali, annoverandosi tra le scienze esatte e naturali. Di queste ultime, molti economisti invidiano il positivismo e il funzionalismo, tanto che desiderano emularne i metodi, incluso l'uso di un linguaggio matematico che non è stato elaborato per comprendere la complessità della società umana.

È dalla debolezza dell'identità dell'economia come disciplina che nasce il premio in scienze economiche in memoria di Alfred Nobel. Esso serve a giustificare, purificare, una sfera della conoscenza umana schiacciata da una complessa guerra di interessi. Motiva alcuni economisti a cercare equilibrio, esattezza e misurabilità, mentre altri cercano nuove idee come il caos e la complessità; altri ancora finiscono per lasciarsi andare ad una prosa inutile.

Strutture sociali repressive, accumulazione capitalistica e dinamiche economiche razionaliste devono essere sostituite affinché la vita sulla Terra possa sopravvivere. Come Karl Polanyi ha ammesso ne *La grande trasformazione* (1944), questo potrebbe comportare la *morte della scienza economica stessa*. Ma abbiamo bisogno di una post-economia, che mantenga soltanto quelle idee che garantiranno una vita armoniosa tra esseri umani e tra umani e natura.

Questa post-economia dovrebbe abbandonare l'antropocentrismo. Dobbiamo accettare che tutti gli esseri abbiano lo stesso valore ontologico, a prescindere dalla loro *utilità* o dal *lavoro* necessario a mantenere la loro esistenza. Dobbiamo riconoscere e celebrare i valori non strumentali del mondo della vita non-umano, superando il grossolano materialismo del pensiero economico capitalista patriarcale.

Come possiamo costruire questa post-economia libera da “valori d'uso” e “valori di scambio”? È impossibile rispondere in poche righe, ma vi è certamente la necessità di creare fin dall'inizio paradigmi, linguaggi, e metodologie che siano volti a comprendere l'interconnessione tra realtà sociale e naturale. Abbiamo bisogno di un'ecologia sociale olistica per superare il patriarcato capitalista, particolarmente adesso, nella sua fase di degenerazione speculativa.

Questa post-economia non è un'anti-economia. In realtà, una post-economia riconoscerebbe che la società ha bisogno di produzione, distribuzione, circolazione e consumo per riprodurre la sua vita materiale e socio-politica. Tuttavia, questi processi devono essere regolati da una realtà socio-ecologica, e non dal capitale, che annega il pianeta nei suoi stessi rifiuti (Schuldt 2013).

Questo cambiamento è possibile solo se superiamo l'*uragano* del progresso, come lo ha definito Walter Benjamin (1920). È anche urgente abolire il feticcio della crescita economica: un mondo finito non accetta la crescita infinita. Pertanto è indispensabile invocare la decrescita, proprio nel Nord del mondo, per equilibrare fisicamente il “*metabolismo economico*” globale e per eliminare il centro di per sé. Ciò che si cerca sono relazioni comunitarie, non individualistiche;

relazioni plurali e diversificate, né mono-dimensionali né mono-culturali; inoltre, una decolonizzazione profonda (*Cuestiones y Horizontes* 2014). Al contempo, nel Sud del mondo ci si deve impegnare verso il post-estrattivismo. Una convergenza tra la decrescita e il post-estrattivismo (Acosta e Brand 2017) significa che i poveri non continueranno a sostenere l'opulenza dei ricchi.

La post-economia richiede:

- La de-mercificazione della natura e dei beni comuni;
- Il riconoscimento dei diritti e delle relazioni armoniose tra tutti gli esseri viventi;
- Dei criteri di valutazione basati sulla comunità;
- La produzione decentralizzata e decentrata;
- Un profondo cambiamento nei modelli di consumo;
- Una radicale redistribuzione della ricchezza e del potere.

e molte altre azioni che saranno valutate collettivamente. La post-economia è fondamentale per recuperare concetti alternativi come *buen vivir*, *eco-swaraj*, *ubuntu* o *comunitarismo*, ossia, per capire e riorganizzare il mondo senza cadere in dogmi come quello dello *sviluppo*.

Infine, è fondamentale che una post-economia sia trans-disciplinare – non uni- o multi-disciplinare, ma che attinga ad una conoscenza più completa possibile, nel dialogo con diverse capacità umane, contemplando il mondo come una domanda, un'aspirazione. Dobbiamo imparare criticamente dalle *scienze sociali*, oltre che da quelle naturali, per integrarle in un quadro sistematico in cui il mondo possa essere compreso come una totalità molteplice, essenzialmente diversificata – e tutto ciò, senza alcuno zelo di superiorità (Acosta 2015). Questo lavoro implica la costruzione e ricostruzione del pluriverso attraverso la discussione, senza dogma o imposizione. Possiamo continuare a lasciare che la vita sia dominata da visioni economiche sbagliate o costruire un'altra economia per un'altra civiltà, in una dinamica di sovversione epistemica permanente.

APPROFONDIMENTI

A. ACOSTA, *Las ciencias sociales en el laberinto de la economía*, «POLIS», 41, 2015.

A. ACOSTA, U. BRAND, *Salidas al laberinto capitalista – Decrecimiento y Postextractivismo*, ICARIA, Barcelona 2017.

- W. BENJAMIN, *On the Concept of History. Gesammelten Schriften I:2*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1974[1920].
- A. QUIJANO, *Cuestiones y Horizontes – Antología Esencial – De la dependencia histórica-estructural a la colonialidad/decolonialidad del poder*, CLACSO, Buenos Aires 2014.
- K. POLANYI, *The Great Transformation: The Political and Economic Origins of Our Time*, Beacon Press, Boston 2001[1944]
- J. SCHULDT, *Civilización del desperdicio: psicoeconomía del consumidor*, Universidad del Pacífico, Lima 2013.

ALBERTO ACOSTA, economista ecuadoriano, ex responsabile marketing del CEPE (Ecuadorian State Petrol Corporation) e funzionario della OLADE (Latin American Energy Organization). Consulente internazionale, ex ministro dell'estrazione ed energia dello Stato dell'Equador. Ex presidente dell'Assemblea Costituente di Montecristi. È attualmente professore e autore di numerosi volumi e articoli; sostenitore delle battaglie popolari e membro permanente del "Gruppo per le alternative allo sviluppo" presso la Fondazione Rosa Luxemburg.



Aseem Shrivastava

PRAKRITIK SWARAJ

Parole chiave: swaraj, swadeshi, democrazia, libertà

Non pensare che questo Swaraj sia un sogno.

– M.K. Gandhi

Parlare di *swaraj* nel ventunesimo secolo significa tentare di recuperare e ridare vita a un'idea che appartiene a una corrente indigena del pensiero filosofico, della cultura e della pratica politica dell'India. Analizzando la parola *swaraj* vediamo che le sue origini etimologiche in sanscrito sono semplici e ovvie: *swa* (sé) + *rajya* (determinazione) = *swaraj* (autodeterminazione). L'aggettivo *prakritik* può essere tradotto con "naturale" o come espressione della natura umana in sintonia con il mondo naturale attorno a noi.

Una nozione come quella di *swaraj* non emerge in un vuoto storico e culturale. Ci sono prove di assemblee politiche svolte faccia a faccia – anche a livello di villaggio – nell’India antica. Sia le fonti orali che quelle scritte rivelano tradizioni di governo basate su discussione e consultazione, e in alcuni casi processi decisionali basati sul dialogo e il consenso.

È importante ricordare che nozioni come quella di *swaraj* – in sanscrito o in Pali – fanno parte del vocabolario della moderna democrazia indiana. Queste parole precedono di secoli il periodo coloniale, spesso anche di millenni, e non sono affatto traduzioni di concetti importati dall’Occidente in India. Questi concetti sono stati utilizzati in certi periodi della storia indiana, mentre in altri sono caduti sostanzialmente in disuso, specialmente con l’arrivo del dominio coloniale nell’epoca moderna. Gandhi non si è inventato dal nulla l’idea delle “repubbliche-villaggio”, o *gram swaraj*. Il suo libro più importante, *Hind Swaraj* fu pubblicato nel 1909. L’uso del termine da parte di Gandhi si basa sul suo precedente uso nella lotta di liberazione. Tilak¹ usò il termine durante le prime fasi della lotta di liberazione indiana, nell’ultimo decennio del diciannovesimo secolo. *Swaraj* era apparentemente diventato il sinonimo della nozione moderna e occidentale di libertà e indipendenza. Nel 1906, quando Dadabhai Naoroji, presidente del Congresso nazionale indiano, dichiarò che lo *swaraj* era l’obiettivo del movimento nazionale indiano, aveva in mente questo significato molto limitato.

L’ideale di Gandhi andava invece molto oltre. Consco delle sue antiche origini, nel 1931 Gandhi scrisse in *Young India* che *swaraj* è una “parola sacra, una parola vedica” (Gandhi 1931). Sperava che l’India e il mondo potessero recuperare l’antica idea di *swaraj* e, un giorno, realizzarla.

Per Gandhi, la vera auto-determinazione è possibile se e solo se il sé è capace di essere sovrani di sé stessi. Gandhi era religioso. Credeva che senza la trascendenza fosse impossibile per il sé diventare sovrano della propria vita. Per lui, la nozione era tanto spirituale quanto politica. È importante notare come la causalità funzioni in una sola direzione. In ultima istanza, per Gandhi, lo *swaraj* era un imperativo divino, con conseguenze proficue per le faccende umane. Il padro-

¹ Bal Gangadhar Tilak, importante combattente per la libertà e riformatore sociale del diciannovesimo secolo.

neggiare la spiritualità e il controllo su sé stessi possono dare vita alla bellezza della sovranità politica come effetto collaterale, ma non è vero il contrario.

Politicamente, l'auto-determinazione come concepita da Gandhi era molto diversa dalla democrazia parlamentare o rappresentativa moderna. In *Hind Swaraj*, Gandhi si prendeva gioco dei moderni parlamenti chiamandoli “emblemi di schiavitù”. È un peccato che *swaraj* sia spesso tradotto come “democrazia”. Infatti, nella sua forma rappresentativa la democrazia è stata adottata nella maggior parte dei paesi, ma le premesse cognitive dei due concetti sono parecchio differenti.

In primo luogo, lo *swaraj* è incompatibile con la politica di massa, che invece segna l'esperienza quotidiana delle democrazie odierne. Lo *swaraj* non può funzionare in assenza di assemblee di vicinato circoscritte e faccia a faccia. Le folle sostengono il meccanismo dei partiti politici nelle democrazie, ma non nello *swaraj*. I numeri e la loro comparazione sono tanto cruciali per le democrazie moderne quanto sono irrilevanti per lo *swaraj*.

In secondo luogo, la democrazia moderna si concentra sulla relazione diretta e immediata dell'individuo verso lo Stato, che gli garantisce i suoi diritti di cittadinanza attraverso la legge. L'immaginario su cui si basa questa relazione è quello di una società atomizzata nella quale l'alienazione umana è normalizzata. Di contro, lo *swaraj* si nutre di una comunità, che comprende gli esseri senzienti non umani, nella quale l'individuo si sviluppa tramite relazioni filiali, culturali, sociali, politiche, economiche ed ecologiche con chi gli sta attorno.

In terzo luogo, in una democrazia moderna, gli individui sono – quasi indifferentemente e in nome della “libertà” – lasciati ai loro gusti e desideri e la comunità non ha nessun ruolo nel far sì che si interrogino su di essi. Tutta la scienza economica moderna si basa su questo presupposto. L'individuo non ha nessun obbligo di considerare i propri desideri in luce critica, a meno che la loro realizzazione non interferisca con quella dei desideri altrui. Infatti, si tratta praticamente della definizione di “libertà” stessa per le democrazie liberali, poiché è spesso concepita nei termini di una “libertà negativa”.

L'idea gandhiana di *swaraj* ha a che fare con l'autonomia dell'individuo o della comunità di “creare” le proprie scelte invece che accettare passivamente il menù dal quale si deve “scegliere”. Applicarla al nostro mondo guidato dal mercato e spinto dai media necessiterebbe in primo luogo accettare una responsabilità ecologica e culturale per i

nostri desideri ed esplorare le loro origini nelle passioni suscitate dalla pubblicità. Tale manipolazione del desiderio, nella quale praticamente qualsiasi cosa risulta coinvolta, è il contrario della libertà per chi propone lo *swaraj*. Il desiderio, che sta al centro filosofico della nozione di libertà nelle moderne democrazie consumiste, deve essere esaminato criticamente sotto le lenti dello *swaraj*, soprattutto nel contesto di un mondo la cui ecologia è in pericolo. Di conseguenza, l'idea gandhiana di *swaraj* è inevitabilmente legata allo *swadeshi*, che comporta la necessità della localizzazione economica.

Infine, bisogna ricordare che l'idea di *swaraj* continua a ispirare movimenti sociali, politici, ed ecologici in India. La resistenza contro la migrazione forzata e lo sviluppo portata avanti da numerosi movimenti che fanno parte dell'Alleanza Nazionale dei Movimenti Popolari, il recentemente fondato Partito Swaraj India che mira a dare potere alla base popolare, i movimenti per la sovranità alimentare e *adivasi* (auto-determinazione indigena), e altri ancora, sono iniziative volte a tentare di adattare creativamente la nozione di *swaraj* al contesto odierno.¹

APPROFONDIMENTI

M.K. GANDHI, *Young India*, March 19, Ahmedabad 1931.

—, *Hind Swaraj: A Critical Edition*. Annotated, edited and translated by Suresh Sharma and Tridip Suhrud, Orient Blackswan, Delhi 2010.

S. MUHLBERGER, *Republics and Quasi-Democratic Institutions in Ancient India*, in B. Isakhan, S. Stockwell (cur.), *The Secret History of Democracy*, Palgrave Macmillan, Londra 2011.

ASEEM SHRIVASTAVA vive a Delhi ed è un economista ecologico. Ha conseguito un dottorato in economia presso la University of Massachusetts, Amherst. Con Ashish Kothari, è co-autore di *Churning the Earth: The Making of Global India* (Penguin Viking, 2012). Al momento sta lavorando a un progetto di ricerca sul pensiero ecologico di Rabindranath Tagore.

¹ Per Swaraj India, si veda <https://www.swarajabhiyan.org/>; per l'Alleanza nazionale dei movimenti popolari, si veda <https://napmindia.wordpress.com/>; si veda anche la pagina web della Food Sovereignty Alliance <https://foodsovereigntyalliance.wordpress.com/>. Ultimo accesso 16-11-2020.

Arvind Narrain

AMORE QUEER

Parole chiave: queer, trasformazione, identità, amore,
politica LGBTQI

L'amore non è un'emozione che mercato, famiglia, comunità, scienza medica, religione o nazione possano addomesticare. Al contrario, l'amore ha quel carattere indefinibile di follia, che i Greci chiamavano "mania", che può spingere una persona a sfidare la tradizione e ad infrangere le ortodossie. Un atto d'amore può iniziare a sovvertire lo status quo. Quest'idea di un amore sovversivo è al centro del movimento queer. La parola "queer" implica il porre in questione le norme relative al genere e alla sessualità. Secondo alcune letture, si tratta di una reimmaginazione delle idee di amore e relazione; per altre è una trasformazione delle leggi, della politica e della società, una sfida al modo in cui abitiamo il mondo. Rappresenta chi è escluso dall'ordine sociale eteronormativo e chi sceglie di sfidarlo. Abbracciando slogan quali "il diritto all'amore", "l'amore è un diritto umano" e "no alla criminalizzazione dell'amore", le celebrazioni globali del *pride* mostrano il potenziale radicale dell'amore queer. La politica queer è più ampia di quella LGBTI – Lesbica, Gay, Bisessuale, Transessuale o Intersessuale. Si muove oltre i confini delle singole rivendicazioni e delle politiche dell'identità. Essa si caratterizza, come spiegato da Leela Gandhi, per la sua capacità di contenere forme di "parentela radicale", diventando così il contesto in cui la portata ideologica delle politiche LGBTQI si espande, includendo "inaspettate affinità con soggetti stranieri, emarginati, estranei".

Questa forma di amore radicale trova espressione nelle vite di migliaia di persone che scelgono di amare la persona da loro scelta, scontrandosi con editti religiosi, convenzioni sociali e aspettative familiari. L'amore queer rappresenta una minaccia tale per l'ordine sociale esistente che alcune famiglie preferirebbero uccidere coloro che lo praticano piuttosto che lasciar vivere il loro amore. In India, l'elenco dei e

delle martiri include Ilavarasa, giovane ragazzo di casta Dalit, ucciso per aver osato sposare una donna di casta superiore, Divya; Rizwanur Rahman, ucciso perché aveva osato innamorarsi di una ragazza Hindu, Priyanka Todî. Swapna e Sucheta, originarie del Nandigram, che hanno preferito suicidarsi piuttosto che essere obbligate a vivere distanti l'una dall'altra.

Sfidando i codici sociali, tali amanti stanno rendendo l'ordine sociale più permeabile, e costruiscono le basi per un mondo più egualitario, in cui differenze di razza, religione e casta cesseranno di avere importanza.

La politica queer mira a scuotere le norme rigide e oppressive di genere e sesso, le quali sono codificate in molteplici istituzioni sociali, quali il matrimonio, la famiglia, il sistema giuridico, le strutture sanitarie. Il progetto politico queer propone anche un più ampio progetto di trasformazione sociale, che ha le sue radici nell'intimo desiderio di due o più persone che desiderano stare insieme così intensamente da sfidare le strutture sociali esistenti.

L'amore queer comporta anche che si coltivi una sensibilità tale da andare oltre l'amore per una singola persona, al fine di provare empatia per le sofferenze di chi non conosciamo direttamente. Amare una persona a prescindere da genere e sesso e sentire vicine delle cause distanti sono a volte due aspetti interrelati dell'amore. Un ottimo esempio di questa forma d'amore è dato dal rivoluzionario irlandese Roger Casement, le cui passioni comprendevano il sesso con gli uomini, ma anche una profonda preoccupazione per la causa del popolo congolese, che aveva gravemente sofferto per le violenze commesse dai soldati di re Leopoldo. Similmente, si interessava delle tribù indigene dell'Amazzonia, aggredite dalle potenze coloniali. Casement, oltre a combattere per la libertà dell'Irlanda, documentò queste forme di violenza in due rapporti pioneristici sui diritti umani, e intanto continuava ad intrattenere relazioni sessuali con altri uomini.

Nel mondo contemporaneo, un'altra figura eccezionale è quella di Bradley Manning, che da membro fedele dell'esercito statunitense passò ad essere uno dei suoi più coraggiosi oppositori. In questo percorso da soldato a "talpa", Manning ha anche effettuato la transizione dal genere maschile (Bradley) a quello femminile (Chelsea). Come Chelsea Manning, ha rischiato la prigione perché aveva diffuso documenti segreti riguardanti azioni militari brutali, avendo provato un forte sentimento di vicinanza umana per gli iracheni e le irachene.

Non meno importante dell'atto pubblico di divulgare informazioni riservate – un atto di profondissimo amore – è stata la decisione presa da Manning di rendere pubblica l'intima verità di voler essere riconosciuta come donna invece che come uomo. Le profonde convinzioni morali di Chelsea non hanno solo una dimensione pubblica ed esteriore, ma anche una privata ed interiore. Si riconosce che qualcosa del mondo così com'è non va bene proprio nel momento in cui ci si rende conto che qualcosa del "chi sono io" è "sbagliato".

Nel mondo capitalista, ritirarsi nella sfera privata e personale è una scelta comune a molti soggetti, sopraffatti dalle forze che perpetrano ingiustizie su scala globale. Ma un passaggio dalla dimensione intima dell'amore e della sessualità ad un amore pubblico e trasformativo, così come fatto da Manning, è molto importante. Oggi, l'esistenza stessa della vita, umana e non umana, è minacciata. Una politica che affronti seriamente la criminalizzazione dell'eroticismo deve anche sfidare questo sistema sociale che domina la natura e la rende schiava. Una politica queer dovrà costruire attivamente alleanze con le lotte che si oppongono a quelle forme di sviluppo che marginalizzano persone queer, donne, nere e neri, Dalit e altre soggettività oppresse.

APPROFONDIMENTI

- G. GAARD, *Toward a Queer Ecofeminism*, «Hypatia», 12(1), 1997, pp. 137-156.
- L. GANDHI, *Affective Communities*, Permanent Black, Delhi 2006.
- A. GUPTA, A. NARRAIN (cur.), *Law Like Love*, Yoda Press, New Delhi 2011.
- A. NARRAIN, *Imagining Utopia: The Importance of Love, Dissent and Radical Empathy*, in (cur.), *Alternative Futures: Unshackling India*, A. Kothari, K.J. Joy, Authors Upfront, Delhi 2017.
- , *Nothing to Fix: Medicalisation of Sexual Orientation and Gender Identity*, Sage and Yoda Press, Delhi 2015.
- C. TÓIBÍN, *A Whale of a Time*, «London Review of Books», 19(19), 1997, [online] <https://www.lrb.co.uk/v19/n19/colm-toibin/a-whale-of-a-time>. Ultimo accesso 16-11-2020.

ARVIND NARRAIN è membro fondatore dell'Alternative Law Forum di Bangalore, India e attualmente Direttore di Arc International a Ginevra, dove si occupa di diritti LGBTI nella legge e nelle politiche internazionali. Ha scritto numerosi libri tra cui: *Queer: Despised Sexualities and Social Change* (2004); *Because I Have a Voice: Queer Politics in India* (2005), co-curato; *Law Like Love: Queer Perspectives on Law* (2011).

Ashish Kothari

DEMOCRAZIA ECOLOGICA RADICALE

Parole chiave: decentralizzazione, localizzazione, comunità, *eco-swaraj*

Nel mezzo di tutte le ingiustizie socio-economiche e della distruzione ecologica a cui assistiamo nel mondo, c'è un numero crescente di iniziative che praticano o concettualizzano modi giusti e sostenibili di raggiungere il benessere umano. Alcune di queste si caratterizzano come continuazione di stili di vita e sostentamento che hanno vissuto in relativa armonia con la Terra per millenni o secoli. Altre sono nuove iniziative che nascono da movimenti di resistenza o da esperienze della natura distruttiva del sistema economico e politico attualmente dominante. Anche se i loro contesti e processi sono molto differenti, tante di queste iniziative e approcci mostrano caratteristiche comuni; questo fa sì che emergano cornici interpretative o paradigmi più ampi.

Uno di questi, che nasce dall'esperienza della società civile in India, ma che ha iniziato ad avere una risonanza globale, è la Democrazia Ecologica Radicale (Radical Ecological Democracy – RED), chiamata localmente *eco-swaraj*.¹ Si tratta di un approccio che rispetta i limiti della terra e i diritti delle altre specie, mentre persegue i valori fondamentali di giustizia ed equità sociale. Con il suo forte impulso democratico ed egualitario, tenta di mettere ogni persona nelle condizioni di far parte del processo decisionale, e la sua visione olistica di benessere umano abbraccia dimensioni fisiche, materiali, socio-culturali, intellettuali e spirituali (Kothari 2014; Shrivastava e Kothari 2012). Invece che lo Stato e le corporazioni, *swaraj* mette le azioni collettive e le comunità al centro della governance e dell'economia. È basato su iniziative di vita vissuta nel subcontinente Indiano, che includono agricoltura, pesca e allevamento sostenibili, sovranità di cibo e acqua, produzione di energia decentralizzata, governance

¹ Per il significato di *swaraj*, si veda la voce scritta da Prakriti Swaraj in questo volume.

diretta locale, salute pubblica, cultura e istruzione alternative, media e comunicazioni controllate dalla comunità, economie di localizzazione, giustizia di genere e casta, diritti di diversamente abili e sessualità non conformi, e molte altre.¹

L'approccio della Democrazia Ecologica Radicale comprende le seguenti cinque sfere fra loro intrecciate:

– *Sapere e resilienza ecologica.* Questa sfera include la conservazione e la capacità rigenerativa del resto della natura e della sua complessità – ecosistemi, specie, funzioni e cicli; si basa sulla convinzione che gli esseri umani siano parte della natura, e che il resto della natura abbia un diritto intrinseco di prosperare.

– *Benessere sociale e giustizia.* Questa include una vita che sia appagante e soddisfacente da un punto di vista fisico, sociale, culturale e spirituale; dove ci sia equità di diritti, benefici, e responsabilità socio-economiche e politiche senza distinzioni di genere, classe, casta, età, appartenenza etnica, 'abil'ità, sessualità e altre discriminazioni esistenti; dove ci sia un equilibrio tra interessi collettivi e libertà individuali; dove la pace e l'armonia siano garantite.

– *Democrazia politica diretta o radicale.* Questa si attua quando il potere decisionale è nelle mani delle unità più piccole degli insediamenti umani, rurali o urbani, nei quali ogni essere umano ha il diritto, la capacità, e l'opportunità di prendere parte; si parte da queste unità di base per costruire livelli più ampi di governo, che devono rispondere ai livelli inferiori; dove il processo decisionale politico avviene rispettando i legami e i confini ecologici e culturali. Questo tipo di governo implica che i confini politici attuali siano messi in discussione, incluso quelli degli Stati-nazione; il ruolo dello stato diventa infine minimale, le sue funzioni potrebbero essere di collegamento di contesti più ampi, e della presa in carico di qualunque misura di welfare si renda ancora necessaria.

– *Democrazia economica.* In questa forma di democrazia, le comunità locali includono produttori e consumatori, che spesso si combinano diventando *prosumer* e hanno il controllo sui mezzi di produzione, distribuzione, scambio e mercato; il localismo è il principio chiave per organizzare i bisogni primari attraverso l'economia locale regionale; commercio e scambi più ampi, se necessari, sono costruiti per salva-

¹ Si veda: www.alternativesindia.org per centinaia d'altri esempi. Ultimo accesso 16-11-2020.

guardare quest'autonomia locale; natura, risorse naturali e altri importanti elementi che contribuiscono ad alimentare l'economia sono governati come beni comuni; la proprietà privata è portata al minimo o annullata; le relazioni non monetarie di cura e condivisione riacquistano la loro centrale importanza; infine, gli indicatori sono prevalentemente qualitativi e si focalizzano sui bisogni primari e sul benessere.

– *Pluralità culturale e di conoscenza.* In questa forma di democrazia la diversità è il principio chiave; la conoscenza, sia nella sua produzione che nell'uso che nella trasmissione, è pubblica, un *common*; l'innovazione si produce in modo democratico e non ci sono torri di avorio di 'competenze'; l'apprendimento si realizza come parte della vita e del vivere, non soltanto in istituzioni specializzate; percorsi individuali o collettivi di benessere etico e spirituale e di felicità sono a portata di tutti.

Se consideriamo queste dimensioni come i petali di un fiore, il cuore o il bocciolo, dove tutti si incrociano, è costituito dal seguente insieme di valori e principi, che si rivela anch'esso una parte centrale di molte iniziative alternative. Queste si possono ritenere le fondamenta etiche o spirituali della società, visioni del mondo che i suoi membri abbracciano:

- Integrità ecologica e diritti della natura
- Equità, giustizia e inclusione
- Diritto e responsabilità a una partecipazione significativa
- Diversità e pluralismo
- Beni comuni collettivi e solidarietà e libertà individuali
- Resilienza e adattabilità
- Sussidiarietà, autonomia ed eco-regionalismo
- Semplicità e sufficienza (o la nozione di *enoughness*)
- Dignità e creatività del lavoro
- Non violenza, armonia e pace

Gli elementi e i valori generali di *eco-swaraj* sono stati discussi nel corso di un processo in atto in India chiamato Vikalp Sangam o Confluenze Alternative.¹ Questo processo porta insieme diversi sog-

¹ Informazioni sul processo e sui suoi risultati sono disponibili sul sito <http://kalpavriksh.org/index.php/alternatives/alternatives-knowledge-center/353-vikalpsangam-coverage>. Ultimo accesso 16-11-2020.

getti dalle comunità, dalla società civile e da varie professioni, che sono coinvolti in iniziative alternative all'interno di tutti i settori. Una serie di convergenze regionali e tematiche che hanno avuto inizio nel 2015 ha consentito coloro che partecipavano di condividere esperienze, imparare l'uno dall'altra, costruire alleanze e collaborazioni e immaginare insieme un futuro migliore. La documentazione di iniziative alternative nella forma di storie, video, casi studio, e altri media è un ulteriore modo per disseminare le forme e i contenuti dell'apprendimento, e per diffondere il desiderio di ulteriori processi di trasformazione, attraverso un apposito sito,¹ una mostra virtuale e altre modalità.

Al di fuori dell'India, in altre parti del mondo, questo approccio si sta anche unendo ad altre alternative radicali. Nel 2012, diverse organizzazioni della società civile e movimenti hanno firmato un Trattato Popolare di Sostenibilità sulla Democrazia Ecologica Radicale;² successivamente, una lista di discussione ha tenuto vivo il dialogo e si sono trovate occasioni di apprendimento reciproco con approcci quali decrescita, ecofemminismo, società cooperative, economia sociale e solidale in Europa, *buen vivir*, e i loro equivalenti in America Latina e altrove.

Eco-swaraj o RED è una visione del mondo in evoluzione, non un progetto scritto una volta per tutte. Proprio nella sua forma di evoluzione democratica, dal basso, costituisce un'alternativa alle ideologie e formulazioni che agiscono dall'alto, anche se ne incorpora gli elementi rilevanti. Questa è la base del suo potenziale trasformativo.

APPROFONDIMENTI

KALPAVRIKSH ENVIRONMENT ACTION GROUP, <http://kalpavriksh.org/index.php/alternative/alternative-knowledge-center/353-vikalpsangam-coverage>. Ultimo accesso 16-11-2020.

A. KOTHARI, *Radical Ecological Democracy: A Way for India and Beyond*, «Development», 57(1), 2014, pp. 36-45.

A. SHRIVASTAVA, A. KOTHARI, *Churning the Earth: The Making of Global India*, Viking/Penguin India, New Delhi 2012.

¹ Si veda Vikalp Sangam, www.vikalpsangam.org. Ultimo accesso 16-11-2020.

² Democrazia Ecologica Radicale, <http://radicalecologicaldemocracy.wordpress.com>. Ultimo accesso 16-11-2020.

ASHISH KOTHARI è il fondatore del gruppo ambientale indiano, Kalpavriksh, ha insegnato All'Istituto Indiano di Amministrazione Pubblica, ha coordinato la Strategia Nazionale di Biodiversità dell'India e il Piano di Azione; ha lavorato con il Board di Greenpeace India e Greenpeace Internazionale; ha supportato iniziative del Consorzio Globale ICCA; è stato presidente della rete IUCN sulle aree protette e comunità. Ashish è (co)autore e (co) editore di più di trenta libri, incluso *Birds in Our Lives*; *Churning the Earth*; e *Alternative Futures: India Unshackled*. Collabora nella coordinazione del Vikalp Sangam e dei processi Global Confluence of Alternatives; è membro del Permanent Group on Alternatives to Development istituito dalla Fondazione Rosa Luxemburg.



Eduardo Gudynas

RIVOLUZIONE

Parole chiave: rivoluzione, sviluppo, ontologia, capitalismo, socialismo

È giunto il momento di una trasformazione rivoluzionaria che si discosti dallo sviluppo. Questa idea è indispensabile dinanzi all'attuale crisi ambientale e sociale; è urgente a fronte del ritmo accelerato della distruzione dell'ambiente e dei mezzi di sostentamento delle persone; ed è immediata nel senso che è possibile praticarla qui e ora. Un nuovo significato di rivoluzione deve essere capace di mettere radicalmente in questione le basi concettuali dello sviluppo e di andare oltre la modernità.

Il concetto di rivoluzione invoca molteplici cambiamenti politici e culturali sostanziali. Se si considera la Rivoluzione francese, che è l'esempio più noto, la rivoluzione è vista come momento indispensabile per separarsi da un ordine ingiusto e trasformare le istituzioni e le forme politiche di rappresentanza, incluso il tessuto sociale ed economico della società. A gradi e con intensità diverse, questo concetto è stato usato per descrivere un cambiamento radicale, tra gli altri, in Messico, Russia, Cina e Cuba.

L'idea di rivoluzione è stata anche fondamentale per portare avanti delle politiche di sviluppo all'interno di un certo ordine. È questo il caso delle rivoluzioni industriali, tecnologiche, informatiche, e dei consumi. Tali rivoluzioni hanno rafforzato le idee cardine dello sviluppo pur producendo delle trasformazioni sostanziali nella struttura della società.

Gli eventi recenti complicano questo concetto. In alcune zone esistono ancora robusti movimenti sociali che difendono concezioni tradizionali di rivoluzione, ad esempio come mezzo per fuoriuscire dal capitalismo e muoversi verso il socialismo. In Europa centrale e orientale l'uscita dal "socialismo reale" è stata presentata come una rivoluzione, sebbene in direzione opposta, verso le economie di mercato. Al contrario, le esperienze socialiste rivoluzionarie in Cina o Vietnam, ad esempio, difendono questo discorso, ma le loro strategie di sviluppo sono funzionali al capitalismo. E, per quanto le rivoluzioni islamiche abbiano rafforzato le critiche allo sviluppo attaccandone l'eurocentrismo, esse sono a favore della crescita economica.

Fin dall'inizio del XXI secolo, in America Latina si è avuta una svolta a sinistra, in seguito alla quale molti governi si sono descritti come rivoluzionari – Venezuela, Bolivia, Ecuador e Nicaragua. Ma in questi Paesi essi hanno preso indirizzi neo-sviluppisti che hanno alimentato la crescita economica attraverso l'appropriazione intensiva di risorse naturali.

Assistiamo dunque ad una varietà di avvenimenti che sono stati descritti come rivoluzionari, facendo soprattutto riferimento alla dimensione politica, ma che hanno anche toccato gli aspetti culturali, economici e religiosi della società. In tutti questi casi, tuttavia, le componenti di base dello sviluppo sono rimaste, come la crescita economica, il consumismo, l'appropriazione della natura, l'ammodernamento tecnologico e la debolezza della democrazia. Vi è quindi una situazione paradossale in cui tanto le grandi rivoluzioni in Russia o Cina quanto quelle recenti come il socialismo del XXI secolo in Sud America, fossero laiche o religiose, ruotavano comunque tutte attorno all'idea di sviluppo. Alcune di queste rivoluzioni hanno avuto dei risultati positivi per quanto riguarda la rappresentanza politica e l'uguaglianza sociale, ma sono rimaste intrappolate in fini strumentali che avevano come obiettivo la presa dello Stato (in particolare le versioni leniniste, trotzkiste e maoiste). Nessuna, ad ogni modo, è stata capace di proporre un'alternativa allo sviluppo.

Tutto ciò si spiega con il fatto che tutte le tradizioni politiche moderne condividono la stessa radice. Infatti, l'idea di rivoluzione si è evoluta assieme ad altre categorie della modernità, come lo stato, i diritti, la democrazia, il progresso e lo sviluppo.

Il fatto che lo sviluppismo persista ha condotto molti attivisti e accademici a mostrarsi disillusi nei confronti delle esperienze rivoluzionarie e a ritenere che il concetto non sia più applicabile alla realtà di oggi, privilegiando, invece, un'attenzione sulle pratiche locali. Tuttavia, questa posizione ostacola fortemente il cambiamento, dato che le proposte di alternativa radicale allo sviluppo implicano un insieme di trasformazioni rivoluzionarie.

Dato che tutte le tipologie attuali di sviluppo sono insostenibili, qualsiasi alternativa deve mettere in questione le loro radici comuni, che affondano nella modernità. La radicalità che un tale sforzo implica richiede una pratica e uno spirito rivoluzionari. Una rivoluzione in senso moderno potrebbe favorire, ad esempio, un cambiamento nell'ordinamento dello Stato oppure sostituire una tipologia di sviluppo con un'altra. Diventa perciò necessario dare una nuova interpretazione dell'idea di rivoluzione capace di eccedere la modernità e di immaginare un'alternativa alla sua ontologia.

Questo concetto di rivoluzione comporta una ribellione contro la modernità, evidenziandone i limiti mentre se ne esplorano le alternative; evoca un'immaginazione inedita che delinea e mette in pratica nuove razionalità e sensibilità, così come una politica ampia che comprenda settori sociali molteplici, pratiche ed esperienze.

Questa accezione di rivoluzione ha profonde somiglianze con l'idea andina di *pachakuti*. La *pachakuti* si riferisce alla dissoluzione dell'ordine cosmologico dominante e alla concomitante configurazione di uno stato di disordine che consenta ad un'altra cosmovisione di emergere. Una rivoluzione nei termini della *pachakuti* non ambisce a distruggere la modernità, ma a provocare la disorganizzazione e dissoluzione delle sue strutture attraverso la generazione di altre visioni ed effetti. Essa implica una ri-generazione significativa.

Ci sono molti antecedenti per le pratiche che questo tipo di rivoluzione comporta. L'esperienza del disordine e della ri-generazione è supportata sia da idee razionali quali la prova incontestabile della crisi sociale e ambientale, sia da esperienze affettive, artistiche, spirituali e magiche. Questa rivoluzione non promuove monoculture, bensì diversità di espressione; è collettiva e richiede una trasformazione

personale, in particolare nel recuperare il valore della vita – Mahatma Gandhi o Ivan Illich, lo zapatismo o il *buen vivir* ne offrono dei modelli. La rivoluzione intesa in questo senso aiuta a rompere con i valori utilitaristici, rivendicando modalità molteplici di assegnazione del valore – estetico, religioso o ecologico – e assumendo il “valore intrinseco” del mondo non umano.

Dal momento che lo sviluppo è una costruzione performativa, che noi produciamo e riproduciamo costantemente con le nostre pratiche quotidiane, questa rivoluzione ne interrompe la performatività. Interrompe per esempio la mercificazione della società e della natura. Queste e altre caratteristiche della modernità vengono, dunque, disorganizzate, implicando una conseguenza inevitabile e talvolta scomoda: una rivoluzione che si distingue sia dal capitalismo che dal socialismo.

Le pratiche prefigurate da questa rivoluzione si intrecciano in maniera sinergica e si diffondono nell'intera società, concretizzandosi in azioni, affetti e altri modi del fare politica, in particolare nell'insubordinazione interstiziale che scaturisce dalla dignità e dall'autonomia. Questa è una rivoluzione a cui co-partecipano attori non umani, inclusi gli animali e altri esseri viventi. Essa reinterpreta il significato di società. Si possono per esempio considerare la possibilità di un “proletariato animale”.

Questo tipo di rivoluzione scompagina il dualismo tra società e natura, permettendo la rigenerazione di visioni relazionali del mondo che re-immersano la società nella natura e viceversa; esso estende la nozione di ‘soggetto’ ai non umani.

In sostanza, mentre la modernità si presenta come un mondo universale autosufficiente, nascondendo i suoi limiti e annientando la ricerca di alternative a esso, questa rivoluzione scompone, espone, e frattura i limiti della modernità aprendoli ad altre ontologie. L'atto rivoluzionario consiste nel creare le condizioni di possibilità per nuove aperture ontologiche.

APPROFONDIMENTI

J. HOLLOWAY, *Change the World without Taking Power: The Meaning of Revolution Today*, Pluto Press, London 2003.

R. WILLIAMS, *Revolution*, in *Keywords*, R. Williams (cur.), Oxford University Press, New York 1983.

EDUARDO GUDYNAS è *senior researcher* al Centro Latinoamericano de Ecología Social (CLAES), Montevideo, Uruguay; è ricercatore al Dipartimento di Antropologia, University of California, Davis; ed è consulente di diverse organizzazioni di base in Sud America.



Sit Tsui

RICOSTRUZIONE RURALE

Parole chiave: integrazione città-campagna, Società contadine, Cina contemporanea, *sannong*

In risposta ai problemi causati dall'industrializzazione e dalla modernizzazione in un paese in via di sviluppo come la Cina, la ricostruzione rurale è stata individuata come progetto politico e culturale per difendere le comunità contadine e l'agricoltura. Queste iniziative popolari sono distinte, parallele o in tensione con i progetti avviati dallo stato o dai partiti politici. Come tentativo di costruire una piattaforma per la democrazia di massa e per sperimentare pratiche partecipative per la sostenibilità, integrando aree urbane e rurali, il modello cinese di ricostruzione rurale potrebbe diventare una politica alternativa di "de-modernità".

Tra gli anni Venti e gli anni Quaranta del Novecento, vari studiosi rinomati e dalle differenti visioni furono coinvolti attivamente in movimenti per la ricostruzione rurale. James Yen, che aveva ricevuto un'educazione occidentale e cristiana, promosse un movimento per l'educazione di massa e la società civile nella provincia di Ding, nella Cina settentrionale, e successivamente nella Cina sud-orientale. Liang Shuming, confuciano e buddista, sostenne una *governance* rurale attraverso la rigenerazione della conoscenza e della cultura tradizionale nella città di Zouping, nella provincia di Shandong. Lu Zuofu, proprietario di una compagnia navale, istituì imprese sociali e servizi pubblici per modernizzare la città di Beibei, nella Cina sud-

occidentale. Tao Xingzhi combinò l'educazione tradizionale e familiare con il comunismo. Huang Yanpei ideò corsi professionalizzanti per le popolazioni rurali. A partire dal 1949, James Yen continuò i suoi progetti di ricostruzione rurale a Taiwan, nelle Filippine, e in diversi paesi dell'Asia, dell'America Latina e dell'Africa.

Il progetto di ricostruzione rurale è una risposta alle riforme di mercato del 1979 e alla spinta verso un'industria orientata alle esportazioni. La conseguente domanda di manodopera a basso costo aveva aggravato il divario città-campagna e altri tipi di polarizzazione sociale. Anche la crisi finanziaria globale aveva avuto un forte impatto sull'economia cinese. La ricostruzione rurale come movimento necessario per difendere lo stile di vita agricolo fu proposta nel 1999 da Wen Tiejun, al tempo ricercatore del Ministero dell'Agricoltura e successivamente Direttore Esecutivo dell'Istituto Avanzato di Studi per la Sostenibilità, dell'Università Remnin della Cina. Tiejun coniò il termine *sannong*, riferendosi alle tre dimensioni del contesto rurale: contadini, villaggi e agricoltura. Dal 2004, le questioni legate al *sannong* sono state ufficialmente riconosciute come "tra le più grandemente importanti tra tutti i compiti importanti" nel Documento Centrale No.1 del Partito e dello Stato. Mentre il governo ha dato priorità allo sviluppo rurale investendo più di RMB 10 trilioni (~ US\$ 1.2 trilioni) in infrastrutture e welfare negli ultimi dodici anni, la ricostruzione rurale si è dedicata e si dedica all'auto-organizzazione e alla democrazia di massa. La maggior parte di questi esperimenti locali sono autonomi, operanti su iniziativa propria, e a volte complementari alle politiche statali.

Wen Tiejun ha mobilitato funzionari, abitanti dei villaggi, ricercatori e studenti universitari affinché lavorassero insieme per la ricostruzione rurale. In particolare, le donne che vivono in contesti rurali svolgono un ruolo importante nell'organizzazione dal basso, il loro coinvolgimento è ampiamente documentato nel progetto Donne di Pace nel Mondo (Peace Women Across the Globe Project) condotto da Lau Kin Chi e Chan Shun Hing, professoresse all'Università Lingnan di Hong Kong. Tra le diverse iniziative di ricostruzione rurale, una degna di nota è la "Edizione Rurale" del *China Reform*, una rivista nazionale che fa da portavoce agli interessi della classe contadina. Inoltre, nel 2001 è stato fondato il Centro di Ricostruzione Rurale Liang Shuming, con l'obiettivo di offrire programmi di formazione a studenti universitari e cooperative agricole. Nel 2002 è stata istituita

la Casa dei Lavoratori Migranti di Pechino (Beijing Migrant Workers' Home) con l'obiettivo di offrire programmi culturali ed educativi ai lavoratori agricoli. Nel 2003 è stato fondato l'Istituto di Ricostruzione Rurale James Yen che organizza programmi di formazione contadina e sostiene la diffusione dell'agricoltura ecologica. Nel 2005 è stato istituito il Centro per l'Educazione Popolare James Yen per promuovere la conoscenza popolare locale e offrire corsi ai lavoratori agricoli. Nel 2008 è stato fondato il centro Green Ground EcoTech per promuovere la cooperazione tra aree urbane e rurali, le iniziative di Comunità che Supportano l'Agricoltura (CSA), e la diffusione di competenze e tecniche ecologiche; questo gestisce l'Azienda Agricola Little Donkey, un progetto portato avanti congiuntamente dal governo del distretto di Haidia e dal Centro per la Ricostruzione Rurale dell'Università Remnin della Cina. Nel 2009 si è svolta a Pechino la prima Conferenza Cinese sulle Comunità che Supportano l'Agricoltura. Nel 2013 è stata istituita l'Associazione per la Promozione dell'Amore per la Cultura del Villaggio Nativo, con l'obiettivo di organizzare campagne di informazione per il riconoscimento delle iniziative popolari che difendono il patrimonio rurale. Nel 2015 è stato lanciato il Sistema Partecipativo Garantito dell'agricoltura sociale e biologica, per costruire una rete nazionale di gruppi che lavorano nell'ambito dell'agroecologia. Inoltre, in tutta la Cina vi sono iniziative per la ricostruzione rurale che conducono variegate sperimentazioni. Queste includono progetti di sviluppo rurale integrato a Yongji, nella provincia dello Shanxi, a Shunping, nella provincia di Hebei, a Lankao e Lingbao, nella provincia di Henan; progetti di finanza rurale a Lishu, nella provincia di Jilin; e progetti di educazione popolare e scuole di comunità a Xiamen e Longyan nella provincia di Fujian.

Il nuovo movimento di ricostruzione rurale è riuscito a stabilire contatti per la condivisione di esperienze con movimenti popolari in numerosi stati, tra cui India, Nepal, Filippine, Tailandia, Indonesia, Giappone, Corea del Sud, Brasile, Perù, Messico, Ecuador, Argentina, Venezuela, Egitto, Turchia, Sud Africa e Senegal. Questa reciproca assistenza ha aperto la possibilità di organizzare tre Forum Sud-Sud sulla Sostenibilità ad Hong Kong e a Chongqing, tra il 2011 e il 2016.

La ricostruzione rurale promuove la partecipazione sociale, l'agricoltura ecologica e gli stili di vita sostenibili. È fedele ai Tre Principi del Popolo: la sussistenza del popolo, la solidarietà del popolo, e la di-

versità culturale del popolo. Pone l'accento sul rinnovamento organizzativo e istituzionale dei contadini: l'implementazione di esperimenti locali comprensivi con l'applicazione della conoscenza popolare.

Nel corso del ventesimo secolo la Cina ha vissuto diversi cambi di regime politico ma, indipendentemente da chi si è avvicinato al potere, l'obiettivo primario è stato la modernizzazione a beneficio di una piccola élite e a discapito della maggioranza della popolazione. Tuttavia, se la Cina rurale si sostenesse attraverso la coltivazione di relazioni interdipendenti e cooperative all'interno della comunità e tra le comunità stesse, non solo questo assicurerebbe i mezzi di sostentamento della maggior parte della popolazione, ma agirebbe anche come barriera contro le crisi esterne causate dal capitalismo globale. In questo senso, le manifestazioni storiche e contemporanee della ricostruzione rurale, che si basano sull'agricoltura di piccola scala e sulla comunità di villaggio, offrono un'alternativa alla modernizzazione distruttiva.

APPROFONDIMENTI

CENTRO DI RICOSTRUZIONE RURALE LIANG SHUMING, il centro offre corsi di formazione per studenti universitari e cooperative agricole: <http://www.3nong.org/>. Ultimo accesso 16-11-2020.

LITTLE DONKEY: Azienda agricola Green Ground Eco-Tech Center che promuove la cooperazione rurale-urbana e il know-how agroecologico, <http://littledonkeyfarm.com/>. Ultimo accesso 16-11-2020.

UNIVERSITÀ GLOBALE PER LA SOSTENIBILITÀ: un'università virtuale accessibile online, facilita la creazione di una rete internazionale per la sostenibilità ecologica e socio-economica con la giustizia: <http://our-global-u.org/oguorg/>. Ultimo accesso 16-11-2020.

T. WEN, C. ZHOU, K.C. LAU (cur.), *Sustainability and Rural Reconstruction*, China Agricultural University Press, Beijing 2015.

T. WEN, K.C. LAU, C. CHENG, H. HE, J. QIU, *Ecological Civilization, Indigenous Culture, and Rural Reconstruction in China*, «Monthly Review», 63(9), 2012, pp. 29-35.

E. WONG, S. TSUI, *Rethinking "Rural China", Unthinking Modernization: Rural Regeneration and Post-Developmental Historical Agency*, in *The Struggle for Food Sovereignty: Alternative Development and the Renewal of Peasant Societies Today*, R. Herrera, K.C. Lau (cur.), Pluto Press, London 2015.

SIT TSUI è Professore Associato all'Istituto per la Ricostruzione Rurale della Cina, Southwest University, Chongqing, e membro fondatore dell'Università Globale per la Sostenibilità.

Parole chiave: alfabetismo oceanico, ontologia,
re-immaginare, paesaggio marino

I popoli oceanici hanno conoscenze specifiche e modi di essere che offrono una prospettiva unica per discutere lo sviluppo. I nativi hawaiani contemporanei, ad esempio, possiedono una conoscenza di navigazione senza strumenti che considera l'oceano, il vento, le maree, le correnti, la sabbia, le alghe, i pesci, gli uccelli e i corpi celesti come un sistema interconnesso che consente un modo diverso di muoversi nel mondo. In questo alfabetismo oceanico, il corpo e il paesaggio marino interagiscono in un discorso complesso nel momento in cui gli occhi, le orecchie, i muscoli e la pelle arrossata del navigatore leggono i movimenti dell'oceano in una connessione dinamica e indigena con lo spazio ed il tempo. L'alfabetismo oceanico crea una politica e un'etica che privilegiano l'interconnessione come alternativa all'imponente narrativa occidentale dei "mondi pensati", che mantiene il sé separato dalla terra e dal mare, che viaggia per attraversare un oceano piuttosto che fare un viaggio al suo interno.

Questo alfabetismo e ontologia oceanica possono essere illustrati con il viaggio della *Höküle'a*, la canoa dal doppio scafo lunga 19 metri, attraverso migliaia di miglia in pieno oceano.¹ Un navigatore nativo hawaiano, Bruce Blankenfeld, espande il suo senso del "sé" per leggere il paesaggio marino fluido intorno a lui. "Quelle stelle devono essere

¹ *Höküle'a* fu ideata per la prima volta nel 1973 dai marinai nativi hawaiani Herb Kawainui Kane e Tommy Holmes, e dall'antropologo Ben Finney, come strumento per dimostrare che gli abitanti delle Isole del Pacifico erano in grado di viaggiare per lunghe distanze più di ottocento anni fa, stabilendosi di proposito nelle isole del Triangolo Polinesiano, e di ritrovare la strada verso casa utilizzando solamente metodi di navigazione oceanica. Nel 1976, la prima navigazione in mare aperto dell'*Höküle'a* dalle Hawaii a Tahiti ebbe successo. Per la storia dell'*Höküle'a*, si veda Finney 1944.

parte di te”, afferma.¹ Blankenfeld diventa un soggetto estetico, il cui movimento sull’oceano articola un’ontologia e un’epistemologia hawaiana attraverso la stimolazione dei sensi: vista, olfatto, gusto, udito, e tatto. Il corpo cinestetico è parte del suo alfabetismo oceanico attraverso un coinvolgimento attivo, e il “luogo” assume significato in relazione all’identità nativa, che ha origine nel mare che cambia sempre.² Blankenfeld si immagina partecipe dell’esistenza del polipo corallino e dello squalo, simile a carta vetrata sotto la sua canoa. Il vento freddo del nord che soffia contro la sua faccia e il battito ritmico della terra che si fa più intenso nelle sue orecchie connettono la sua mente e il suo corpo a un’identità profonda, ancorata ad una sensazione di appartenenza.

Comprendere sé stessi in relazione al mondo circostante promuove un’acuta consapevolezza spirituale che è in grado di portare gioia e potere – potere definito come connessione e scopo. Per esempio, Blankenfeld è in grado di “vedere” l’isola alla quale è diretto “prima” di partire per un viaggio. Percepisce l’isola nelle sue ossa e nel suo sangue così che questa diventi parte delle espressioni del suo corpo mentre viaggia verso di lei. La vista diventa corporea: i piedi, il naso, e gli occhi hanno tutti uno specifico modo di vedere, che diventano emozioni incise nei muscoli e interpretate dalla mente. Questa interazione costante tra il corpo e la mente genera uno specifico contesto epistemologico e ontologico.

Vedere diventa quindi un processo politico: tanto la vista del navigatore si espande attraverso l’alfabeto oceanico, così l’abilità nel pensare va oltre una mentalità statica e una singola realtà. Blankenfeld trova la sua direzione estendendo la sua vista nella sua immaginazione, dalla quale deliberatamente crea un itinerario di viaggio. Se non immaginasse questo itinerario, esso non esisterebbe. Se non immaginassimo la nostra connessione con la terra, neanche questa esisterebbe. In questo modo, l’alfabetismo oceanico permette un viaggio all’interno di una nuova circolazione di potere che è etica anziché politica, geografica o economica.

¹ Intervista dell’autore, 20 marzo 2008, Honolulu, Hawaii (registrazione audio).

² Il principale racconto hawaiano della creazione si trova in un canto chiamato He Kumulipo, composto da un prete nativo hawaiano nel diciottesimo secolo circa. Questo canto racconta che l’oscurità di sua spontanea volontà diede vita a un figlio e a una figlia, i quali a loro volta diedero vita al corallo nel mare e a queste seguirono molte altre creature prima nel mare e poi sulla terraferma. L’origine delle Hawaii, perciò, si trova nel mare.

Mescolare il corpo con il paesaggio marino permette di leggere tutti i ricordi e le conoscenze accumulati nel tempo e nello spazio oceanico, ma nascosti dalle rigide costruzioni coloniali di identità, luogo e potere. I nomi hawaiani dei luoghi, sia sulla terraferma che nel mare, sono stati sostituiti nel processo di colonizzazione. La spiaggia di Kaluahole sulla costa meridionale di O'ahu, per esempio, è oggi conosciuta come la spiaggia di Tonggs o Diamond Head, chiamata così in riferimento all'imprenditore Tongg, che comprò una casa che si affacciava sulla spiaggia del luogo ora famoso per il surf.¹ Questo spazio oceanico, tuttavia, era stato chiamato Kaluahole dai nativi hawaiani in quanto la tradizione orale racconta che lì si trovava una grotta abitata da "Ai'ai, il figlio del dio hawaiano dei pescatori", con pesci *aholehole* appena di fronte alla spiaggia. La conoscenza di questa specifica grotta adatta per la pesca e il significato culturale di questo luogo è parte di ciò che può riemergere attraverso un recupero dell'alfabetismo oceanico.

Buona parte del mondo procede senza memoria, come se gli spazi che abitiamo fossero geografie vuote, e quindi disponibili per consumo e sviluppo. I costi umani, ambientali e spirituali di questa dimenticanza collettiva sono evidenti nella cancellazione delle culture, nello sfruttamento eccessivo dei doni della terra e nella sconsideratezza che passa come libera scelta nella nostra società consumistica. Nella nostra realtà moderna fatta di capitalismo, militarismo e di uno sviluppo che sfida l'ecologia, l'alfabetismo oceanico diventa una relazione etica immersa in una coscienza cellulare e spirituale che riguarda le nostre intime connessioni con i luoghi. L'umanità ha le sue fondamenta nell'oceano. La navigazione dei nativi hawaiani promuove un modo di essere e di muoversi che può potenzialmente risvegliare questa coscienza, che può portarci oltre 'ambientalismo' o 'conservazione', verso relazioni vissute di compassione e reciprocità. Riconoscere e reimmaginare le nostre relazioni può cambiare i modi in cui ci muoviamo insieme in questo mondo.

¹ "Diamond Head" è il nome dato nel 1825 a un cratere in cui si imbarterono i navigatori inglesi, che stavano esplorando la montagna, pensando di aver trovato dei diamanti che in realtà erano cristalli di calcite. I nativi hawaiani chiamarono l'ora quiescente vulcano Le'ahi o Lae'ahi; il significato originale del nome è incerto e quindi non c'è mai stato accordo sulla grafia del nome. Per saperne di più su sulla spiaggia di Kaluahole e altri nomi di luoghi delle Hawaii, si faccia riferimento al libro di John R.K. CLARK, *The Beaches of O'ahu* (1977).

APPROFONDIMENTI

- J. CLARK, *The Beaches of O'ahu*, University of Hawaii Press, Honolulu 1977.
 B. FINNEY, *Voyage of Rediscovery*, University of California Press, Berkeley 1944.
 K.A. INGERSOLL, *Waves of Knowing: A Seascape Epistemology*, Duke University Press, Durham 2016.
 D. LEWIS, *We, The Navigators: The Ancient Art of Landfinding in the Pacific*, University of Hawaii Press, Honolulu 1994.
 R. SULLIVAN, *Star Waka*, Independent Publishers Group, Chicago 1999.

KARIN AMIMOTO INGERSOLL è una ricercatrice e scrittrice indipendente di O'ahu, Hawaii. Ha conseguito la Laurea Triennale alla Brown University, la Laurea Magistrale e il Dottorato all'Università delle Hawaii a Mānoa e ha ottenuto l'assegno di ricerca Hawai'i-Mellon. Ha pubblicato recentemente il suo primo libro, *Waves of Knowing: A Seascape Epistemology*.



Patricia Botero Gómez

SENTIPENSAR

Parole chiave: genealogie del fiume, popoli della diaspora africana, teorie socio-territoriali in movimento, ontologie relazionali

Sentipensar è una parola che le persone di origine africana e i pescatori utilizzano in molte comunità fluviali della Colombia. “*Sentipensar* significa agire con il cuore usando la testa”, come un pescatore del fiume San Jorge nella Colombia caraibica spiegò al sociologo Orlando Fals-Borda a metà degli anni Ottanta (Fals-Borda 1986, p. 25).¹

¹ Il termine è stato originariamente riportato da Fals-Borda come utilizzato dalla gente dei fiumi e delle paludi della regione costiera caraibica; è stato successivamente reso famoso da Eduardo Galeano e utilizzato più recentemente da Escobar (2014). Fals-Borda discute il concetto di *sentipensar* in questo video accessibile all'indirizzo: <https://www.youtube.com/watch?v=LbJWqetRuMo>. Ultimo accesso 16-11-2020.

Sentipensar costituisce un lessico affettivo di questi *pueblos* (popoli), che creano una promessa rivoluzionaria, una grammatica per il futuro, connettendo esperienza e linguaggio. “Il cuore, così come o addirittura più della ragione, è stato fino ai giorni nostri una difesa efficace degli spazi della gente comune. Questa è la nostra forza segreta, ancora latente, perché un altro mondo è possibile” (Fals-Borda 2008, p. 60).

Sentipensar è una visione e una pratica radicale del mondo, dal momento che mette in discussione la separazione netta che la modernità capitalistica stabilisce tra mente e corpo, ragione ed emozione, esseri umani e natura, secolare e sacro, vita e morte. È un potente elemento nel dizionario dei popoli che troviamo nella genealogia delle culture fluviali e anfibia. Può essere percepito in quelle altre storie e geografie che sopravvivono, come dicono le comunità del fiume Patía, in “biblioteche viventi” incise nel cuore e in forme intergenerazionali di abitare il mondo. Questi modi di vivere mettono in luce le visioni del mondo che questi popoli sono stati in grado di difendere, nonostante i feroci attacchi da parte della moderna ontologia della separazione: si tratta di visioni radicate, dove mondi umani e non-umani sono in relazione (Escobar 2014). Come si esprime una leader della comunità nera di La Toma nel sud-ovest della Colombia, riferendosi alla lotta della sua comunità contro la proposta di deviare il loro amato fiume Ovejas per alimentare la grande diga Salvajina, “il fiume non è negoziabile; noi onoriamo le nostre tradizioni così come le abbiamo imparate dalle nostre nonne, dai nostri avi e dai nostri anziani, e speriamo che siano ciò che impareranno i nostri *renacientes*”.¹

Sentipensar veicola una resistenza attiva contro la triade del “capitalismo per espropriazione”, della guerra e della corruzione che cancellano le antiche – alcune volte millenarie – visioni del cosmo che accompagnano le lotte dei popoli. La gente comune lo capisce perfettamente; come dicono loro, “*para que el desarrollo entre, tiene que salir la gente*” (“affinché arrivi lo sviluppo, deve andarsene la gente”). Il Processo delle Comunità Nere, PCN, una vasta rete di organizzazioni nere, lo spiega nei termini dell’interrelazione necessaria tra l’essere neri (identità), lo spazio per vivere (il territorio), l’autonomia per esercitare il diritto alla vita, e la propria visione del futuro, collegando questi principi alla riparazione dei debiti storici causati da persistenti

¹ *Renacientes* è una categoria usata dalle comunità nere che suggeriscono che tutto rinasce per intrinseca costituzione. Qui si riferisce alle generazioni future.

politiche razziste. Questi principi sono stati discussi alla recente Convergencia delle Donne Nere che Custodiscono la Vita e i Territori degli Antenati, che ha affermato che «la nostra politica si fonda sull'affetto, sull'amore e sulla gentilezza collettiva» (PCN 2016).

La globalizzazione ha accentuato i conflitti ontologici tra visioni del mondo – o cosmovisioni. Nel fiume San Jorge, per esempio, le comunità di pescatori coesistevano con l'espansione coloniale del bestiame; oggi, l'estrazione mineraria legale e illegale distrugge le mangrovie e costringe le persone giovani ad abbandonare la loro conoscenza e il loro commercio. Come dicono loro, si continuerà a piantare mangrovie, perché senza mangrovie non ci sono pesci e senza pesci non ci sono né pescatori né pescatrici.¹

Sentipensar abita la conoscenza ancestrale e le economie della gente, questo si vede nei progetti dei e delle giovani che fanno parte di comunità di discendenza africana nella Colombia sudoccidentale come quelle del fiume Yurumanguí e de La Alsacia. In questi progetti autonomi, giovani e donne combattono il modello capitalistico patriarcale di educazione ed economia che ha mozzato le forme comunitarie di conoscenza incarnata e dei mondi-vita. È da questi spazi dove si sostiene l'Essere che le persone creano le loro proprie teorie socio-territoriali in movimento che ci permettono di visualizzare le autonomie collettive e rurali che affondano radici nei territori, e un mare di alternative di transizione che le categorie disciplinari convenzionali, funzionali al sistema mortale della modernità capitalista, rendono invisibili.

Queste forme di resistenza afro-latina influenzate dal *sentipensar* costituiscono una politica di speranza che re-immagina il mondo a partire da realtà che non sono state ancora colonizzate da categorie moderne. In queste, le persone “*sentipiensan*” (sentono-pensano) e immaginano mondi liberi, non più dipendenti dalla capitalizzazione dei mondi-vita, dallo stato e da discorsi di progresso.

Attraverso silenzi, momenti di abbandono ed eloquenti incapacità di parlare, *la palabra* (la parola) è cantata da tamburi nati dal dolore degli schiavi neri, ben consapevoli dell'esistenza di parole stupende incastonate nelle acque, negli uccelli e negli alberi. Così si esprimono: “se non c'è ispirazione non c'è vita, ecco perché musica e gioia ven-

¹ Affermazione di donne del villaggio di pescatori di Cejebe (Sucre), ottobre 2016.

gono dalle canzoni e dalle lingue del fiume”.¹ Al ritmo del tamburo e della terra, questi gruppi portano suggerimenti nel nostro presente, che ci permetterebbero di passare da politiche di morte a politiche di vita. Ci chiedono di *sentipensar* con la terra e di ascoltare il “*sentipensamento*” dei territori e dei loro popoli, piuttosto che le categorie decontestualizzate di sviluppo e crescita.

Il *sentipensar* ha luogo tra le comunità indigene *mingas* e *tongas* e le forme di lavoro tradizionali e collettive di discendenza africana, rispettivamente orientate verso il post-sviluppo ed il *buen vivir*. *Sentipensar* con il territorio implica pensare con il cuore e con la testa, o co-ragionare, come dicono coloro che s’ispirano all’esperienza zapatista. Quindi, negli interstizi, contro discorsi e pratiche razziste e patriarcali, contro la conoscenza accademica convenzionale, sopravvive uno spazio dove si sostiene l’Essere, per risanare il legame primario tra terra e territori; qui si ritrova una delle fonti più fertili di sovranità alimentare e di autonomia culturale e politica del popolo.

APPROFONDIMENTI

- A. ESCOBAR, *Sentipensar con la tierra*, Unaula, Medellín 2014.
 O. FALS-BORDA, *El Socialismo Raizal*, El Perro y la Rana, Caracas 2008.
 —, *Mompox y la loba. De retorno a la madre tierra*, Carlos Valencia Editores, Universidad Nacional, Bogotá 1986.
 HACIA EL BUEN VIVER UBUNTU, <https://buenvivirafro.wordpress.com/>. Ultimo accesso 16-11-2020.
 M. MACHADO, C. MINA, A. ESCOBAR, *Buen Vivir Afro*, Proceso de Comunidades Negras (PCN) y Universidad de Manizales, Manizales in stampa.
 PROCESO DE COMUNIDADES NEGRAS (PCN), *Declaración del Encuentro Nacional e Internacional de Mujeres Negras Cuidadoras de la Vida y Los Territorios Ancestrales*, [on line] <https://renacientes.net/blog/2016/11/25/primer-encuentro-nacional-e-internacional-de-mujeres-negras-cuidadoras-de-la-vida-y-los-territorios-ancestrales/>. Ultimo accesso 16-11-2020.

PATRICIA BOTERO è Professoressa di Scienze Sociali e Umane all’Università di Manizales, Colombia. È membro del Gruppo di Accademici e Intellettuali per la Difesa del Pacifico Colombiano (GAIDEPAC) e collabora con la campagna del Processo delle Comunità Nere (PCN) – *Otro Pazífico Posible*.

¹ Affermazione di Álvaro Mier (co-ricercatore di Fals-Borda), Festival de la Tambora, San Martín de Loba, novembre 2016.

Michelle Boulous Walker

IL MOVIMENTO SLOW

Parole chiave: attivismo lento; psicologia lenta; decelerazione; complessità; attenzione

Il Movimento Slow o Movimento Lento (Slow Movement) è un movimento eclettico che include persone e gruppi impegnati nell'attivismo lento (slow), tra i quali spicca il movimento Slow Food. Il movimento Slow si batte per una decelerazione nel ritmo della vita moderna dominata dalla tecnologia, sostenendo che lo stadio più avanzato del capitalismo è dominato da una logica che di fatto riduce a sinonimi velocità ed efficienza. Gli attivisti del movimento slow sostengono che in un mondo sempre più portato all'accelerazione si stanno riducendo le opportunità per stabilire una relazione contemplativa tanto con le altre persone che con l'ambiente. Il nostro stesso essere-nel-mondo è costantemente messo in discussione dalle continue e interminabili richieste di prendere decisioni, rispondere e reagire senza avere veramente il tempo per entrare profondamente in relazione con le complessità della vita. Una cultura della fretta si insinua così negli spazi politici e sociali del ventunesimo secolo.

Slow Food è stato uno dei primi movimenti ad emergere nel mondo occidentale come risposta a questo tipo di cultura. Nel 1989 Carlo Petrini sfidò apertamente il mondo dei fast-food, opponendogli alimenti fatti a mano e prodotti freschi che abbracciavano la cultura e le tradizioni della cucina locale. Partendo da questi presupposti, Slow Food è cresciuto celebrando il gusto della cucina slow e del piacere di condividere con gli altri il cibo in modo conviviale, rilassato e meno commerciale. Tramite le sue molteplici attività, il movimento slow contribuisce ad aumentare il livello di consapevolezza delle implicazioni ecologiche ed educative della produzione e del consumo di cibo a livello globale. In questo modo, il movimento slow fornisce le basi per una comprensione delle politiche che affrontano temi quali la sostenibilità e la produzione cooperativa su scala locale come alternativa alla produzione su larga scala e a quella per fast-food.

La Long Now Foundation (la Fondazione del Lungo Presente), fondata a San Francisco nel 1996, si propone di contrastare l'odierna cultura dell'accelerazione sostenendo forme di pensiero orientate al lungo termine e alla responsabilità. La fondazione ha come obiettivo mettere in discussione il nesso tra efficienza, produttività e velocità, antepoendo il principio di "lento e di migliore qualità" (slower/better) a "veloce e meno caro". Anche se il principio di "lento e di migliore qualità", in relazione al cibo, è stato tacciato di elitismo e di essere indirizzato principalmente all'alta cucina, il movimento Slow Food incarna la lotta sociale iniziata da Petrini, promuovendo politiche di giustizia alimentare indirizzate alle persone più svantaggiate dal sistema alimentare globale. Terra Madre, per esempio, è una rete internazionale che promuove l'agricoltura sostenibile e la biodiversità e che mira a garantire la produzione di cibo buono, pulito, e preparato nel modo giusto. La maggior parte dei dibattiti a livello internazionale al momento si focalizzano sull'accesso a prodotti locali, nutrienti e sostenibili da parte di categorie e gruppi che sono spesso dimenticati dalle politiche sociali, nazionali e non. Il movimento slow a Portland, in Oregon, ad esempio, sostiene che i lavoratori agricoli di origine latino-americana debbano diventare parte di ogni aspetto dell'attivismo del movimento Slow Food, se vuole continuare a crescere.

Ad oggi esistono 1.500 presidi Slow Food in oltre 150 paesi in tutto il mondo, nel Nord globale così come in Niger, Angola, Bolivia, Sri Lanka e Indonesia. Inoltre, Slow Food ha ispirato la nascita di una serie di movimenti, in risposta agli effetti disumanizzanti della globalizzazione. Tra di essi vi sono: Orticoltura Slow (Slow Gardening), Città Slow, Scuola Slow, (Slow School), Educazione Slow (Slow Education), Genitorialità Slow (Slow Parenting), Viaggiare Lentamente (Slow Travel), Vivere Lentamente (Slow Living), Vita Lenta (Slow Life), Leggere Lentamente (Slow Reading), Prodotti Slow (Slow Goods), Denaro Slow (Slow Money), Investimenti Slow (Slow Investments), Slow Consulting, Invecchiare Lentamente (Slow Ageing), Cinema Slow (Slow Cinema), Chiesa Slow (Slow Church), Slow Counselling, Moda Slow (Slow Fashion), Slow Media, Comunicazione Slow (Slow Communication), Slow Photography, Scienza Slow (Slow Science), Tecnologia Slow (Slow Technology), Slow Design, Architettura Slow e Slow Art (Arte Lenta). L'ultimo di questi movimenti, Slow Art, si propone di mettere a nudo le complicità dei capitalisti con un sistema che beneficia dello sfruttamento culturale e materiale del mondo non

occidentale. Questa consapevolezza da parte di persone che vivono nei paesi più ricchi sta diventando una delle caratteristiche più importanti nel definire le pratiche slow come tali o meno. Nel sud globale il movimento slow si manifesta nell'attenzione da parte dell'urbanistica slow e della *governance* slow ad esplorare le varie connessioni tra le crisi urbane, quelle economiche, le migrazioni e i processi di sottrazione di beni e servizi, espulsione ed esclusione che toccano le fasce più deboli delle popolazioni. In questo senso, c'è un forte legame tra l'attivismo slow e le rivendicazioni per la terra comune.

Sebbene ci sia una certa diversità nei modi in cui la lentezza viene incorporata dai movimenti dal basso nel mondo, ciò che li unisce si potrebbe dire essere la volontà di sperimentare il piacere di soddisfare i propri bisogni primari in un modo sapientemente lento. Questi movimenti vogliono stabilire una relazione più sostanziale e durevole con le complessità del mondo. Carl Honoré, nel suo libro *In Praise of Slow* (Elogio della Lentezza), uscito per la prima volta nel 2004, ha esplorato i modi in cui le società industriali potrebbero concepire la lentezza come un movimento in grado di mettere in discussione il pensiero del "più veloce è meglio". Da allora, il movimento slow si è evoluto in modo da abbracciare più pienamente il suo approccio all'attivismo lento nel mondo. In parte, questo attivismo chiama in causa il nostro ruolo di consumatori passivi in un sistema capitalistico devoto ad una crescita deregolamentata.

Riappropriarsi della lentezza è un processo che si estende anche agli spazi culturali votati al 'pensiero'. L'equazione tra velocità e fretta intesi come sinonimi di efficienza è parte integrante del pensiero razionalistico europeo, dove, tradizionalmente, all'attenzione e alla cura si predilige il calcolo, e il pensare spesso viene ridotto alla manipolazione tecnica dei fatti. La filosofia slow è la pratica di resistenza a questo tipo di pensiero, incapace di raccogliere se stesso, fermarsi, riflettere e contemplare. In questo senso, si tratta di una pratica particolarmente importante che riflette la prassi dell'attivismo slow. La filosofia slow è infatti una pratica che mette in discussione qualsiasi forma di relazione strumentale con l'esistenza, e in primo luogo si tratta di un modo di coltivare l'attenzione e la cura. La filosofia slow ci apre alla possibilità dell'incontro, aprendoci alla bellezza, alla particolarità e alla diversità del mondo. Questa intensità è il cuore dell'attivismo slow.

APPROFONDIMENTI

- M. BOULOUS WALKER, *Slow Philosophy. Reading Against the Institution*, Bloomsbury Academic, London and New York 2017.
- C. HONORÉ, *Elogio della lentezza: rallentare per vivere meglio*, BUR, Segrate, 2004.
- LONG NOW FOUNDATION, <http://longnow.org/>. Ultimo accesso 16-11-2020.
- C. PETRINI, *Buono, Pulito, Giusto*, Giunti Editore Slow Food Editore, Firenze 2016.
- , *Terra Madre. Come non farci mangiare dal cibo*, Giunti Editore, Slow Food Editore, Firenze 2009.

MICHELLE BOULOUS WALKER è la direttrice dell'European Philosophy Research Group (ERGP, Gruppo di ricerca sulla filosofia europea) all'Università del Queensland, in Australia. È autrice del volume *Philosophy and the Material Body: Reading Science* (1998) e di numerose pubblicazioni sulla filosofia europea, l'estetica, l'etica e la filosofia femminista.



Brian Tokar

ECOLOGIA SOCIALE

Parole chiave: democrazia diretta, ecologia, confederazione, gerarchia, comunità, assemblea, movimenti sociali

L'Ecologia Sociale offre una prospettiva politica rivoluzionaria e ricostruttiva, che mette in discussione le visioni convenzionali delle relazioni fra comunità umane e mondo naturale, e che offre una visione alternativa di città, paesi e quartieri liberi, confederati e direttamente democratici, che cercano di ri-armonizzare queste relazioni. L'Ecologia Sociale fu inizialmente sviluppata dal teorico sociale Murray Bookchin, attivo negli Stati Uniti dagli anni '60 al 2000, ed è stata poi elaborata dai suoi colleghi e molte altre persone in tutto il mondo. L'Ecologia Sociale influenza diversi movimenti sociali, tra cui le cam-

pagne contro l'energia nucleare condotta negli anni '70, una parte dei movimenti globale altermondialista e per la giustizia climatica, fino alle recenti lotte per l'autonomia democratica delle comunità curde in Turchia e Siria.

L'Ecologia Sociale parte dal presupposto che i problemi ambientali sono principalmente sociali e politici e sono radicati nell'eredità storica di dominazione e gerarchia sociale. Affonda le proprie radici sia nelle correnti anarchiche che in quelle socialiste libertarie, mettendo in discussione il capitalismo e lo stato nazione: le istituzioni di democrazia locale sono considerate il miglior antidoto al potere centralizzato dello stato. Murray Bookchin è stato tra i primi pensatori nei paesi occidentali a identificare l'imperativo della crescita del capitalismo come la principale minaccia all'integrità degli ecosistemi; inoltre, sosteneva che gli interessi sociali ed ecologici sono fondamentalmente inscindibili. Attraverso dettagliate indagini storiche e antropologiche, Bookchin è andato contro l'idea, comune in occidente, che gli esseri umani cercano di dominare il mondo naturale per una propensione innata. È arrivato alla conclusione che la dominazione della natura è un mito legato alle relazioni di dominio fra persone che emergono dalla scomparsa delle antiche società tribali in Europa e del Medio Oriente. Gli ecologisti sociali sono stati inoltre influenzati da elementi del pensiero indigeno nord americano e da varie scuole di teoria sociale critica, incluso lo storico legame e avvicinamento al femminismo ecologico fondato dalle ecologiste sociali Ynestra King e Chaia Heller.

Seguendo queste influenze, l'ecologia sociale nota che molte culture indigene, del passato e del presente, hanno in comune diversi principi sociali egualitari, che propone come linee guida per un rinnovato ordine sociale. Questi principi sono stati messi in evidenza sia dagli antropologi critici che dai pensatori indigeni, e includono concetti di interdipendenza, reciprocità e unità nella diversità, e un'etica di complementarietà, ossia un bilanciamento di ruoli tra vari settori sociali, che mira soprattutto a compensare attivamente le differenze tra gli individui. Il conflitto intrinseco tra questi principi guida e quelli di società gerarchiche sempre più stratificate ha dato forma alle eredità, tra di loro contraddittorie, di dominazione e libertà che hanno segnato gran parte della storia umana.

L'indagine filosofica dell'ecologia sociale esamina la progressiva affermazione della coscienza umana all'interno dei processi dell'evoluzione naturale. La prospettiva del naturalismo dialettico esplora le forze dinamiche dell'evoluzione nella storia e ritiene che l'evoluzione

culturale sia influenzata dallo sviluppo dialettico delle forze naturali e sociali. Gli ecologisti sociali criticano le prospettive prevalenti della natura come un “regno della necessità”. Suggestiscono che, poiché l’evoluzione naturale ha promosso le qualità legate alla diversità e alla complessità, e ha inoltre costituito le origini della creatività umana e della libertà, è importante che la nostra società esprima completamente le medesime tendenze evolucionistiche che le sono sottese.

Queste ricerche storiche e filosofiche supportano la strategia politica proposta dall’ecologia sociale, che è descritta come municipalismo libertario o confederale o, più semplicemente, come “comunalismo” – rifacendosi così ai fondamenti principali ereditati dall’esperienza della Comune di Parigi del 1871. L’Ecologia Sociale recupera le radici greche antiche della parola “politica” come autogestione democratica della *polis* o della città. Bookchin si è schierato in favore della libertà di città, paesi e quartieri governati da assemblee popolari aperte, liberamente confederate per evitare campanilismi, incoraggiando l’indipendenza e la costruzione di un autentico contro-potere. Ha apprezzato la lunga tradizione dei *Town Meeting* nel Vermont e in tutta la regione del New England degli Stati Uniti; ha mostrato come questa tradizione assumesse un carattere sempre più radicale ed egualitario negli anni precedenti alla Rivoluzione Americana.

Gli ecologisti sociali pensano che mentre le istituzioni del capitalismo e dello stato incrementano la stratificazione sociale e sfruttano le divisioni fra le persone, strutture alternative basate sulla democrazia diretta possono promuovere la progressiva affermazione di un interesse generale verso un rinnovamento sociale e ecologico. Le persone ispirate da questa visione hanno promosso le strutture della democrazia diretta e delle assemblee popolari in numerosi movimenti sociali negli Stati Uniti, Europa e oltre, è il caso per esempio delle campagne popolari di azioni dirette contro l’energia nucleare nei tardi anni ’70, o dei più recenti movimenti di giustizia globale/alter-globalizzazione e Occupy Wall Street. La dimensione prefigurativa di questi movimenti, che anticipano e promuovono diversi aspetti di una società libera, ha incoraggiato coloro che hanno preso parte a sfidare lo *status quo* e promuovere visioni di futuro trasformativo.

Gli ecologisti sociali hanno inoltre cercato di rinnovare la tradizione del pensiero utopistico occidentale. L’Istituto per l’Ecologia Sociale co-fondato da Dan Chodorkoff si schiera a favore di un “utopismo funzionale” combinando le idee teoriche e le prassi politiche dell’ecologia sociale con i principi innovativi di architettura ecologica e

nuovi progetti urbani, eco-tecnologie per produrre cibo, energia e altri beni di prima necessità. Forme di progettazione ecologica come la permacultura, che incoraggia una comprensione più profonda delle dinamiche del mondo naturale, si identificano con la visione dell'ecologia sociale secondo cui gli esseri umani possono prendere parte ai processi naturali in modi creativi che producono vantaggi reciproci, anche nello sforzo di rovesciare eredità storiche di abusi e distruzioni.

La prospettiva dell'ecologia sociale ha profondamente influenzato coloro che hanno preso parte ai movimenti sociali internazionali, dai primi anni delle politiche Verdi alle recenti campagne, in numerose città europee e canadesi, per acquisire potere a livello locale attraverso assemblee popolari. L'ecologia sociale ha influenzato tentativi di progettazione urbana verde e la costruzione di potere di quartiere in molte parti del mondo. Forse ad oggi il caso più evidente è quello dei e delle militanti nella regione curda del Medio-Oriente, dove popolazioni etnicamente differenti, a lungo marginalizzate da poteri coloniali e statali, hanno creato istituzioni di democrazia diretta confederale in una delle regioni del mondo più devastate dalla guerra. Nonostante persistenti conflitti settari e violenze religiose, le città curde vicino al confine turco-siriano si impegnano per l'equità di genere e la ricostruzione ecologica, influenzati dalle prospettive dell'ecologia sociale e da altre prospettive sociali critiche legate ad un ampio spettro di idee culturali.

APPROFONDIMENTI

M. BOOKCHIN, *The Ecology of Freedom: The Emergence and Dissolution of Hierarchy*, Chesire Books, Palo Alto 1982.

—, *The Next Revolution: Popular Assemblies and the Promise of Direct Democracy*, Verso Books, New York 2015.

E. EIGLAD (cur.), *Social Ecology and Social Change*, New Compass, Porsgrunn 2015.

INSTITUTE FOR SOCIAL ECOLOGY, www.social-ecology.org.

NEW COMPASS PRESS, www.new-compass.net. Ultimo accesso 17-02-2021.

BRIAN TOKAR è *lecturer* in Studi Ambientali presso l'Università del Vermont; membro del Direttivo e di recente Direttore dell'Istituto per l'Ecologia Sociale in Vermont, USA. Il suo ultimo libro è *Toward Climate Justice: Perspectives on the Climate Crisis and Social Change* (edizione rivista; New Compass Press, 2014).

Parole chiave: economia sociale e solidale, impresa sociale, economie non capitalistiche, proprietà comunitaria, economie di comunità

Quello di economia sociale (e) solidale (ESS [SSE in inglese, *N.d.T.*]) è un concetto ampio che si riferisce a pratiche economiche presenti su scala mondiale che non si conformano alla logica economica dominante dell'impresa privata. Quest'ultima compete su mercati astratti per massimizzare i profitti, rivolgendosi a consumatori egoistici; nel fare ciò, relega la natura a risorsa passiva. Al contrario, le pratiche della ESS spesso implicano proprietà comunitaria, processi decisionali democratici, non gerarchici e consensuali, nonché mutua cooperazione e buona integrazione nel contesto sociale ed ecologico locale. La linea di demarcazione tra chi consuma e chi produce talvolta si confonde. I profitti e l'interesse personale tendono a restare in secondo piano rispetto a preoccupazioni più ampie quali l'equità e la solidarietà, il diritto a mezzi di sussistenza degni e infine l'integrità e il rispetto dei limiti ecologici.

Tali pratiche possono assumere un'organizzazione di tipo informale, tradizionale o innovativo e possono o meno prevedere delle transazioni monetarie. Contrapposte alla concezione dominante dell'economia come parte del Mercato o dello Stato, esse si trovano spesso ad operare all'interno di spazi: reti di solidarietà internazionale, ecosistemi e comunità locali, famiglie estese, villaggi e municipalità. Tra gli esempi di tali economie "altre" e "non capitalistiche" troviamo il mutuo scambio di lavoro, gli orti urbani, l'agricoltura di sussistenza, alcuni progetti di Commercio Equo, progetti di Comunità che Supportano l'Agricoltura, mercati collettivi di prodotti artigianali frutto di associazioni d'arti e mestieri locali, sistemi di beni comuni tradizionali, fabbriche occupate da lavoratrici e lavoratori, cooperative attive nel campo delle energie rinnovabili, alcune forme di cooperative abitative e associazioni impegnate nell'autocostruzione, monete di

comunità o sociali, cooperative di prestito e credito, associazioni per la rotazione del credito e dei risparmi, banche senza interessi, reti di assistenza ed educazione dei bambini in età prescolare, centri comunitari di riuso di oggetti di scarto, cooperative artistiche, società che si occupano di inumazione tradizionale e molto altro.

Anche se la pratica dell'ESS è diffusa e conosciuta con molti nomi, il concetto è relativamente nuovo. La Rete Internazionale per la Promozione dell'Economia Sociale Solidale (RIPESS), fatta di reti continentali dell'ESS, si è riunita per la prima volta a Lima, in Perù, nel 1997. Il concetto e il movimento hanno avuto uno slancio dopo il Forum Sociale Mondiale di Porto Alegre, in Brasile, nel 2001. La RIPESS sostiene esplicitamente alternative economiche al capitalismo e all'attuale modello di sviluppo, così problematico. Il concetto (spesso abbreviato in "economia solidale") prende molta della propria energia dalle realtà di base, sostenute dal mondo accademico in America Latina – si veda il lavoro di José Luis Coraggio (Ecuador), Louis Razeto (Cile) ed Euclides Mance (Brasile) – ma anche in Francia (Jean-Louis Laville) e in altre regioni francofone quali il Québec e l'Africa Francofona.

Una visione olistica dell'ESS, che riconosce sia l'ESS tradizionale che le sue forme più nuove, contrasta il discorso dominante sullo sviluppo. Quest'ultimo vede il progresso economico come un cammino dalla non monetizzazione alla monetizzazione, dal collettivo al privatizzato, dal decentrato al globale, dall'artigianale al prodotto in serie. In questa prospettiva, le economie sociali solidali "tradizionali" sono viste come arretrate, improduttive e rimangono perlopiù invisibili. Per converso, alcune "nuove" pratiche di ESS sono acclamate come "innovazioni sociali", "economia sociale" o "imprese sociali". Visioni del genere abbondano soprattutto nell'Unione Europea e negli Stati Uniti d'America. Per certi versi questa attenzione è positiva e può produrre un contesto di governance e gestione dei fondi che favorisca la ESS. Ci sono però degli svantaggi: con la sua enfasi su comportamenti di mercato, scalabilità, impiego retribuito, struttura formale e "innovazione", un tale discorso può de-radicalizzare realtà economiche sociali e solidali esistenti, spingendole gradatamente verso le pratiche dominanti. Oppure, potrebbe relegare in secondo piano sia le comunità di ESS tradizionali che quelle radicali. Nel peggiore dei casi, la ristrutturazione di una 'impresa sociale' nel campo dell'ESS può servire per lasciare di fatto tutto inalterato. Si presume infatti che

le imprese sociali forniscano posti di lavoro, mitighino la povertà e si prendano carico dei costi sociali del sistema, quindi possono essere usate per giustificare una riduzione dei servizi sociali pubblici.

Mentre alcune iniziative di ESS sono consapevolmente radicali (Conill et al. 2012), alcune realtà di ESS non si riconoscono come tali. Ad esempio, chi si occupa di orti urbani in concessione nella Repubblica Ceca mette in campo delle economie non capitalistiche coltivando il proprio cibo e condividendolo, ma quasi mai lo considera come una pratica che va contro il sistema economico dominante. Allo stesso modo, i fabbri Soninké a Kaedi, in Mauritania, le cui comunità cooperative producono attrezzi metallici per un mercato locale, usano come fattore produttivo del metallo di scarto e coltivano da soli il proprio cibo, ma non sono consapevolmente radicali (Latouche 2007). Si possono tuttavia ritenere parte dell'ESS, dal momento che persistono come enclave non capitalistica in un sistema economico che cent'anni fa ha distrutto la maggior parte del commercio di ferro dell'Africa Occidentale.

Una visione allargata dell'“economia” intesa come “i modi in cui le persone si organizzano collettivamente per guadagnarsi da vivere e i modi in cui una società si organizza per (ri)produrre la propria vita materiale e il proprio benessere” (Dash 2013) apre un vasto orizzonte storico e contemporaneo di economie “altre”, fino ad ora marginalizzate dai circuiti dominanti. E.P. Thompson documenta che una antica “economia morale” fosse diffusa nella Gran Bretagna del diciottesimo secolo, mentre J. Scott ne testimonia nel Sud Est Asiatico del ventesimo secolo. In base a questa antica filosofia economica, tutte le persone hanno diritto alla vita, ai mezzi di sussistenza; la sostenibilità a lungo termine è una priorità rispetto alla crescita; il mutuo supporto economico e la reciprocità sono la norma. Karl Polanyi, David Graeber e altri hanno sostenuto e sostengono che tale filosofia economica abbia prevalso per quasi tutto l'arco della storia nella maggior parte delle società. I gruppi di ESS possono essere quindi visti non come mere “innovazioni”, ma come un ritorno a un'economia dotata di una bussola morale dopo l'esperienza del vicolo cieco della pratica economica dominante.

Mentre le economie morali tradizionali possono fungere da àncora e da ispirazione, non tutte si sono mostrate eque e democratiche. Questa è una delle sfide che una transizione all'ESS si trova di fronte. Un'altra è rappresentata dalla questione dell'integrità e dai limiti

ecologici: la cooperazione con la natura non umana ha bisogno di maggiore spazio nei discorsi sull'ESS. La terza sfida è l'economia dominante stessa, che tende a inghiottire l'ESS attraverso le economie di scala, l'esternalizzazione dei costi e la dipendenza da una produzione ad alta intensità di capitale e alimentata da combustibili fossili. Ad ogni modo l'ESS, intesa come pratica dal basso resistente e in espansione, rimane un pilastro importante nella transizione verso un mondo ecologicamente saggio e socialmente giusto.

APPROFONDIMENTI

J. CONILL, A. CÁRDENAS, M. CASTELLS, S. HLEBIK, L. SERVON, *Beyond the Crisis: The Emergence of Alternative Economic Practices*, in *Aftermath: The Cultures of the Economic Crisis*, M. Castells, J. Caraça, G. Cardoso (cur.), Oxford University Press, Oxford 2012.

A. DASH, *Towards an Epistemological Foundation for Social and Solidarity Economy*, Draft paper for UNRISD, Conference on Potential and Limits of Social and Solidarity Economy, 6-8 May, Geneva, Switzerland 2013.

RED DE EDUCACIÓN Y ECONOMÍA SOCIAL Y SOLIDARIA (NETWORK OF EDUCATION AND SOCIAL SOLIDARITY ECONOMY), <http://educacionyeconomiasocial.ning.com>. Ultimo accesso 16-11-2020.

RIPESS, www.ripess.org, www.ripess.eu. Ultimo accesso 16-11-2020.

S. LATOUCHE, *La otra Africa: Autogestión y apaño frente al mercado global*, Oozebap, Barcelona 2007.

SOCIOECO, www.socioeco.org. Ultimo accesso 16-11-2020.

NADIA JOHANISOVA è un'economista ecologica presso il Dipartimento di Studi Sociali dell'Università Masaryk, nella Repubblica Ceca. È interessata alle critiche dell'economia dominante e alle economie alternative. È autrice di *Vivere nelle crepe: uno sguardo sulle imprese sociali rurali in Gran Bretagna e nella Repubblica Ceca* (Feasta, NEF 2005).

MARKÉTA VINKELHOFEROVÁ è un'attivista dell'economia sociale solidale. Lavora per l'Accademia Ecumenica, un'organizzazione con base a Praga che promuove la giustizia sociale e la sostenibilità ambientale; è anche co-fondatrice del Fair & Bio Roastery, che mette insieme principi cooperativi con il commercio equo e l'inclusione sociale.

Parole chiave: patto inter-specie; ontologia indigena; eco-calendario; diritti della natura; sovranità tribale

Non essendo stato toccato dalla colonizzazione del mondo moderno fino alla fine del diciannovesimo secolo (1896), il popolo austronesiano *Tao* consta di circa 5.000 persone, metà delle quali vive ancora sulla propria isola natia, *Pongso no Tao* (Lanyu). Si tratta di un piccolo isolotto vulcanico di 45 chilometri quadrati che si trova al largo della costa di Taiwan, nel margine occidentale dell'Oceano Pacifico. A *Pongso no Tao* vivono sei comunità tribali indipendenti che parlano la stessa lingua, ognuna di esse però possiede una propria storia e propri miti e leggende.

Sostenuto dalla ricchezza del vasto ecosistema marino della corrente oceanica di Kuroshio, il popolo Tao ha vissuto per millenni "l'autentica società del benessere", con le conoscenze e pratiche ecologiche approfondite che erano parte della sua tradizione. È formato da comunità tribali egualitarie, non specializzate e non gerarchiche, non ci sono capi o anziani al comando; invece, ci sono capi operativi responsabili della conduzione di vari tipi produzione, di costruzione, di attività ed eventi cerimoniali; infine, per la gestione della casa, c'è una divisione sessuale del lavoro integrativa. Seguendo il proprio calendario chiamato *abehep no tao* (sera delle persone), un originale eco-calendario che serve a tenere conto sia del ciclo lunare mensile che del ciclo annuale del sole, gli uomini Tao hanno saputo organizzare di stagione in stagione la pesca migratoria e quella sulla barriera corallina, alternandole. Le donne Tao coltivano il taro in campi privati dotati di canali di irrigazione e si occupano delle coltivazioni a rotazione, praticando addebbiatura e maggese in campi non irrigati di proprietà condivisa di famiglie allargate: vi si coltivano taro, patate dolci, igname e miglio. Hanno inoltre mantenuto una foresta di comunità attraverso la cura intergenerazionale di alberi protetti e grazie a una produzione

ecologicamente accorta del legname per la costruzione di barche e abitazioni – che ha mantenuto un'alta biodiversità nella foresta. Questa conoscenza ecologica e culturale adattiva e un articolato sistema di norme e tabù (*makaniaw*) per la sostenibilità dell'isola e della sua popolazione sono ancora vivi.

Il nucleo della visione del mondo Tao può essere visto come una guida per la sopravvivenza, la rivitalizzazione e la sostenibilità delle generazioni a venire. Ad esempio, usano un eco-calendario e un patto interspecie come base per la governance e per i diritti della natura. Basato su una relazione semplice ma sottile e profonda con i cicli ambientali naturali, e su una loro osservazione ravvicinata, l'eco-calendario viene utilizzato come cornice principale dell'istituzione che si prende carico della governance. Conta i passaggi della fase lunare, a cui attribuisce trenta nomi, mentre ci sono dodici nomi per le fasi lunari nel corso dell'anno, che è suddiviso in tre stagioni. In tutto ciò, uno degli aspetti più sorprendenti è il metodo dell'intercalazione dinamica usato per inserire un mese aggiuntivo nell'anno giusto, per compensare la discrepanza tra i dodici mesi lunari e l'anno solare. Questo sistema di fatto dipende dall'orologio biologico dei pesci volanti, che migrano.

Sulla base dell'eco-calendario con le sue conoscenze ecologiche e fenomenologiche, si stabiliscono tre importanti cerimonie che iniziano ciascuna stagione, dal valore etico profondo:

1. *Mivanoa* per la stagione *rayon*, compresa tra marzo e giugno. Tutti gli uomini, siano essi adulti, anziani o giovani, sono tenuti a riunirsi sulla spiaggia comune dove si tengono le barche da pesca per celebrare un rituale in cui viene evocato lo spirito del banco del pesce volante e riconfermano il patto interspecie tra Tao e pesci volanti stabilito nei tempi antichi. Questo patto ha la funzione di implementare i diritti della natura e l'ordine del mondo dei viventi. Nella mitologia Tao, l'antenato del più nobile dei pesci volanti dalle ali nere ha insegnato al popolo Tao come pescare in maniera sostenibile e trattare in maniera consona i pesci volanti, permettendo la sopravvivenza di entrambe le specie. Nello stesso mito si racconta di come organizzare il lavoro e le cerimonie nel corso dell'anno.

2. *Mivaci* per la stagione *teyeyka*, che dura circa da luglio a ottobre. Tutti gli uomini e le donne devono riunirsi in assemblea nel centro di aggregazione della comunità per celebrare il raccolto del miglio,

che viene coltivato nei campi comunitari delle famiglie consanguinee, e di altri tipi di raccolto, provenienti dai singoli campi delle famiglie derivanti da matrimoni. Il fine è mantenere – attraverso un sistema agricolo tradizionale e delle pratiche resilienti, ecologicamente accorte – il più alto livello di agro-biodiversità e la sovranità sui semi di all'incirca cinquanta tipi diversi di varietà.

3. *Mipazos* per la stagione *amian*, che dura approssimativamente da novembre a febbraio. Tutte le famiglie devono preparare l'offerta sacrificale, portandola prima alla spiaggia di comunità, e poi tornare esponendola sul tetto di ogni casa principale. Questo rituale ha il fine di ristabilire armonia con tutti gli spiriti e reiterare l'impegno per il benessere di ogni essere intorno a noi.

Nel sistema che regola le relazioni tra il popolo Tao e il mare, la stagione *rayon* è quella in cui è permesso pescare solo i pesci migratori. La pesca nella barriera corallina è assolutamente vietata, mentre la stagione della pesca dei pesci volanti è dichiarata chiusa quando questi entrano nell'apice della loro stagione riproduttiva. Nelle altre stagioni, la pesca nella scogliera corallina segue la divisione dei pesci in tre categorie: buoni (*oyod*), cattivi (*rahet*) e non commestibili (*jingngana*). Così facendo viene ridotta la pressione sulla catena alimentare marina. I pesci buoni sono destinati a donne e bambini, mentre i pesci cattivi sono solo per gli uomini e gli anziani. È evidente che queste pratiche fungono da sistema di suddivisione e riduzione zonale per la conservazione dell'ambiente e delle risorse alimentari.

L'ontologia indigena Tao dà nomi al mondo e delinea una modalità di interconnessione che incarna la triade di linguaggio, cultura e biodiversità. I Tao danno nomi con significati laici e spirituali al mondo che circonda il loro spazio vitale. Ci sono circa 450 nomi per le creature che abitano il mare e la zona della marea, 350 per le piante marine e costiere, più di 120 per gli animali che vivono in terraferma, gli insetti e gli uccelli. Inoltre, esistono circa 1.200 nomi per designare i vari luoghi in cui vivono le sei tribù che popolano l'isola. Il sistema complessivo di conoscenza e valori è connesso ad ogni nome e in esso ogni nome è collegato all'altro. Oltre a questi, esistono decine di nomi per i venti che permettono la navigazione e nomi per le stelle come "occhi sul cielo". Il popolo Tao non ha un sistema di scrittura e vive di una tradizione orale di memoria collettiva, lungo una linea ininterrotta di narrazione di storie e canti cerimoniali. Questa integrazione

di ecologia del sapere e modi di vivere basati sull'interconnessione, senza denaro né mercato, potrebbe offrire importanti lezioni alle società occidentali in crisi. Il popolo Tao perciò desidera partecipare ad un cambio di paradigma e ad una transizione della governance planetaria, in cui possano essere applicate in maniera creativa visioni del mondo indigene, in quanto concrete e visionarie alternative per il nostro futuro comune.

APPROFONDIMENTI

- V. ARNAUD, *Botel Tobago: The Island of Men*, documentario, CNRS-CASE & iiAC/CEM, [on line] <https://archive.org/details/066LIIDesHommesENG>. Ultimo accesso 16-11-2020.
- D. BENEDEK, *A Comparative Study of the Bashiic Cultures of Irala, Ivatan, and Itbayat*, PhD Thesis, Penn State University 1987.
- ICCA CONSORTIUM, <http://www.iccaconsortium.org>. Ultimo accesso 16-11-2020.

SUTEJ HUGU è un attivista per la sovranità dei popoli indigeni e un visionario che sperimenta modi di vivere alternativi a livello collettivo. È stato cofondatore e segretario generale dell'Unione per la conservazione dei territori indigeni a Taiwan (TICTU), e coordinatore regionale per l'Asia Orientale del consorzio ICCA. Hugu è anche stato direttore generale della Tao Foundation.

Rob Hopkins

MOVIMENTO DELLA TRANSIZIONE

Parole chiave: localizzazione, resilienza, Ri-Economy,
Transizione, cambiamento climatico

Il movimento della Transizione è nato nel 2005 nel Regno Unito, all'inizio come una proposta di "disintossicazione per l'Occidente ricco". Prendendo ispirazione dal modello "Contrazione e Convergenza" del *Global Commons Institute* (Meyer 2000), il movimento aveva come obiettivo quello di spingere le persone a concepire la scala della riduzione di emissioni richiesta nei paesi occidentali come un passo "verso" qualcosa e non come un abbandono di qualcosa di insostituibile. Benché le sue radici siano da ricercare nel movimento della permacultura, nel bioregionalismo e nel movimento della localizzazione, si è anche ispirato al movimento delle donne, alle culture indigene e ad altri movimenti.

Inizialmente inteso come "una risposta al cambiamento climatico e al picco del petrolio" (Hopkins 2013), il movimento è stato mosso da una visione in cui questi due problemi implicano necessariamente un allontanamento radicale dalle fonti fossili; d'altro canto, essi sono anche un'opportunità storica per fare qualcosa di nuovo e importante. Dalla sua prima apparizione, il movimento si è evoluto attraverso la propria esperienza, che è quella di una "rete di apprendimento". Oggi ci sono circa 1.400 iniziative in cinquanta paesi in tutto il mondo. La rete della Transizione, organizzazione senza scopo di lucro, basata nel Regno Unito e creata per sostenere l'evoluzione del movimento, definisce la Transizione come un movimento di comunità che re-immaginano e ricostruiscono il nostro mondo.

Il movimento della Transizione si è diffuso sul modello dell'Open Source. A parte alcuni principi e valori chiave, le comunità sono incoraggiate a utilizzare il modello, adattarlo, plasmarlo e farlo proprio. Due elementi sono particolarmente salienti nel modello della Transizione. Il primo, che è presente fin dalla sua origine, è quello

della Ri-Economy. Molti gruppi di Transizione avviano progetti che riguardano il cibo, l'energia, l'abitare o altro, ma non hanno le competenze necessarie a renderli delle imprese sostenibili e attuabili. La Ri-Economy sviluppa strumenti e modelli che rendono possibile l'investimento a livello della comunità, come i Forum Locali di Impresa e il diritto di opzione sulle azioni (*share options*); inoltre, sviluppa strumenti come i *Local Economic Blueprints* per permettere ai gruppi di Transizione di suffragare l'interesse economico di ciò che fanno.¹

L'altro ambito che si è sviluppato all'interno del movimento della Transizione è quello detto della "transizione interiore". Consiste nel riconoscere che "come" un gruppo fa un progetto è altrettanto importante di "cosa" fa. È importante fare attenzione a ciò che provoca affaticamento ed esaurimento delle energie nel processo lavorativo, poiché ciò sviluppa competenze fondamentali per prendere decisioni, condurre riunioni efficaci, gestire conflitti, e così via. Fare attivismo per una società sostenibile continuando a utilizzare strumenti che derivano proprio dai modelli che stiamo cercando di cambiare risulta in ultima istanza fallimentare. La Transizione Interiore prende ispirazione da diverse tradizioni psicologiche e spirituali come anche dai gruppi di affinità, molto diffusi nel movimento femminista degli anni '70.

L'approccio del movimento della Transizione allo sviluppo è molto diverso da quello che è promosso dai governi occidentali. Mette l'accento su:

– Una *localizzazione appropriata*: ha senso fare in modo che la produzione di cibo, l'energia e i materiali da costruzione siano più vicini a casa, e più facilmente accessibili per il consumatore.

– La *resilienza*: mettere in piedi infrastrutture che rendono possibile per le comunità rispondere meglio agli shock, al tempo stesso utilizzando questi eventi come opportunità per re-immaginare l'economia locale e dare una risposta ai bisogni locali in modo più efficace.

– *Riduzione delle emissioni*: creare progetti e imprese che sono per loro natura a ridotta produzione di emissioni per come operano e ciò che producono.

¹ Per Local Economic Blueprint si intende un progetto che mira a valutare il potenziale economico di diversi settori all'interno dell'economia locale e a identificare opportunità per nuove attività economiche con base nella comunità. Si veda: <http://reconomy.org/resources-2/writing-a-local-economic-blueprint/>. Ultimo accesso 16-11-2020.

– *Risorse della comunità*: dove possibile, è necessario fare in modo che le risorse (terra, imprese, produzione di energia, edifici) siano di proprietà della comunità. Ciò rende le comunità molto più in grado di orientare la propria capacità di plasmare il proprio futuro.

– *Limiti naturali*: riconoscere che non viviamo più in un mondo dove il credito, le risorse e l'energia sono infinite.

– *Non unicamente per profitto personale*: vari modelli di business stanno emergendo, come le imprese sociali, le cooperative, e quelli focalizzati sulla massimizzazione del ritorno sociale sull'investimento.

L'approccio della Transizione si sta diffondendo (Feola e Nunes 2013). È ripreso dalle università e dai governi locali. Sta acquisendo visibilità tra persone che lavorano nel settore della sanità pubblica, o che fanno attivismo sociale; alcuni circoli di discussione di politiche a livello Europeo ne riprendono alcuni temi. È stato molto interessante seguirne la crescita, in parallelo ai movimenti complementari del *buen vivir* e della Via Campesina, delle iniziative di Transizione in Sud America e altrove. Nella città di Sao Paulo, *Transition Brasilandia* è l'esperienza di una *favela* che si auto-organizza a partire dall'impresa sociale, dal contrastare la violenza sulle donne, dalla salute pubblica e dall'agricoltura urbana. A Greyton, in Sud Africa, in una città profondamente segnata dall'*apartheid*, il movimento della Transizione è stato lanciato da Nicola Vernon, che ha dichiarato: "è il migliore modo di produrre integrazione sociale che io abbia conosciuto in 30 anni di attività nell'ambito del *welfare* sociale". Il gruppo ha dato avvio a diversi progetti con le scuole locali, incluso un festival dal titolo "Dal Rifiuto al Tesoro"; ha piantato migliaia di alberi, costruito edifici utilizzando 'eco-mattoni' – bottiglie di plastica vuote, riempite di materiale di scarto non riciclabile.

Il movimento della Transizione è stato anche criticato. Per il collettivo *Trapesa*, concentrarsi sulle azioni individuali nega rilevanza al cambiamento strutturale. Tuttavia, attivisti e attiviste della Transizione sostengono che il loro è un approccio ugualmente valido per ottenere un cambiamento strutturale: esso consiste nel costruire attivamente delle alternative, cercando di enfatizzare aspetti comuni piuttosto che lo scontro politico, nello sforzo di ridefinire che cosa è la politica. Altre critiche sostengono che gli attivisti della Transizione si limitano ad agire su scala locale. Questa visione un po' paternalistica ignora i risultati che, ad un livello superiore, i gruppi di Transizione hanno ottenuto nel tentati-

vo di costruire connessioni sociali, dando alle persone la fiducia necessaria per impegnarsi in progetti più ampi. Altre persone hanno criticato il fatto che il movimento della Transizione è prevalentemente costituito da soggetti di classe media e bianchi. Si tratta di una problematica che interessa numerosi movimenti che operano per il cambiamento, che i gruppi di Transizione stanno cercando di risolvere, spostando la loro attenzione sui bisogni locali e le questioni di sussistenza e il potenziale creato da una forma più articolata di impegno.

Il movimento della Transizione è stato rappresentato sin dall'inizio come un movimento che si ispira nella sua forma alle micorrize – funghi – una metafora molto azzeccata per un movimento che si diffonde a partire dal proprio slancio, si auto-organizza, crea reti, trova la sua strada e produce frutti, che talvolta si prevedono ed altre volte arrivano quando meno ci se l'aspetta. Non è un processo graduale. Sicuramente, il movimento della Transizione ha molto da imparare da altri movimenti e approcci ma di certo, dopo 10 anni di sperimentazioni, ha anche molto da offrire loro.

APPROFONDIMENTI

- G. FEOLA, R. NUNES, *Failure and Success of Transition Initiatives: A Study of the International Replication of the Transition Movement*, Research Note no. 4, Walker Institute for Climate System, University of Reading 2013.
- R. HOPKINS, *The Power of Just Doing Stuff: How Local Action Can Change the World*, Green Books/UIT, Cambridge 2013.
- A. MEYER, *Contraction and Convergence: The Global Solution to Climate Change*, Green Books for the Schumacher Society, Totnes, Devon, UK 2000.
- RECONOMY PROJECT: Community-Led Economic Change, <http://reconomy.org/>. Ultimo accesso 16-11-2020.
- TRANSITION NETWORK, www.transitionnetwork.org. Ultimo accesso 16-11-2020.
- TRANSITION NETWORK TEAM, *The Essential Guide to Doing Transition*, Transition Network, [on line] <https://transitionnetwork.org/wp-content/uploads/2018/08/The-Essential-Guide-to-Doing-Transition-English-V1.2.pdf>. Ultimo accesso 16-11-2020.

ROB HOPKINS è il fondatore del movimento della Transizione e vive a Totnes, nel Devon. Ha ottenuto un dottorato dall'università di Plymouth ed è autore di diversi libri sulla Transizione, il più recente dei quali è *21 Stories*

of Transition. Scrive e fa conferenze quanto più possibile sul bisogno di creare economie locali più resilienti. Ha vinto diversi premi per il suo impegno. È anche il direttore di un'impresa sociale che produce birra artigianale, si occupa di giardinaggio e twitta come @robintransition.



Ramiro Àvila-Santamaría

TRIBUNALE DEI DIRITTI DELLA NATURA

Parole chiave: Diritti della Natura, Tribunale etico, esercizio dei diritti, crisi di civiltà

Fiumi avvelenati. Terra violentata. Delfini morti. Animali sofferenti. Foreste mutilate. Giungle devastate. Aria contaminata. Barriere coralline moribonde. Uccelli in estinzione. Oceani e laghi morenti. Insetti che scompaiono. Mammiferi che non si riproducono. Semi geneticamente modificati. *Popoli* che sopravvivono. Persone perseguitate e assassinate per la loro difesa della Vita...

Milioni di esseri viventi che non hanno alcuno spazio per esprimere il loro dolore. I tribunali convenzionali sono stati concepiti per affrontare soltanto alcuni dei problemi degli esseri umani, e nemmeno di tutti loro. Coloro che soffrono di malnutrizione, fame, povertà, migrazione forzata, mancanza di un rifugio, guerra e solitudine non hanno a disposizione un luogo dove poter far conoscere le proprie sofferenze e i propri bisogni. Un piccolo gruppo di umani, quelli che sfruttano gli altri prendendo il controllo della natura attraverso la proprietà, ha tribunali, avvocati, leggi e politiche che li tutelano.

L'essere umano è la specie più insensibile e letale del pianeta. Stiamo vivendo la sesta estinzione di massa e non vi prestiamo nemmeno attenzione. I cambiamenti provocati dagli umani e dalle loro tecnologie sono così rapidi che le altre specie e la natura non sono in grado di adattarsi. In questa estinzione, l'umano è sia agente sia vittima (Kolbert 2015, p. 267). Tuttavia, non si è costituita un'istituzione generale

per l'attribuzione delle responsabilità sui problemi causati dalla specie umana. Dato questo vuoto, movimenti sociali guidati da ambientalisti e intellettuali hanno creato uno spazio etico per la società civile in cui si dà voce alla natura e dove quella voce viene ascoltata.¹ Questo spazio dove ascoltare richieste e facilitare riflessioni è il Tribunale internazionale dei diritti della natura (il Tribunale).

Il Tribunale si è riunito per la prima volta nel gennaio 2014 a Quito, in Ecuador. Tra chi comparve dinanzi al Tribunale, vi fu: Il Golfo del Messico, il Parco Nazionale ecuadoriano Yasuní, la Grande barriera corallina australiana, il condor ecuadoriano Cordillera, il sottosuolo in cui si pratica il fracking negli Stati Uniti, oltre ai difensori dei diritti della natura. Le loro richieste: No allo sversamento di petrolio; no allo sfruttamento petrolifero; no all'attività estrattiva; no al turismo predatorio; no ai cambiamenti climatici antropogenici; no alla modificazione genetica; no alla criminalizzazione degli attivisti. I casi sono stati presentati da attivisti e movimenti sociali al Tribunale che ascoltava. Altri tribunali sono stati in seguito istituiti in Ecuador, Stati Uniti, Australia, Perù e Francia.²

“Sig. Presidente, chiedo al Parco nazionale Yasuní di comparire davanti a questo ufficio.” “Procedi pure signora procuratrice.”

E fu così che Yasuní ottenne voce attraverso gli umani che lo conoscono e sentono insieme ad esso. Le persone umane parlano in nome di foreste, fiumi, delfini, rospi e insetti, e le voci delle popolazioni indigene sono sempre presenti. L'umidità della foresta, il canto dei *waorani*, il dolore del giaguaro, la tristezza degli alberi abbattuti, gli orrori della contaminazione, le esplosioni nei giacimenti petroliferi, la miseria dello sfruttamento economico della natura, l'impotenza degli abitanti della foresta, il conflitto tra chi distrugge e chi conserva e la morte dei gruppi indigeni in isolamento volontario – a tutti costoro è data la possibilità di essere ascoltati con grande attenzione. Alcuni piangono, altri urlano, altri domandano, contestano, informano sul presunto modello di sviluppo e progresso. Si ascoltano voci, si discutono relazioni scientifiche, si consultano fotografie affinché un po'

¹ Si veda <http://www.rightsofmotherearth.com/derechos-madre-tierra>. Ultimo accesso 16-11-2020.

² Si veda <http://therightsofnature.org/tribunal-internacional-derechos-de-la-naturaleza/>. Ultimo accesso 16-11-2020.

di natura possa comparire davanti al Tribunale. I giudici deliberano, meditano sui loro voti e infine esprimono il proprio verdetto. Almeno da un punto di vista etico, la natura è ascoltata e giustizia è fatta.

Il Tribunale ascolta casi come quello dello Yasuní, dove il governo ecuadoriano ha proposto che si estraesse il petrolio nel bel mezzo di una ricca foresta pluviale. Qui si ritiene che i diritti della natura siano stati violati e, dopo aver valutato le prove, il Tribunale comunica la violazione, ascrive le responsabilità e propone misure di riparazione in accordo con la Dichiarazione universale dei diritti di Madre Terra, della Costituzione ecuadoriana (articoli 70-3) e di altri diritti derivanti dalla natura basati sulla conoscenza dei popoli che alla Terra attribuiscono valore. La Madre Terra e tutti gli esseri viventi che la abitano hanno il diritto di esistere, di essere rispettati, di rigenerarsi senza che i propri cicli vitali siano alterati, di mantenere la loro identità e integrità: la terra ha il diritto di essere rigenerata integralmente.

I tribunali sono dotati di un Segretariato Tecnico, composto da attivisti, scienziati, politici, accademici di fama, tutti consapevoli dei diritti della natura e della necessità di difenderla. Tra le persone che hanno presieduto i tribunali sono state: Vandana Shiva, Boaventura de Sousa Santos, Alberto Acosta, Cormac Cullican, George Cafentzis, Anuradha Mittal, Brendan Mackey e Tom Goldtooth.

Il Tribunale rappresenta un passo necessario per la sopravvivenza del pianeta e della specie umana. In ultima analisi, abbiamo bisogno di un modo completamente diverso di relazionarci con la natura. Gli umani non sono né l'unica né la più bella tra le specie della Terra. Il nostro sentimento di superiorità e dominio sulla natura ha causato l'estinzione di migliaia di specie e ha messo a rischio l'esistenza della nostra stessa specie. Dobbiamo passare da un tipo di diritto che vede la natura come un oggetto e una risorsa fisica a un altro in cui la natura è soggetto. Diversamente dal diritto civile convenzionale, questo è stato chiamato "selvaggio" (Cullican 2003). Tale inedita concezione del diritto implica una nuova comprensione e un nuovo scopo: creare sistemi di governance che forniscano contemporaneamente supporto agli umani e all'intera comunità di vita. Così, questa "*wild law*" ristabilisce il diritto di preservare e di recuperare ciò che è selvaggio nei nostri cuori, altre forme di esistenza e di fare ciò che è giusto; tutela la natura selvaggia e la libertà di autoregolarsi per le comunità viventi; dà risalto alla creatività della diversità invece di imporre l'uniformità (Berry 2003).

Il diritto selvaggio, di cui è detentrica e legislatrice la natura stessa, con gli esseri umani che ne fanno parte, richiede che gli umani scendano dal proprio piedistallo per trovare il proprio posto nel pianeta, liberandosi da ciò che è artificiale e superfluo nella vita, arrivando ad accettare in nuove forme la propria animalità e infine reimparando a vivere in armonia con il resto della natura. Il Tribunale costituisce uno spazio in cui questa trasformazione prende corpo. È un primo passo del cammino verso il consolidamento di un tribunale internazionale progettato, controllato e rispettato da tutti i popoli del pianeta.

APPROFONDIMENTI

- T. BERRY, *Foreword*, in *Wild Law: A Manifesto for Earth Justice*, C. Cullinan (cur.), White River Junction, Chelsea Green Publishing, Vermont 2003.
- C. CULLINAN, *Wild Law: A Manifesto for Earth Justice*, Chelsea Green Publishing, Vermont 2003.
- E. KOLBERT, *The Sixth Extinction: An Unnatural History*, Picador, New York 2015.

RAMIRO ÁVILA-SANTAMARÍA è un giudice della Corte Costituzionale dell'Ecuador. Ha conseguito un Master in Giurisprudenza presso la Columbia University; un Master e un PhD in Sociologia del diritto rispettivamente dall'Università della Regione dei Baschi e dall'Istituto Internazionale di Sociologia del diritto. Ha conseguito anche una laurea presso l'Università Pontificia dell'Ecuador. È autore e curatore di numerose pubblicazioni: <http://www.uasb.edu.ec/web/area-de-derecho/docente?ramiro-avila-santamaria> (ultimo accesso 17-02-2021).

Parole chiave: umanità, interconnessione, giustizia sociale, sostenibilità ambientale.

Ubuntu è un concetto sudafricano che significa umanità (*human-ness*). Umanità implica allo stesso tempo una condizione di esistenza e un essere in divenire. Ha a che fare con lo sviluppo dell'essere umano in relazione ad altri esseri umani, oltre che con il mondo più-che-umano della natura non-umana. In altri termini, il divenire di un essere umano dipende dagli altri esseri umani e dal Cosmo. Inoltre, *ubuntu* implica che ciascun essere umano non è l'individuo atomizzato della tradizione Occidentale, ma si trova all'interno di una rete di relazioni sociali e biofisiche. Pertanto, *ubuntu* è anti-umanista, pone infatti l'enfasi sul carattere relazionale dell'esistenza e dello sviluppo dell'essere umano in quanto tale.

Ubuntu deriva da espressioni proverbiali o aforismi che si ritrovano in diverse lingue dell'Africa sub-sahariana. Nella lingua Nguni degli Zulu, Xhosa, e nel Ndebele parlato in Sudafrica, *ubuntu* deriva dall'espressione: *Umuntungumuntungabanye Bantu*, che lascia intendere che l'umanità di una persona si esprime, idealmente, in relazione con gli altri; essa è, a sua volta, la vera espressione dell'essere una persona: "Noi siamo, dunque io sono". *Botho* è il suo equivalente in lingua Sotho-Tswana, e proviene dall'espressione proverbiale *Mothokemothokabathobabang*. *Ubuntu* rappresenta pertanto uno degli elementi fondanti di un essere umano. La parola che in lingua Zulu sta per essere umano è *umuntu*, che è costituita da: *umzimba* (corpo, forma, carne), *umoya* (respiro, aria, vita), *umphefumela* (ombra, spirito, anima), *amandla* (vitalità, forza, energia), *inhliziyu* (cuore, centro delle emozioni), *umqondo* (testa, cervello, intelletto), *ulwimi* (linguaggio, parlare) e *ubuntu* (umanità) (Le Roux 2000, p. 43). Tuttavia *Ubuntu* non è solamente un concetto linguistico, bensì racchiude una connotazione normativa che esprime come dovremmo relazionarci con l'altro – qual è il nostro

obbligo morale nei confronti dell'altro. *Ubuntu* suggerisce che abbiamo l'obbligo morale di prenderci cura dell'altro, perché quando si fa del male all'altro, si fa del male a noi stessi. Questo imperativo morale si estende a tutte le forme di vita, dal momento che tutto, nel Cosmo, è interconnesso: quando faccio del male alla natura, sto facendo del male a me stesso. Come ogni altro valore culturale africano, *ubuntu* si è trasmesso per mezzo dell'oralità e della tradizione – il suo significato si intreccia alle pratiche culturali e alle esperienze di vita della gente africana. Questi valori culturali sono stati minati o cancellati con la colonizzazione. Nonostante ciò, nell'Africa postcoloniale, *ubuntu* e termini affini sono stati recuperati all'interno di un progetto decoloniale, e stanno vivendo una crescente attenzione a livello globale come alternativa ad una idea dominante di sviluppo che sta mettendo a repentaglio il raggiungimento di una reale giustizia sociale e della sostenibilità ambientale. Ad esempio, alcuni gruppi di discendenti africani in America del Sud utilizzano *ubuntu* per arrivare a una comprensione più sfaccettata del concetto di *buen vivir*.

Ubuntu esprime l'idea secondo cui un individuo non può realizzare o esprimere la propria vera essenza per mezzo dello sfruttamento, dell'inganno o dell'agire in maniera ingiusta nei confronti degli altri. La possibilità di giocare, di usare i propri sensi, di immaginare, di pensare, di ragionare, di lavorare, di esercitare il controllo sull'ambiente che ci circonda... tutto ciò non è possibile senza la presenza degli altri esseri. *Ubuntu* quindi rappresenta la solidarietà tra gli esseri umani, e tra esseri umani e il mondo più-che-umano. È un concetto che può essere invocato per costruire solidarietà tra esseri umani che lottano per la giustizia sociale e la sostenibilità ambientale, questioni centrali per i movimenti sociali in tutto il mondo. *Ubuntu* propone che la creatività e la libertà umane dovrebbero essere limitate solo nel momento in cui fanno danno agli altri. *Ubuntu* è la manifestazione del potere che tutti gli esseri hanno e che serve a stimolare la vita, non a ostacolarla. Si tratta di un potere produttivo, che unisce, e che genera cura e compassione – è il potere della moltitudine che dà slancio e forza ai movimenti sociali. Una forma di potere del genere si oppone al potere che impone, che separa, che colonizza – il potere della sovranità esercitato dalle organizzazioni sovranazionali, dai governi, dagli eserciti e dal mondo delle imprese private. Quest'ultima forma di potere provoca l'erosione di *ubuntu*.

Il potenziale trasformativo di *ubuntu* risiede nella capacità di fornire letture alternative di alcune delle sfide che l'umanità si trova ad affrontare nel ventunesimo secolo: la crescita delle diseguaglianze tra esseri umani, l'imminente disastro ecologico, assieme alla sempre più profonda interconnessione dell'umano con le nuove tecnologie, al punto che risulta difficile definire cosa significhi esattamente, al giorno d'oggi, "essere umani". Per quanto riguarda quest'ultima sfida, invocare un concetto come *ubuntu* mette in primo piano l'importanza di affermare l'umanità, ma non nel senso di definire cosa significhi essere umani per poi dichiarare non umane tutte le altre entità: bensì, attraverso un processo di espressione produttiva dell'umano, nel contesto della proliferazione di nuove tecnologie. Affrontare il tema delle disuguaglianze nel mondo implica che si abbia a cuore solo gli umani – è un discorso centrato sull'essere umano – mentre affrontare la crisi ecologica allarga l'attenzione al mondo più-che-umano – è un approccio eco-centrico. *Ubuntu* è un concetto trasformativo perché trascende il binarismo che si centra o sull'uomo (antropocentrico) o sulla natura (eco-centrico) (Le Grange 2012). La relazionalità tra essere umani dovrebbe essere vista come un microcosmo di relazionalità all'interno del Cosmo. Prendersi cura di sé o avere a cuore altri esseri umani non è perciò in conflitto con l'avere a cuore il mondo più-che-umano – in altre parole, *ubuntu* non può essere semplicemente ricondotto a una visione antropocentrica o eco-centrica. L'io, la comunità e la natura sono inestricabilmente connessi le une alle altre – con il risultato che la guarigione in una sola di queste dimensioni ha degli effetti positivi su tutte le altre, e allo stesso modo la sofferenza è vissuta trasversalmente in tutte e tre le sfere. La lotta per la libertà individuale, la giustizia sociale e la sostenibilità ambientale è una sola lotta.

Ci sono due possibili limiti al termine *ubuntu*. In primo luogo, una interpretazione limitata ed etnocentrica del concetto potrebbe essere utilizzata politicamente per escluderne altri. Con questo intendendo che taluni gruppi che hanno ottenuto potere politico nell'Africa postcoloniale potrebbero rivendicare che il concetto appartiene a loro – anche se questo contraddirebbe il suo stesso significato – o sostenere la tesi secondo cui non può essere soggetto ad analisi critica. In altre parole, *ubuntu* potrebbe venire ridotto ad all'umanesimo ristretto che ha portato ad alcune atrocità come ad esempio la xenofobia vissuta in Sud Africa nei tempi recenti. In secondo luogo, alla luce della sua popolarità, *ubuntu* potrebbe essere co-optato da organizzazioni sovra-

nazionali, dai governi e dal mondo corporativo per essere utilizzato ai propri scopi, oppure, dato il dominio dei modi di sapere occidentali, essere inglobato nel grande registro culturale occidentale, togliendogli così la sua “indigenità”.

APPROFONDIMENTI

L. LE GRANGE, *Ubuntu, Ukama, Environment and Moral Education*, «Journal of Moral Education», 4(3), 2012, pp. 329-340.

J. LE ROUX, *The Concept of “Ubuntu”: Africa’s Most Important Contribution to Multicultural Education?*, «Multicultural Teaching», 18(2), 2000, pp. 43-46.

NOVALIS UBUNTU INSTITUTE, <http://novalis.org.za/>. Ultimo accesso 16-11-2020.

UBUNTU LIBERATION MOVEMENT, <http://www.ubuntuparty.org.za/>. Ultimo accesso 16-11-2020.

UBUNTU PATHWAYS, <https://ubuntupathways.org/>. Ultimo accesso 16-11-2020.

LESLEY LE GRANGE è Professore Emerito presso la Facoltà di Scienze dell’Educazione dell’Università di Stellenbosch, in Sud Africa. I suoi interessi di ricerca includono l’analisi critica della sostenibilità e il suo rapporto con l’educazione; lo sviluppo di *ubuntu* come etica ambientale e le sue implicazioni in ambito educativo.

Parole chiave: de-sviluppare, post-sviluppo, sviluppo sostenibile, decrescita, internazionalismo

Il concetto di “De-sviluppare il Nord” (Abwicklung des Nordens) si oppone sia al discorso dello “sviluppo” in generale che all’imperativo di “sviluppare il Sud”, così come all’idea dello “sviluppo sostenibile” che si accompagna alla modernizzazione ecologica. La povertà del Sud del mondo e il degrado ecologico planetario sono visti come i risultati delle relazioni di potere nel capitalismo globale e della sua spinta all’accumulazione. Di conseguenza, si concentra sulla lotta con queste relazioni di potere e questo sistema economico. Il concetto (Spehr 1996, pp. 209-36; Hüttner 1997; Bernhard *et al.* 1997) nacque infatti dalla critica allo sviluppo sostenibile, che veniva visto come una modernizzazione ecologica del capitalismo aziendale; in quanto tale, riproduceva costrutti come la superiorità dell’occidente, la fede patriarcale nella scienza e nella tecnologia e una fiducia infondata nella pianificazione e nello sviluppo (Hüttner 1997, p. 141).

Le radici storiche del concetto sono situate nei dibattiti che ebbero luogo nel corso degli anni ’90 nel Bundeskongress entwicklungspolitischer Aktionsgruppen (BUKO), la federazione di gruppi internazionalisti e di solidarietà col terzo mondo tedeschi. Si basava su ecofemminismo e teoria del sistema-mondo, ma anche sugli studi post-coloniali e sull’internazionalismo post-moderno, che è una lotta internazionale per la solidarietà che ha abbandonato le concezioni tradizionali secondo cui il partito comunista è l’avanguardia, la classe operaia il soggetto rivoluzionario e il socialismo di stato la soluzione. Il concetto era per molti versi affine con gli approcci ecofemministi per la sussistenza, ma ne criticava le soluzioni proposte poiché si concentravano eccessivamente sull’agricoltura e poco sulle alternative e le lotte politiche. C’era il timore che la critica ecofemminista, seppur

valida, potesse sfociare nella creazione di nicchie non capitaliste o alternative mentre le strutture più ampie rimanevano intatte (Bernhard *et al.* 1997, p. 195f.).

L'idea di de-sviluppare il Nord concepisce il Nord *in primis* non come un'area geografica, ma come un modello di società e un sistema di dominio, in cui alcuni gruppi sono costretti a fornire il proprio lavoro produttivo, riproduttivo ed emotivo per una miseria mentre altri – che si trovano in modo sproporzionato al nord – godono di privilegi ingiusti. Ritiene che il modello di società che si trova nel mondo “sviluppato” sia basato sull'esclusione e dunque non adeguato ad altre parti del mondo, come invece suggerisce il discorso dello sviluppo. Il concetto si focalizza esplicitamente non sulla creazione di nicchie alternative, ma sulle strutture sociali generali, che devono essere affrontate dal basso, e ha l'obiettivo di ridurre la quantità di lavoro e natura che viene sfruttata dentro queste strutture, per cui l'attenzione va sul rafforzamento dell'autonomia. Ha i seguenti principi:

1. Impedire che il Nord possa attuare interventi militari per avere accesso a lavoro e natura (“no blood for oil” era lo slogan corrispondente contro le guerre in Iraq);

2. Arginare il settore produttivo globale che obbliga le iniziative locali alla competizione globale e delle une con le altre, e così facendo elimina le alternative;

3. Diminuire il privilegio del lavoro formale perché esclude grandi fette della popolazione dai vantaggi dello stato del welfare: dovrebbe essere sostituito dalla disposizione di una sicurezza sociale di base per tutte e tutti;

4. Appropriazione diretta di spazi e relazioni per soddisfare bisogni (“terra e libertà”);

5. Misure per assicurare la sopravvivenza, prevenendo l'uso di ampie aree da parte del settore produttivo globale, reindirizzandole invece per la sicurezza alimentare nel Sud, assieme alla ricostruzione di strutture per il raggiungimento della sussistenza anche al Nord; ciò implica una decolonizzazione delle regioni da cui poche persone hanno guadagnato fino ad oggi grazie alla divisione coloniale del lavoro (Spehr 1996, pp. 214-223).

A differenza di alcune visioni dello sviluppo sostenibile, de-sviluppare il nord insiste sul fatto che non è legittimo che gli attori del Nord globale, per esempio, impediscano la deforestazione dell'Amazzonia in

nome di una coscienza ambientale globale o di “salvare il pianeta”. A differenza di alcuni approcci post-sviluppo, non vuole impedire l’occidentalizzazione, la modernizzazione e l’industrializzazione. Questo è il punto in cui il concetto si lega ai dibattiti sulle politiche Zapatiste e al non parlare in nome di altre voci. Diversamente dagli approcci marxisti, de-sviluppare il nord evita esplicitamente affermazioni su come le società dovrebbero organizzarsi o produrre, eccetto per il fatto che ciò non deve avere come fondamento lo sfruttamento del lavoro e delle risorse di altri gruppi. Tuttavia, un principio simile limiterebbe molto gli sforzi di modernizzazione e industrializzazione (Spehr 1996, p. 224). De-sviluppare il nord non abolisce da solo il capitalismo, il patriarcato e il razzismo, ma offre un modo di confrontarsi con le crisi sociali ed ecologiche in modo tale da non riprodurre queste strutture. Vuole solo dare una cornice per l’organizzazione futura della società (Spehr 1996, p. 226).

Anche se il concetto è stato dibattuto nei circoli internazionalisti e ambientalisti di sinistra in Germania fin dall’inizio, in anni recenti viene anche promosso sempre più nel movimento della decrescita come alternativa radicale ad approcci che sperano di poter superare la crescita senza fare i conti con il capitalismo in sé (Habermann 2012). Invece di dire che le crisi ecologiche possono essere superate dal progresso tecnologico e da soluzioni efficienti, come suggeriscono gli approcci mainstream dello sviluppo sostenibile, il concetto ne considera le cause strutturali. De-sviluppare il nord collega la critica al capitalismo globale e al discorso dello sviluppo con una prospettiva più ampia sulle relazioni di dominio in generale. Lo sforzo è di abolire il “modo di vita imperale” (Brand e Wissen 2013) nella metropoli.

APPROFONDIMENTI

- C. BERNHARD, B. FEDLER, U. PETERS, C. SPEHR, H.J. STOLZ, *Bausteine für Perspektiven*, in *Zeitgeist mit Gräten. Politische Perspektiven zwischen Ökologie und Autonomie*, B. Schwertfisch (cur.), Yeti Press, Bremen 1997.
- U. BRAND, M. WISSEN, *Crisis and Continuity of Capitalist Society-Nature Relationships: The Imperial Mode of Living and the Limits to Environmental Governance*, «Review of International Political Economy», 20 (4), 2013, pp. 687-711.
- F. HABERMANN, *Von Post-Development, Postwachstum und Peer-Economy: Alternative Lebensweisen als Abwicklung des Nordens*, «Journal für Entwicklungspoliti», 28(4), 2012, pp. 69-87.

- B. HÜTTNER, *Von Schlangen und Fröschen – Abwicklung des Nordens statt Öko-Korporatismus*, in *Zeitgeist mit Gräten. Politische Perspektiven zwischen Ökologie und Autonomie*, B. Schwertfisch (cur.), Yeti Press, Bremen 1997.
- B. SCHWERTFISCH (cur.), *Zeitgeist mit Gräten. Politische Perspektiven zwischen Ökologie und Autonomie*, Yeti Press, Bremen 1997.
- C. SPEHR, *Die Ökofalle. Nachhaltigkeit und Krise*, Promedia, Wien 1996.

ARAM ZIAI è membro del Bundeskoordination Internationalismus (BUKO) e professore di Sviluppo e Studi Postcoloniali all'Università di Kassel, Germania.



Silvia Federici

IL SALARIO AL LAVORO DOMESTICO

Parole chiave: lavoro domestico, salario, strategia, femminismo

Negli anni Settanta la campagna per il Salario al Lavoro Domestico è stata un momento storico importante nel processo di rafforzamento delle donne contro il capitalismo. Sottolineando la centralità del lavoro riproduttivo, e chiedendo che le attività domestiche venissero riconosciute come lavoro e remunerate, questa campagna gettò le basi per una strategia politica di liberazione delle donne di dimensioni internazionali. Mise il capitalismo sotto accusa ed espose la superficialità della versione mainstream del femminismo dei diritti.

Secondo Dolores Hayden, l'iniziativa ebbe origine nel tardo diciannovesimo secolo, quando, dopo la Guerra Civile, alcune femministe negli Stati Uniti lanciarono la proposta del "salario alle casalinghe". Negli anni Quaranta, Mary Inman, attiva nel Partito Comunista, sostenne le ragioni della proposta nel libro *In Woman's Defense*, ma non riuscì a convincere il partito a farne un punto programmatico.

Fu negli anni Settanta che la campagna per il Salario al Lavoro Domestico si trasformò da richiesta di remunerare il lavoro domestico in prospettiva politica centrata sul ruolo delle donne e del lavoro

riproduttivo nell'accumulazione capitalista. Questo fu possibile grazie alla formazione di una rete femminista internazionale che si mobilitò in diversi paesi per chiedere che lo Stato, in quanto capitalista collettivo, pagasse un salario a chiunque svolgesse questo tipo di lavoro. Nel 1972, la studiosa di teoria politica e attivista italiana Mariarosa Dalla Costa spiegò le ragioni di questa strategia sistemica. Ben presto il suo contributo venne tradotto e divenne il testo centrale della campagna, pubblicato in inglese con il titolo *Women and the Subversion of the Community* (Donne e sovversione sociale).

Contro la tradizione marxista che rappresentava il lavoro domestico come attività di servizio personale, un residuo della società pre-capitalista da superare con la piena industrializzazione dell'economia, Dalla Costa sosteneva che il lavoro domestico era il pilastro centrale dell'accumulazione capitalista, in grado di contribuire direttamente alla creazione di plusvalore attraverso la produzione di forza lavoro, ovvero della stessa capacità di lavorare.

In quanto prodotto del capitalismo, le attività domestiche erano invisibili e imposte come lavoro non remunerato. A trarre beneficio dalla loro svalutazione era la classe capitalista che, altrimenti, avrebbe dovuto fornire servizi sociali per mettere i lavoratori nelle condizioni di presentarsi sul posto di lavoro. Insomma, il capitalismo ha creato un'immensa ricchezza sulle spalle delle donne, costrette a dipendere economicamente dagli uomini o fare il doppio turno dentro e fuori casa.

La richiesta di salario al lavoro domestico ha reso visibile l'immensa quantità di lavoro non pagato svolto dalle donne per il capitale. Ha così fatto luce su un ambito di sfruttamento fino ad allora naturalizzato come "mansioni femminili". Inoltre, poiché il lavoro domestico riproduce forza-lavoro ed è dunque ciò che rende possibile ogni altra forma di lavoro, la campagna per il salario ha svelato il potere sociale che, potenzialmente, questo lavoro potrebbe conferire a chi lo svolge.

Identificando i reali beneficiari del lavoro riproduttivo, la campagna per il Salario al Lavoro Domestico ha liberato le donne dal senso di colpa che avvertivano quando rifiutavano le mansioni imposte. Ancora più importante è il fatto che la campagna ha creato un'alternativa forte al femminismo liberale che chiedeva uguali diritti e accesso alle tradizionali occupazioni maschili. Questa componente mainstream del femminismo non ha fatto nulla per destabilizzare le gerarchie e la divisione sessuale del lavoro. Con essa, il "dono" delle donne al capitale sarebbe rimasto intatto.

La campagna per il Salario al Lavoro Domestico non ha mai generato un movimento di massa. Ma le lotte contemporanee per i diritti delle donne ai servizi sociali negli Stati Uniti e la difesa della *Family Allowance* in Inghilterra hanno dimostrato la sua rilevanza per le donne proletarie. La campagna è stata osteggiata da femministe liberali e perfino socialiste secondo cui ottenere un salario avrebbe istituzionalizzato il ruolo delle donne nella casa. Ma tre decenni di ristrutturazione del lavoro riproduttivo e l'integrazione delle donne come lavoratrici salariate nell'economia mondiale hanno dimostrato la sua continua rilevanza per i movimenti per la giustizia sociale.

L'accesso al lavoro salariato non ha liberato le donne dal lavoro domestico non retribuito, né ha trasformato le condizioni nei posti di lavoro in modo tale da rendere le donne in grado di prendersi cura della famiglia e gli uomini di farsi carico del lavoro domestico. Tuttora, negli Stati Uniti le donne non hanno accesso al congedo di maternità obbligatorio come accade in molti altri paesi. Il lavoro riproduttivo, di cui ancora oggi sono soprattutto le donne a farsi carico, è tuttora non pagato, anche se, come spiego in *Il punto zero della rivoluzione*, oggi è in gran parte svolto da lavoratrici migranti pesantemente sfruttate e mal retribuite.

Diversi elementi fanno del Salario al Lavoro Domestico una strategia di trasformazione positiva. Se realizzata, produrrebbe un massiccio trasferimento di risorse dall'apice alla base della società. Di questo c'è sempre più bisogno vista la precarizzazione del lavoro, lo smantellamento del sistema di welfare, e la crisi della riproduzione che comunità in tutto il mondo si trovano ad affrontare. Da questo punto di vista, la campagna è simile a quella per il reddito di base. Ma il vantaggio del Salario al Lavoro Domestico è che mette sotto accusa il capitale perché inquadra il trasferimento di ricchezze in termini di riappropriazione di ciò che le donne hanno prodotto e rappresenta una sfida all'aumento del lavoro non pagato imposto dal capitale.

Inoltre, come ha scritto Louise Toupin, il Salario al Lavoro Domestico apre un nuovo terreno di negoziazione tra le donne e lo Stato a partire dalla questione della riproduzione. Crea connessioni tra lavoratrici domestiche pagate e non pagate per ridefinire la relazione delle donne con il lavoro, dentro e fuori casa, ma anche con il matrimonio, la sessualità, la procreazione e la loro identità come donne.

Non meno importante, rimettere al centro delle lotte anti-capitaliste la valorizzazione delle attività che permettono la produzione di vita è una condizione essenziale per superare la logica del capitale. La logi-

ca della svalutazione – monetaria e non solo – deve essere contestata per recuperare l'aspetto creativo di questo tipo di lavoro. Ma una lotta interna alle relazioni salariali capitaliste dovrebbe essere solo l'inizio. Per essere davvero trasformativa sul piano politico, la lotta dovrebbe andare di pari passo con la riorganizzazione del lavoro domestico in chiave meno isolante, più cooperativa e socializzata. Se la campagna per Salario al Lavoro Domestico sarà condotta da un movimento forte, la sua sfida alle forme di sfruttamento più nascoste e naturalizzate cambierà le relazioni di potere – tra donne e capitale, ma anche tra donne e uomini e quelle tra le stesse donne – in modi che sosterranno l'unificazione della classe lavoratrice.

APPROFONDIMENTI

- M. DALLA COSTA, *Donne e sovversione sociale*, in M. Dalla Costa, *Potere femminile e sovversione sociale*, Marsilio Editore, Padova 1972.
- S. FEDERICI, *Il punto zero della rivoluzione: lavoro domestico, riproduzione e lotta femminista*, Ombre Corte, Verona 2014.
- D. HAYDEN, *The Great Domestic Revolution*, MA: MIT Press, Cambridge 1985.
- M. INMAN, *In Woman's Defense*, Committee to Organize for Advancement of Women, Los Angeles 1941.
- L. TOUPIN, *Le salaire au travail ménager: Chronique d'une lutte féministe internationale (1972-1977)*, Éditions du Remue-Ménage, Montréal 2014.

SILVIA FEDERICI è un'attivista femminista e Professoressa Emerita alla Hofstra University. È l'autrice di *Calibano e la strega. Le donne, il corpo e l'accumulazione originaria* (2004, 2015); *Il punto zero della rivoluzione: lavoro domestico, riproduzione e lotta femminista* (2012, 2014); con Arlen Austin ha curato il volume *The New Wages for Housework Committee 1972-1977: History, Theory, Documents* (2017).

PRODUZIONE GESTITA DA LAVORATORI E LAVORATRICI

Parole chiave: autogestione, recupero, cooperative, controllo operaio, movimento operaio

La produzione gestita da lavoratori e lavoratrici comprende un insieme variegato di pratiche che mirano a dare centralità ai soggetti del lavoro: lavoratori e lavoratrici stessi. Nel corso dell'era industriale, con i suoi processi di dequalificazione e automatizzazione, lavoratori e lavoratrici non solo hanno richiesto una proporzione più ampia dei ricavi tramite lotte sindacali, ma si sono anche battuti per partecipare nei processi decisionali sul posto di lavoro, hanno fondato cooperative basate su un'autogestione egualitaria e, infine, hanno occupato imprese e le hanno poste sotto il proprio controllo.¹

Il movimento delle cooperative, che si è sviluppato assieme al movimento operaio nel corso del diciottesimo e del diciannovesimo secolo, è stato un grande tentativo di mettere in discussione le divisioni sociali ed economiche che erano alla base della modernità industriale. Nel ventesimo secolo è stato però assorbito dal modo di produzione capitalista: infatti, ha per la maggior parte adottato e normalizzato la relazione di lavoro salariato. Tuttavia, con l'avvento della ristrutturazione capitalista neoliberale nel tardo ventesimo secolo, un nuovo cooperativismo radicale è emerso in molti paesi, intersecandosi in certa misura con il nascente movimento per l'economia sociale e solidale.

Ancora più importante è il fatto che, verso la fine del ventesimo secolo in alcuni paesi latino-americani come l'Argentina, l'Uruguay, il Brasile e il Venezuela, lavoratori e lavoratrici abbiano reagito alla deindustrializzazione causata dalla ristrutturazione economica occupando le proprie fabbriche in bancarotta o abbandonate, resistendo ai tentativi di sgombero e riprendendo la produzione affidandosi alle pro-

¹ Si veda www.workerscontrol.net, un archivio di lotte operaie e una risorsa online multilingue con notizie, dibattiti, analisi e materiali storici. Ultimo accesso 16-11-2020.

prie forze – una pratica chiamata “recupero”. Quando le condizioni economiche che hanno dato impulso al movimento latino-americano si sono allargate alla periferia europea, un movimento di recuperi è comparso a partire dal 2011 per esempio in Italia, Grecia, Turchia, Francia, Spagna, Croazia e Bosnia-Erzegovina.

L'ideale di una società futura diretta dagli stessi soggetti della produzione, associati, è trasversale a tutte le correnti della sinistra. Anche al giorno d'oggi, l'autogestione democratica del posto di lavoro è per molte persone un modo efficace di colmare la distanza tra questo ideale futuro e la lotta quotidiana contro il capitalismo. Si tratta dunque di un tassello essenziale per una politica prefigurativa, ovvero una politica che tenti di costruire relazioni sociali alternative nel presente. La sostituzione delle gerarchie esistenti con pratiche decisionali orizzontali non solo aiuta a superare l'alienazione intrinseca alla produzione industriale e a liberare la potenza creativa di lavoratori e lavoratrici, ma rende anche più facile sostituire l'impulso miope del profitto con priorità umane che mirano al benessere di lavoratori e lavoratrici e della società in generale.

Tuttavia, elementi di produzione gestita da lavoratori e lavoratrici, privati però del loro potenziale sovversivo, sono stati gradualmente introdotti nella produzione capitalista. Da un lato, le pratiche di management odierne tentano di aumentare la produttività permettendo – e richiedendo – a gruppi di lavoratori di auto-dirigere le proprie attività. Dall'altro, la ristrutturazione economica riduce il welfare pubblico, mercifica i beni comuni e crea ampie sacche di popolazione ‘di riserva’, di disoccupati e lavoratori precari; in questo contesto un'‘economia sociale’ o ‘dei poveri’ ai margini dell'economia mainstream è vista come una valvola di sicurezza dalle stesse élite neoliberali. Simili soluzioni a buon mercato garantiscono la sopravvivenza degli strati sociali più bassi e in tal modo la pace sociale. Questo tipo di economia sociale si limita a nascondere l'incapacità del capitalismo contemporaneo di garantire la riproduzione sociale ed ecologica. Nel contesto di tale economia sociale, chi si autogestisce è spesso vittima di autosfruttamento: anche se le gerarchie interne possono venire meno, la competizione nel mercato capitalista determina che cosa si debba produrre, i prezzi, i salari e in ultima istanza anche le condizioni e l'intensità del lavoro. Le difficoltà di questi tentativi di sopravvivenza possono finire per comprometterne il carattere emancipatorio, mettendo inoltre in secondo piano le considerazioni sociali e ambientali.

Le aziende che nascono dal recupero devono di solito far fronte anche a ostacoli aggiuntivi: mancanza di accesso al credito, macchinari obsoleti, quote di mercato in declino a causa della recessione. Chi vi lavora rimane spesso invischiato in lunghe dispute legali contro lo stato e i vecchi proprietari, con poche argomentazioni legali al di là della legittimità sociale del fatto di mantenersi delle fonti di sostentamento.

Il controllo operaio del processo produttivo è quindi una condizione necessaria ma non sufficiente per l'emancipazione sociale. Tuttavia, a differenza delle imprese capitaliste, le unità produttive gestite dai lavoratori non sono socialmente isolate ma fanno di solito parte di movimenti sociali più ampi, che compensano la mancanza di innovazioni economiche e tecnologiche con 'innovazioni sociali'. La partecipazione in comunità di lotta e in reti di imprese autogestite aiuta a reindirizzare la produzione verso prodotti socialmente utili e a creare canali alternativi di distribuzione basati sulla solidarietà piuttosto che sulla competizione. La maggior parte delle imprese recentemente recuperate in Europa si sono spostate verso produzioni attente in termini sociali e ambientali: Scop-ti e Fabrique du Sud nella Francia meridionale fanno rispettivamente tisane e gelati biologici; Viome in Grecia è passata da materiali edilizi chimici a prodotti per le pulizie naturali; Rimaflow e Officine Zero in Italia recuperano e riciclano prodotti elettronici.

L'inserimento delle imprese autogestite in movimenti sociali più ampi e la loro attenzione ai bisogni e alle richieste delle comunità le rendono una parte importante della strategia di massimizzazione della resilienza sociale e dell'autodeterminazione. Dando all'impresa priorità diverse dalla produttività capitalista e dal profitto, i lavoratori sfidano le divisioni tra sociale, economico e politico su cui si basa la modernità capitalista. In America Latina e in Europa, le fabbriche occupate offrono i propri spazi a scuole, cliniche e centri sociali, ospitano mercati agricoli di produttori locali, bazar, concerti ed eventi artistici. In sintesi, attorno alla "fabbrica-bene comune" si formano "ecosistemi solidali" che aiutano a spostarsi dalla semplice produzione di merci alla produzione di relazioni, soggetti e collettività che si articolano nell'interessa della vita sociale e sono un baluardo contro i processi di espropriazione e recinzione.

APPROFONDIMENTI

- D. AZZELINI, *Labour as a Commons: The Example of Worker-Recuperated Companies*, «Critical Sociology», 44(4-5), 2018, pp. 763-776.
- D. AZZELINI, O. RESSLER, *Occupy, Resist, Produce*, video, disponibile all'indirizzo https://www.youtube.com/watch?v=WiU6pCKj2MQ&feature=emb_title. Ultimo accesso 16-11-2020.
- L. BARRINGTON-BUSH, *Work, Place and Community: The Solidarity Ecosystems of Occupied Factories*, [on line] <http://morelikepeople.org/solidarity-ecosystems/> 2017. Ultimo accesso 16-11-2020.
- EUROPEAN MEDWORKERS ECONOMY, <http://euromedworkerseconomy.net/>. Ultimo accesso 16-11-2020.
- A. KARAKASIS, *Next Stop: Utopia*, <http://www.nextstoputopia.com/>. Ultimo accesso 16-11-2020.
- A. LEWIS, N. KLEIN, *The Take*, <http://www.thetake.org/>. Ultimo accesso 16-11-2020.
- A. RUGGERI, *Worker Self-Management in Argentina: Problems and Potentials of Self-Managed Labor in the Context of the Neoliberal Post-Crisis*, in *Cooperatives and Socialism: A View from Cuba*, C. Piñeiro Harnecker (cur.), Palgrave Macmillan, London 2013.

THEODOROS KARYOTIS vive in Grecia ed è sociologo, ricercatore indipendente e traduttore. È anche un attivista in movimenti di base che si occupano di democrazia diretta, economia solidale e beni comuni. Coordina il sito workerscontrol.net, una risorsa multilingue sull'autogestione dei lavoratori.

Xochitl Leyva-Solano

AUTONOMIA ZAPATISTA

Parole chiave: Zapatismo, pratiche di autonomia, buon governo, lotte anticapitaliste

L'Autonomia zapatista è un elemento centrale nelle pratiche di resistenza e ribellione del movimento zapatista. Essa comprende modi, processi, reti di lotta, governo e forme di vita ribelli che, tutte assieme, costituiscono un'alternativa radicale al sistema stabilito e alle sue istituzioni.

L'autonomia zapatista nasce dal basso e da sinistra in tempi di guerra. Comprende varie dimensioni.

Come resistenza. La lunga resistenza dell'Esercito Zapatista di Liberazione Nazionale (*Ejército Zapatista de Liberación Nacional*, EZLN) è stata menzionata nella Prima Dichiarazione della Selva Lacandona il 1 gennaio 1994 che recita: "Siamo il prodotto di 500 anni di lotte". Successivamente, l'EZLN dichiarò guerra al Governo e si rivolse al popolo messicano affinché si unisse alla sua lotta per il lavoro, la terra, il diritto alla casa, al cibo, alla salute, all'istruzione; per l'indipendenza, la libertà, la democrazia, la giustizia e la pace. Nel 1994, l'EZLN annunciò anche la creazione di trentotto municipalità ribelli e, di conseguenza, ruppe l'assedio militare e si confrontò a livello politico con la strategia contro-insurrezionale del Governo.

Come buon governo, dignitosa e ribelle. L'EZLN si appoggiò, durante le sue prime azioni, all'articolo 39 della costituzione messicana che stabilisce che "il popolo ha, sempre, il diritto inalienabile di alterare o modificare la forma di governo". Il richiamo a questo articolo è divenuto più forte in seguito alla mancanza di volontà da parte del Governo di adempiere agli Accordi di San Andrés del 1996 stipulati con l'EZLN. Nel rinunciare a questi Accordi, il Governo rinunciò alla scrittura di un nuovo quadro costituzionale che rendesse possibile l'esercizio dell'autonomia e l'auto-determinazione dei popoli indigeni.

A fronte della progressiva crescita di una guerra d'attrito, il movimento zapatista fece circolare pratiche e mobilità reti di governi autonomi creati sulla base dell'appartenenza municipale delle persone, creando così i Municipi Zapatisti Autonomi e Ribelli (Municipios Autónomos Rebeldes Zapatista, MAREZ) e le regioni e zone zapatiste. Tutte queste istituzioni sono organizzate dal principio del "governare obbedendo", sulla base dalle seguenti premesse:

- Servire e non servirsi
- Rappresentare e non usurpare
- Costruire e non distruggere
- Obbedire e non comandare
- Proporre e non imporre
- Convincere e non sconfiggere
- Scendere e non salire

Questi principi in azione riportano l'etica nel cuore della politica ed espongono le pratiche del 'cattivo governo' del sistema politico messicano, tra cui troviamo corruzione, violenza e impunità.

Quando "il popolo comanda e il governo obbedisce", si intende che vi siano "doveri" e "obblighi" permanenti sia da parte del popolo che da parte del governo. L'elezione delle istituzioni ha luogo, generalmente, nelle assemblee. Le istituzioni, suddivise in diversi livelli, sono le seguenti: gli agenti autonomi e i *commissari*; i membri dei consigli autonomi municipali e regionali; i coordinatori delle varie aree di lavoro; i membri delle diverse commissioni e delle Giunte del Buon Governo (*Juntas de Buen Gobierno*, JGB), che operano a livello di zona e sono situate nei *Caracoles* zapatisti.

Il governo zapatista autonomo è organizzato in base a "aree di lavoro" che cambiano da municipalità a municipalità e nel tempo, ma solitamente comprendono: salute, istruzione, agroecologia, trasporti, amministrazione e anagrafe. In queste aree e ad altri livelli di governo, le diverse posizioni sono a rotazione, collettive e non retribuite. Ogni persona che partecipa si relaziona con le altre a seconda delle sue potenzialità e del suo modo di essere, di fare, di imparare e disimparare. L'Autonomia zapatista sfida così le forme dominanti di organizzazione sociale e di potere impostate su ranghi a cui accedere individualmente e sul lavoro salariato specializzato.

Come un'alternativa radicale, onnicomprensiva e generatrice di vita. Il supporto di base degli zapatisti è costituito dalle persone, contadine e indigene, che coltivano la terra per la sopravvivenza e la riproduzione; in questo modo essi producono le condizioni materiali per l'autonomia delle loro lotte. Le donne occupano una posizione centrale, così come i campi e i territori e Madre Terra, poiché sono creatrici e donatrici di vita.

La legge delle donne rivoluzionarie ha incluso le donne nella lotta rivoluzionaria insistendo sui, e prendendosi cura dei, loro diritti politici e sociali, integrità fisica e morale. Il contenuto di questa legge non avrebbe però avuto un risvolto significativo senza il supporto dal basso di altre donne, le quali – in dialogo con le donne armate dell'EZLN – hanno incarnato queste lotte in ogni senso: in relazione all'esercito di occupazione, coltivando quotidianamente le terre con le loro mani, recuperando territori perduti, inserendo figli e figlie nella società zapatista, nell'organizzazione di cooperative, come insegnanti dell'istruzione autonoma, come promotrici di cure autonome e come operatrici radio e videomaker. Non vi è alcun dubbio che la lotta zapatista espanda le sue radici grazie alle donne e agli uomini che agiscono dal basso. Attraverso il loro appoggio, la politica zapatista ha acquisito una forza che molte altre esperienze rivoluzionarie non hanno avuto, sono riuscite infatti a connettere le lotte con la vita di tutti i giorni e ad incorporare la dimensione della donna, della famiglia, della comunità, della vita di tutti i giorni, dei collettivi e della transnazionalità.

Come un riferimento centrale alla continua globalizzazione dal basso. Venti anni dopo il primo *Incontro zapatista intergalattico per l'umanità e contro il neoliberalismo*, Alejandra, una giovane tutrice dell'*Esculeita* zapatista, riassume così la consapevolezza planetaria globale:

Come sappiamo, il sistema capitalista fa ciò che vuole, sono loro a decidere come governare, come dovremmo vivere, ed è proprio quello che non vogliamo (...). Non stiamo semplicemente lottando per il nostro bene (...) vogliamo la libertà per tutti (...). Come zapatisti, non stiamo usando armi (...) stiamo usando le nostre parole, la nostra politica (...) vogliamo sconfiggere il sistema: questo è il nostro obiettivo principale. (EZLN 2014, p. 53)

APPROFONDIMENTI

EZLN, *Critical Thought in the Face of the Capitalist Hydra: I, Contributions by the Sixth Commission of the EZLN*, Duke University Press, Durham 2016.

—, *Cuadernos de texto de primer grado del curso*, Escuelita Zapatista-EZLN, México

—, <http://enlacezapatista.ezln.org.mx>. Ultimo accesso 16-11-2020. Ultimo accesso 16-11-2020.

—, *Rebeldía Zapatista: La Palabra del EZLN*, 1 e 3, febbraio e settembre, [on line] <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2014/02/28/editorial-revista-rebeldia/> 2014. Ultimo accesso 16-11-2020.

PROMEDIOS DE COMUNICACIÓN COMUNITARIA, <http://www.promedio-smexico.org>.

RADIO ZAPATISTA, <http://www.radiozapatista.org>. Ultimo accesso 16-11-2020.

SEMINARIOS CIDECI-UNTIERRA CHIAPAS, <http://seminarioscideci.org>. Ultimo accesso 16-11-2020.

XOCHITL LEYVA è cofondatore e attivista in collettivi e reti *altermundista* (altermondialiste). È ricercatore al CIESAS sud-est, Chiapas, Messico; ha co-prodotto molti video e oggetti multimediali, e ha scritto diversi articoli e libri con donne e giovani persone indigene in lotta. Il materiale viene usato in contesti di attivismo, accademici e di comunità.

Il mondo sta vivendo una crisi senza precedenti, provocata da un regime, oggi dominante, che ha dato vita, con una violenza estrema, a disuguaglianze crescenti, forme di deprivazione sempre maggiori, distruzione degli ecosistemi, cambiamento climatico, lacerazione del tessuto sociale ed espropriazione di tutti gli esseri viventi.

Tuttavia, nel corso degli ultimi due decenni si è vista nascere una grandissima varietà di alternative radicali al regime dominante e al suo radicamento in poteri capitalisti, patriarcali, razzisti, statisti e antropocentrici. Le alternative vanno da iniziative in settori specifici come l'agricoltura olistica e sostenibile, la sovranità su acqua cibo ed energia guidata dalle comunità, l'economia solidale e di condivisione, il controllo sulle strutture della produzione da parte di lavoratori e lavoratrici, commons di risorse e sapere, pace e armonia tra popoli – fino a trasformazioni più globali e complessive come quelle dello Zapatismo e del movimento curdo in Rojava; il ripristino di tradizioni antiche o la nascita di nuove visioni del mondo che ristabiliscano il posto dell'umanità nella natura e i valori di dignità umana, uguaglianza e rispetto della storia.

La Tessitura Globale delle Alternative è un'iniziativa che ha lo scopo di creare reti di solidarietà e alleanza strategica tra tutte queste alternative, a livello locale, regionale e globale. Comincia dall'interazione locale tra alternative, per poi organizzare, per gradi, forme di intesa su scala regionale, nazionale e globale; utilizza strutture leggere e diversificate, che vengono definite in ciascun contesto, orizzontali, democratiche, inclusive e non centralizzate, utilizzando diverse lingue e altri modi di comunicazione. L'iniziativa non ha una struttura centrale o meccanismi di controllo. Si espande passo passo, in una serie complessa di tessiture, costruite da reti collettive o comunitarie già esistenti, organizzate come alternative ai regimi dominanti, ognuna delle quali si tesse in modo autonomo assieme ad altre reti.

Organizza meccanismi di interazione tra quelle strutture regionali e nazionali e con le società in cui sono inserite, in diverse lingue e attraverso diversi strumenti, promuovendo periodicamente incontri

regionali, nazionali e globali, quando ve n'è la possibilità; inoltre, si creano relazioni di sinergia con organizzazioni esistenti come il World Social Forum.

La Tessitura Globale delle Alternative ha l'obiettivo di *creare spazi di collaborazione e scambio*, per conoscersi e imparare gli uni dalle altre, portarsi sguardi critici, offrire solidarietà attiva ogni qualvolta sia necessaria, intrecciare le iniziative in azioni comuni, dare loro una visibilità che possa ispirare altri soggetti a creare le proprie iniziative e a continuare lungo strade esistenti o crearne di nuove che possano rafforzare le alternative ovunque esse siano, *fino al punto in cui una massa critica di percorsi alternativi possa creare le condizioni per il cambiamento sistemico radicale di cui abbiamo bisogno*.

Un piccolo gruppo di attiviste e attivisti da diverse regioni del mondo hanno dato vita a questa iniziativa, che creerà una propria struttura man mano che prende forma in diverse parti del pianeta. Il gruppo iniziale continuerà a supportare l'iniziativa fino a quando necessario. Ci sono sostenitori che sottoscrivono questo documento e proveranno a tessersi assieme ad altre iniziative simili nel mondo. Chiunque voglia seguire l'evoluzione dell'iniziativa o partecipare ad essa può scrivere un'email a globaltapestryofalternatives@riseup.net.

Luigi Pellizzoni

POSTFAZIONE

Questo libro può essere letto in molti modi; o forse è più opportuno dire da molti versi. È uno di quei testi in cui si può partire da punti differenti e dirigersi in direzioni altrettanto divergenti, cogliendo assonanze e dissonanze tra temi, concetti, riflessioni. Lo dice il titolo: non c'è una sola maniera di concepire il mondo, di stare al mondo, di immaginare relazioni umane e oltre-che-umane, cercando vie d'uscita dal vicolo cieco in cui la modernità si è cacciata. Tuttavia – punto a mio avviso cruciale – il pluriverso, che il libro alimenta prima e più che descrivere, *non è* un caleidoscopio di (in)differenze; non descrive o dichiara una realtà puramente differenziale, equivalente nella e per la sua infinita variazione. Questa è la realtà del capitale; quella che in particolare il capitalismo tardo-moderno cerca in tutti i modi di imporre. Una realtà in cui la forma-merce ha raggiunto un'estensione e un'intensione che oltrepassa di molto l'analisi di Polanyi, poiché in gioco non è più la produzione di un'immagine fittizia di parti o elementi del mondo per poterli scambiare sul mercato, ma la rivelazione del carattere originario e integrale di merce del mondo intero. Una realtà cui molti autori, nella loro critica della società capitalista e dell'ontologia cartesiana che ne ha costituito la cornice originaria di senso, si sono fin troppo avvicinati, se pure non hanno contribuito a costruirne le basi; tesi, quest'ultima, sostenuta da autori come Luc Boltanski e Eve Chiapello¹ o Paolo Virno² a proposito dell'acquisizione a fini controrivoluzionari della “critica artistica” dei movimenti degli anni '70, e rinnovata a proposito del sempre più sistematico impiego della decostruzione scientifica a fini reazionari.³

¹ L. BOLTANSKI, E. CHIAPELLO, *Il nuovo spirito del capitalismo*, Mimesis, Milano 2014.

² P. VIRNO, *Do you remember counterrevolution?*, in *Radical Thought in Italy: A Potential Politics*, P. Virno, M. Hardt (cur.), University of Minnesota, Press Minneapolis, 1996 pp. 241-259.

³ B. LATOUR, *Why has critique run out of steam? From matters of fact to matters of concern*, «Critical Inquiry», 30(2), 2004, pp. 225-248; N. ORESKES, E.M. CONWAY, *Merchants of Doubt*, Bloomsbury, New York 2011; L. MCINTYRE, *Post-Truth*, MIT Press, Cambridge, MA 2018.

Contro la realtà del capitale e la sua interfaccia operativa, lo sviluppo, muovono gli autori di questo testo, accomunati nella sottoscrizione della dichiarazione zapatista secondo cui, contro e oltre il mondo dei potenti che lascia spazio solo ai big e ai loro cortigiani, sta un mondo dove c'è spazio per tutti; un mondo composto di molti mondi. La scansione in tre parti – crisi del paradigma dello sviluppo; approcci riformisti; alternative emergenti all'incrocio tra tradizioni non-moderne ed esperienze alter-moderne – ne definisce il ritmo. Ritmo inverso rispetto a quello che scandisce il discorso pubblico e le politiche globali. La sezione più breve, infatti, è quella dedicata al paradigma dominante. Come a dire: la sua crisi è conclamata, un dato di fatto che nessuno o quasi prova più a negare. Ragionarci sopra è importante per capirne le cause, ma più importante è procedere oltre.

Il paradigma della crescita è fallito, così come il tentativo di renderlo “sostenibile”. È fallito per due ragioni principali, solo analiticamente separabili. La prima è l'assunzione universalista su cui esso si basa. Tale assunzione è minata da una contraddizione originaria: tra specificità storico-culturale di un modello e pretesa di dare ad esso validità generale; tra obiettivo post-coloniale e logica coloniale che soggiace all'azione con cui si intende perseguirlo; tra promessa di emancipazione e impossibilità di corrispondere a tale promessa, poiché il mondo “avanzato” con cui il resto del pianeta avrebbe dovuto mettersi al passo doveva la sua posizione non a chissà quale destino storico, ma alla perpetuazione di rapporti ineguali. Il paradigma della crescita è poi fallito per la sua contraddizione ecologica: la dipendenza da un'estrazione di risorse e deiezione di rifiuti sempre più forsennata e costosa per il capitale stesso, oltre che per una vastità di individui e comunità collocate non più solo ai margini ma anche, in misura crescente, al centro dell'impero.

Certo, è possibile obiettare che il fallimento non è completo, che la globalizzazione capitalista ha portato anche benefici, come mostra l'ascesa dei nuovi ceti medi in paesi come la Cina e l'India. Tuttavia tale ascesa avviene a costi ambientali e umani sempre più alti ed è improbabile possa proseguire fino a raggiungere i livelli di “benessere” di cui hanno goduto i ceti medi occidentali, oggi in declino. Ciò non solo per la limitatezza fisica del pianeta. Anche un benessere completamente assorbito nella sfera delle merci non è mai fatto solo della materia delle cose. Le merci vivono anche, e oltre una certa soglia di

accumulo soprattutto, una vita simbolica, fatta di desideri e distinzioni. Se così stanno le cose, allora quanto più la realizzazione di tali desideri e distinzioni diviene accessibile tanto più – ed esattamente per questa ragione – essa recede verso un punto di fuga irraggiungibile. Lo aveva notato Fred Hirsch⁴ all'inizio del grande declino: i limiti dello sviluppo sono sociali – oltre e in un certo senso prima ancora – che materiali. Detto altrimenti, lo “stile di vita imperiale” di cui parlano Ulrich Brand e Markus Wissen⁵ non è esportabile su scala planetaria se non come ideale normativo (non per questo, ovviamente, meno produttivo di disastri ecologici); e ciò neppure se si sposano le più ottimistiche utopie di efficientismo tecnologico, per la semplice ragione che la storia non si ripete. La congiunzione astrale tra orientamenti culturali, assetti politici e accesso a materiale grezzo (terra, energia, lavoro) tanto abbondante quanto a basso prezzo che ha portato al dominio planetario dell'occidente è destinata a rimanere un *unicum* nella vicenda umana, qualunque cosa di buono e di cattivo abbia prodotto.

Il fallimento del paradigma della crescita traspare anche dai tentativi di rilancio riformista su cui si sofferma la seconda parte del libro. Le parole d'ordine che troviamo nei titoli dei contributi (economia circolare, servizi ecosistemici, economia verde, città e agricoltura *smart*, oltre naturalmente a sviluppo sostenibile), per quanto continuamente evocate da governi, imprese, partiti, attori di società civile, appaiono oggi appannate, non solo agli occhi della critica anti-capitalista. Quando l'esistenza quotidiana e i progetti di vita di quote sempre più ampie di popolazione, tanto nel Sud quanto nel Nord del pianeta, vanno in direzione opposta alla *smartness* è arduo che lo slogan continui a fare la stessa presa di anni addietro. Non è difficile preconizzare che anche l'ultima parola d'ordine, quella dell'industria 4.0, farà la stessa fine.

Le proposte riformiste alla fine non fanno che riproporre il dogma della crescita, con esiti sghembi ma non meno problematici rispetto alla versione originale. Come notato nelle pagine introduttive del libro e in vari contributi, il modo in cui il paradigma sviluppatista viene declinato nel nuovo millennio, in particolare nei termini dei *Sustainable Development Goals* (SDG) propugnati dalle Nazioni Unite e ac-

⁴ F. HIRSCH, *I limiti sociali allo sviluppo*, Bompiani, Milano 1981.

⁵ U. BRAND, M. WISSEN, *The Limits to Capitalist Nature*, Rowman & Littlefield, London 2018.

colti sin troppo entusiasticamente da Stati, fazioni politiche, imprese, mondo scientifico e della cultura, mostra che in gioco oggi, più che lo sviluppo, è la sopravvivenza stessa dell'umanità, o perlomeno la garanzia di condizioni di vita accettabili; condizioni che peraltro a molti sono già negate, come mostrano le spinte migratorie. La sensazione sempre più diffusa, non solo nel Nord globale, è che non ci sia più nulla da guadagnare; c'è solo da evitare, per chi ha qualcosa da perdere, di perdere troppo, o tutto. Questa è la nuova, paradossale, promessa dello sviluppo sostenibile. E tuttavia anche in questa declinazione crepuscolare della sostenibilità manca un'analisi delle condizioni strutturali della povertà e del degrado ecologico e si rinnova l'assunto che il loro nesso sia un dato oggettivo cui porre rimedio piuttosto che un legame indotto che occorre spezzare. Si rinnova anche un'acritica apertura di credito al produttivismo, la globalizzazione, la tecnica. La medesima combinazione tra crepuscolarità e coazione a ripetere si incontra anche nel discorso del *Green New Deal*, una volta depurato dai toni di proclama con cui viene sovente enunciato; discorso che appena avviato già registra fratturazioni tra varianti neolibériste (la "nuova" green economy europea) e neokeynesiane (il "nuovo" progressismo liberale americano), e che soprattutto conferma nella sostanza i pilastri ideologici dello sviluppo sostenibile: produttivismo, tecno-ottimismo, assunto universalistico rispetto a problemi e soluzioni.

Con accenti diversi gli autori che si cimentano nell'analisi delle proposte riformiste evidenziano che, anche nella migliore delle ipotesi, queste ultime non sono in grado di dare risposte efficaci ai problemi che pur riconoscono, poiché evitano di fare i conti con il nocciolo di questi ultimi. Possono rimedi omeopatici in dosi sempre più massicce curare la malattia? Può il mercato rispondere ai propri fallimenti, senza mettere in discussione i suoi stessi fondamenti e l'ascesa a istituzione regolativa sovraordinata a ogni altra? Può la tecnologia risolvere problemi che derivano dalla sua stessa applicazione e, prima ancora, concezione? Si può ancora credere alle virtù escatologiche dell'innovazione, senza chiedersi innovazione perché, per chi, a quali costi? Domande e obiezioni di questo genere sono diffuse non solo nelle pagine del libro ma nel più generale dibattito che coinvolge le scienze sociali e umane e, sia pure ancora in modo minoritario, le scienze della vita e della materia. Le risposte non sono univoche, nel senso che a condanne senza appello si mescolano aperture di credito. Se ci fosse un vero ripensamento, si dice, allora la tecnica e il mercato potrebbero essere

usati per riequilibrare i rapporti umani e oltre-che-umani. Ma quanto profondo deve essere tale ripensamento? Tra le cose su cui, a mio parere, l'interrogazione resta in parte cospicuamente inevasa, tanto nel libro (dove il tema è trattato tangenzialmente e affrontato in modo diretto da una sola voce, quella sulla produzione neghentropica) quanto nel dibattito generale, c'è la questione del lavoro: se cioè si tratti solo di ripensare il lavoro al di fuori dei rapporti capitalistici o di ripensarlo integralmente, come categoria ontologica, modo di declinare l'esistente, umano e oltre-che-umano, così com'è andato precisandosi nel corso della modernità, in stretta connessione con la concezione termodinamica della fisica e della biologia del pianeta.⁶ Interrogazione che va di pari passo con quella sulla portata dell'Antropocene, come fenomeno geologico e come narrazione governamentale. E infatti anche quest'ultima nel libro non viene direttamente discussa: il termine compare una sola volta in tutto il volume, nella voce sul governo del sistema planetario, pur rappresentando, a me sembra, la quintessenza di ciò cui il pluriverso si contrappone.

A queste interrogazioni si collega, come accennato, quella relativa alla tecnica. Interrogazione tutt'altro che nuova ma sempre (più) attuale. La riflessione di Heidegger sull'essenza della tecnica è stata criticata come inconsistente e fuorviante. Non c'è nulla, si dice, al cuore della tecnica: ci sono solo innumerevoli, se non infinite, possibilità di creazione e impiego, queste sì passibili di critica. Tuttavia, la tecnica moderna presenta ambivalenze con cui nessuno, a me sembra, è finora riuscito a fare i conti; perlomeno non più di quanto li avessero fatti molti decenni fa autori come Ivan Illich o Theodor W. Adorno: il primo parlando di un rinnovamento in direzione "conviviale", ossia non votato a un'intensificazione estrattiva e produttiva fine a se stessa;⁷ il secondo di una scienza capace di riconciliare umanità e natura nel cammino verso una liberazione dalle sofferenze che l'una e

⁶ C.N. DAGGETT, *The Birth of Energy. Fossil Fuels, Thermodynamics and the Politics of Work*, Duke University Press, Durham, NC 2019.

⁷ I. ILLICH, *Tools for Conviviality*, Harper & Row, New York 1973. Si veda anche A. VETTER, *The matrix of convivial technology e assessing technologies for de-growth*, «Journal of Cleaner Production», 197, 2018, pp. 1778-1786; A. GENOVESE, M. PANSERA, *The circular economy at a crossroads: technocratic eco-modernism or convivial technology for social revolution?*, «Capitalism Nature Socialism», 2020. DOI: 10.1080/10455752.2020.1763414.

l'altra condividono.⁸ Queste possono sembrare elucubrazioni astratte, ma hanno correlati governamentali importanti, su cui l'interrogazione è urgente. Ci si può chiedere, per esempio, se sia possibile coniugare l'idea di tecnologia conviviale in termini di "ricerca e innovazione responsabile" (RRI); concetto elaborato nella cornice delle politiche europee come nuovo approccio al governo della tecnica ma, contrariamente a Illich o Gorz, assai poco disponibile, già a livello definitorio,⁹ a mettere in discussione produttivismo e mercato. Per rispondere al quesito se, o a quali condizioni, la RRI o la "scienza aperta" di cui preferisce parlare il nuovo Programma Quadro per la Ricerca e l'Innovazione dell'Unione Europea (2021-2027) potrebbe essere veicolo per tecnologie conviviali occorre partire dalla constatazione che non basta dare spazio a voci inascoltate e a discussioni sugli scopi dell'innovazione, se le cornici di senso e le diverse capacità d'azione degli attori che intervengono nel dibattito non vengono a loro volta messe in questione. Altrimenti il rischio, per nulla ipotetico, è che tutto si risolva in un'ulteriore espansione dell'irresponsabilità organizzata di cui parlava Ulrich Beck; un gigantesco sgravio a favore di chi le decisioni le prende davvero. Sgravio che, per tornare al punto segnalato sopra, passa anche dalla narrazione dell'Antropocene, nonostante essa abbia il pregio, forse involontario, di segnalare come la situazione attuale non sia riconducibile a una delle ricorrenti crisi da cui il capitalismo ha sempre saputo trarre nuovo slancio.¹⁰

In sostanza, se l'idea di un rinnovamento della tecnica resta inscissa in una matrice riformista non c'è da fare molto conto sulla sua capacità di cambiare le cose. Capacità che la parte più corposa del libro assegna ad approcci che si pensano e si vogliono realmente trasformativi, innanzitutto perché abbandonano o non hanno mai sottoscritto l'idea di un "mondo fatto di un mondo solo",¹¹ afferman-

⁸ Si veda ad esempio, T.W. ADORNO, *Teoria estetica*, Einaudi, Torino 2009.

⁹ R. VON SCHOMBERG, *A vision of responsible research and innovation*, in *Responsible Innovation*, R. Owen, J. Bessant, M. Heintz (cur.), Wiley, Chichester 2013, pp. 51-74.

¹⁰ D. CHAKRABARTY, *The climate of history: four theses*, «Critical Inquiry», 35(2), 2009, pp. 197-222; A. MALM, A. HORNBERG, *The geology of mankind? A critique of the Anthropocene narrative*, «Anthropocene Review», 1(1), 2014, pp. 62-69.

¹¹ J. LAW, *What's wrong with a one-world world?*, «Distinktion», 16(1), 2015, pp. 126-139.

do e praticando un mondo fatto di molti mondi.¹² Non è il caso qui di ripercorrere la varietà dei temi che questa sezione sviluppa: alcuni assai noti, altri meno, almeno per il lettore mediamente informato sul dibattito post-coloniale e alter-mondialista. Vale la pena piuttosto riflettere brevemente sui punti di convergenza e su alcune questioni aperte che mi sembrano emergere da questa sezione.

La convergenza riguarda non solo l'adesione all'idea del molteplice darsi e farsi del mondo, ma anche il dove e il come di questa molteplicità. Gli ambiti di riferimento sono da un lato il pensiero e le pratiche radicali del Nord globale (ecoanarchismo, ecofemminismo, ecovillaggi, agroecologia, pacifismo, slow movement, decrescita ecc.); dall'altro il paesaggio del Sud globale non-moderno: variegato ma, come già si diceva, tutt'altro che puramente differenziale. Basta pensare all'aria di famiglia di modi di pensare-agire come, per fare solo un esempio, il *sumak kawsay* andino e l'*ubuntu* sudafricano. Ciò che accomuna queste innumerevoli immaginazioni e pratiche di vita è il rifiuto della concezione cartesiana della realtà come lettura della trama di relazioni, di inter e intra-azioni,¹³ che la costituiscono, e del suo correlato dialettico: l'universalismo-universale (spiego fra un attimo il perché di questa espressione) di un mondo fatto di un mondo solo. L'affermazione che tutti gli autori fanno è che solo da un mondo fatto di molti mondi, umani e oltre-che-umani, può giungere un autentico dopo o oltre dello sviluppo; ma l'affermazione è anche che questo dopo e oltre non è un'utopia persa nell'orizzonte del futuro ma un'eterotopia già presente, in atto, sia pure da consolidare e diffondere.

Qui si aprono questioni in parte adombrate nel testo ma da considerare innanzitutto come appello a ulteriori elaborazioni teorico-pratiche. Tre in particolare mi sembrano degne di nota: ibridazione, coordinamento, amicizia. È appena il caso di precisare che, anche qui, la distinzione è analitica: l'una questione si tiene insieme all'altra.

Il tema dell'ibridazione riguarda l'ontologia del pluriverso. Negli anni recenti si è assistito a un interscambio sempre più intenso tra il Nord e il Sud globale, in uno sforzo di apprendimento reciproco sul modo in cui la realtà va concepita. Così, da un lato, filosofia e scienze

¹² M. BLASER, M. DE LA CADENA (cur.), *A World of Many Worlds*, Duke University Press, Durham, NC 2018.

¹³ K. BARAD, *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter And Meaning*, Duke University Press, Durham, NC 2007.

sociali e umane hanno guardato ai modi non-moderni di configurare l'esistente e le sue relazioni per superare tanto il dualismo cartesiano quanto il costruttivismo linguistico (che del primo costituisce in effetti una variante, dato che riafferma la distinzione ontologica tra mente, o cultura, e mondo). Dall'altro le ontologie indigene sono state elaborate, soprattutto grazie a figure di intellettuali come – pensando al contesto latino-americano – Alberto Acosta, Arturo Escobar o Eduardo Gudynas, che hanno agito in funzione di mediatori, rendendole agibili tanto presso il Nord globale quanto a volte presso le stesse comunità indigene, investite dalle forze della globalizzazione. Il caso più noto ed evidente è appunto quello latino-americano del *buen vivir*, nozione che, come la voce a esso dedicata nel volume sottolinea, è sottoposto a continua elaborazione. Ciò è indice di dinamismo, capacità adattiva, ma anche di una plasticità non necessariamente benefica. Le ibridazioni hanno un rischio: che in esse lo scambio ineguale si riproduca, ossia che le categorie concettuali occidentali finiscano per svuotare nozioni non-moderne, come appunto il *buen vivir*, della loro forza trasformativa.¹⁴ Questo rischio è, a ben guardare, insito nell'entusiasmo piuttosto acritico che circonda da tempo l'idea di ibridazione. Idea che va invece maneggiata con cura, senza assumere che il processo comporti automaticamente né un incontro alla pari né esiti emancipativi, e tenendo conto del carattere aporetico della nozione stessa. Perché si dia un ibrido riconoscibile in quanto tale occorre infatti che si incontrino dei non-ibridi: ma in questo modo si ridà valore alle sostanze identitarie. O viceversa: se si ritiene che ciò che viene assemblato è a sua volta esito di ibridazioni precedenti, allora si giunge alla concezione puramente differenziale della realtà cara alla critica post-strutturalista ma anche, sfortunatamente, al capitalismo tardo-moderno. È importante riflettere, al riguardo, che ontologie non-moderne come quelle amerindie hanno poco a che fare con la celebrazione, da parte di avanguardie intellettuali occidentali, di una realtà completamente fluida e contingente. Queste ontologie non descrivono un mondo (solo) popolato da assemblaggi umani e non-umani perennemente cangianti, ma mondi differenti abitati da differenti tipi di esseri, tra i quali si svolge un gioco di ruoli e relazioni complesso ma non gerarchicamente ordinato.¹⁵

¹⁴ P. ALTMANN, *The commons as colonisation – the well-intentioned appropriation of buen vivir*, «Bulletin of Latin American Research», 39(1), 2020, pp. 83-97.

¹⁵ E. VIVEIROS DE CASTRO, *Cannibal Metaphysics*, Univocal, Minneapolis 2014.

E tuttavia se per fuggire ai rischi dell'ibridazione si va all'estremo opposto, sostenendo l'incomunicabilità dei mondi, il dissidio incolmabile dei discorsi,¹⁶ non solo si riproduce surrettiziamente l'ontologia occidentale (da un mondo *solo* a ciascun mondo *per sé solo*), ma soprattutto si blocca sul nascere ogni progetto politico fondato sul pluriverso, ossia sul pensare localmente per agire globalmente. Qui nasce il problema del coordinamento; problema continuamente sollevato da chi si occupa di alter-mondialismo, "utopie concrete"¹⁷, movimenti prefigurativi,¹⁸ e che prima delle mobilitazioni odierne ha riguardato l'anarchismo storico e l'ecoanarchismo.¹⁹ Problema di non facile soluzione, poiché la politica del pluriverso non può basarsi né sulla sostituzione delle attuali gerarchie istituzionali con altre che ne riproducano rigidità e conseguenti forme di dominio, né sullo sposare l'orizzontalità acefala e (in)differente della rete (o almeno della sua ideologia). Non pretendo certo di risolvere il problema qui. Tuttavia disponiamo di spunti a mio parere importanti.

Uno lo troviamo nelle pagine di questo libro, e precisamente nelle riflessioni di Onofrio Romano sul Mediterraneo e il "pensiero meridiano",²⁰ come esemplificazione di un ideale politico basato sulla coesistenza e la reciproca affezione di mondi differenti, via di mezzo tra universalismo-universale dell'umanità in quanto tale²¹ e chiusura comunitaria e identitaria continuamente reinventata;²² tra radicamento alla terra e orizzonte aperto sul mare e quindi sulla possibilità dell'altrove e dell'altrimenti. Che il meridianismo non si sia finora tradotto in un movimento politico vero e proprio non ne inficia il valore e le potenzialità. Il fatto che il Mediterraneo sia oggi un punto cruciale di frizione tra Nord e Sud globale indica anzi esattamente il contrario. L'altro spunto viene da una vecchia (per i tempi con cui si

¹⁶ J.F. LYOTARD, *Le différend*, Minuit, Paris 1984.

¹⁷ E.O. WRIGHT, *Envisioning Real Utopias*, Verso, London 2010.

¹⁸ L. YATES, *Rethinking prefiguration: alternatives, micropolitics and goals in social movements*, «Social Movement Studies», 14(1), 2015, pp. 1-21.

¹⁹ D. GRAEBER, *Direct Action: An Ethnography*, AK Press, Oakland, CA 2009; M. BOOKCHIN, *Post-Scarcity Anarchism*, Black Rose Books, Montreal 1986.

²⁰ F. CASSANO, *Il pensiero meridiano*, Laterza, Bari 2005.

²¹ Per una riedizione di ciò nel lessico dell'Antropocene si veda per una riedizione nel lessico dell'Antropocene si veda D. CHAKRABARTY, *The climate of history: four theses*, cit.

²² E. HOBBSAWM, T. RANGER (cur.), *The Invention of Tradition*, Cambridge University Press, Cambridge 1983.

consumano i dibattiti accademici) idea del filosofo Michael Walzer, quella dell'“universalismo reiterativo” e del minimalismo della critica sociale e della morale. Per universalismo reiterativo Walzer intende che, contrariamente all'assunto dell'universalismo-universale (ciò che egli chiama *covering law universalism*, ossia universalismo della legge generale), ogni luogo, ogni comunità, ogni tempo – ogni mondo – ha una sua via all'emancipazione dal dominio e dalla sofferenza; via che non corrisponde a quella degli altri, ma che rimane riconoscibile come tale e per la quale si può lavorare insieme, nella misura in cui “la liberazione è un'esperienza particolare che si ripete per ogni popolo oppresso”.²³ Sulla stessa linea Walzer intende per minimalismo la capacità di trarre dal bagaglio delle proprie categorie critiche o morali (normatività *thick*, spessa) elementi minimali condivisi (normatività *thin*, sottile) che permettono di comprendere, e rispondere a, richieste di giustizia che vengono da ogni parte del pianeta.²⁴

Pensare in termini di universalismo reiterativo, la cui normatività *thin* non va confusa con quella, *narrow* o *shallow*, ristretta o superficiale, dell'*homo oeconomicus* neoliberale, può consentire di evitare un'insidia presente nel pensiero post-coloniale: ossia di concepire il pluriverso come composto di mondi non solo separati ma anche auto-consistenti e l'universalismo occidentale come qualcosa da condannare in toto e senza appello. Concezione e condanna che, a ben guardare, hanno come presupposto la *comfort zone* di diritti e libertà assicurati proprio da quest'ultimo, e condivisa dal Nord globale insieme con quella parte di Sud – acculturato, urbanizzato, non di rado provvisto di esperienze accademiche internazionali – al cui ruolo di mediazione ho già accennato. Concezione e condanna, soprattutto, che ostacolano una piena comprensione dell'attrazione, non dovuta solo allo sfavillio delle merci, che l'Occidente continua a esercitare agli occhi di chi intraprende un viaggio rischioso e che chiudono lo spazio per la critica, stretta tra nostalgia per la comunità (dimentica di quanto il suo abbraccio possa essere soffocante) e denuncia di ogni obiezione come espressione di imperialismo (dimentica, fra le altre cose, di come il capitalismo abbia mostrato di adattarsi bene a condizioni sociali e culturali molto diverse da quelle in cui è fiorito). Se c'è qualcosa che la modernità può conse-

²³ M. WALZER, *Due specie di universalismo*, «Micromega», 1, 1991, p. 130.

²⁴ M. WALZER, *Geografia della morale*, Dedalo, Bari 1999.

gnare al pluriverso è proprio *il valore della critica*: non come sguardo trascendente ma come possibilità immanente a ogni esperienza di vita. Non che la critica sia appannaggio esclusivo dell'Occidente, ovviamente; anzi: una conoscenza reciproca delle forme di critica presenti in ogni piega del pluriverso è quanto mai importante, se a esso si vuole conferire valore di progetto politico. E tuttavia a me pare che l'idea di critica immanente che Foucault riassume nella domanda su “come non essere governati *in questo modo*, da questo, in nome di questi principi, in vista di tali obiettivi e per mezzo di tali procedure, non così, non per quello, non da loro”,²⁵ costituisca il contributo più prezioso dell'Occidente al legame sotterraneo che percorre il pluriverso.

Romano parla di pensiero meridiano come apertura a una politica della convivialità, e abbiamo visto che questo tema emerge in merito al ripensamento della tecnica e della scienza. Ne parlano Illich e Adorno; quest'ultimo richiamandosi a Walter Benjamin, il quale, contro l'idea di una natura da spogliare dei beni da essa “gratuitamente offerti”, ma contro anche l'idea di una condanna senza appello della tecnica, parla della possibilità di un lavoro che aiuti la natura “a sgravarla dalle creature che, in quanto possibili, sono sopite nel suo grembo”.²⁶ È in altri termini possibile, per Benjamin e Adorno, una politica dell'amicizia in cui gli umani, grazie alla posizione di primi tra i pari consentita dalla capacità di coniugare concettualizzazione e prassi in uno sguardo inclusivo, procedano insieme ai non-umani verso il superamento della comune condizione di sofferenza e ingiustizia da cui avevano cercato di fuggire tramite il dominio tecnologico.²⁷ Di politiche dell'amicizia (su cui restano importanti le riflessioni di Derrida²⁸) parlano oggi soprattutto le studiosse femministe, estendendo il lessico della cura dalle relazioni sociali a quelle tra umani e non-umani.²⁹

²⁵ M. FOUCAULT, *Illuminismo e critica*, Donzelli, Roma 1997, p. 37, trad. mod. e integr.

²⁶ W. BENJAMIN, *Sul concetto di storia*, Einaudi, Torino 1997, p. 41.

²⁷ L. PELLIZZONI, *Ontological Politics in a Disposable World: The New Mastery of Nature*, Routledge, London 2016; M. MAURIZI, *(Non) lavorare come un mulo, Mene-lique*, 1, 22-34, 2020.

²⁸ J. DERRIDA, *Politiche dell'amicizia*, Cortina, Milano 2020.

²⁹ D. HARAWAY, *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*, Duke University Press, Durham, NC 2016. M. PUIG DE LA BELLACASA, *Matters of Care: Speculative Ethics in More Than Human Worlds*, University of Minnesota Press, Minneapolis 2017.

Naturalmente sul modo di esprimersi di Benjamin e Adorno e in parte anche dell'etica femminista della cura per il mondo (che è prima di tutto un'ontologia) grava l'ipoteca delle categorie occidentali. E tuttavia, se ammettiamo che qualcosa come l'universalismo reiterativo possa esistere, tutto ciò non è estraneo agli altri mondi del pluriverso, pur se la lingua che vi si parla non è la stessa. Tutto ciò, inoltre, vale a prendere le distanze dall'ambiguità emergente in alcuni ambiti della teoria sociale occidentale, in cui l'"intrusione di Gaia"³⁰ negli affari umani, il "geopotere"³¹ di processi come le dinamiche climatiche e quelle virali o batteriologiche, è spesso declinato con gli stessi accenti un tempo attribuiti al potere sovrano e oggi al mercato – soverchiantе, indifferente, ingiustificato e ingiustificabile.³² Il geopotere, in altre parole, è riconosciuto non nei termini di una mossa laterale, ma di un'inversione, e quindi una conferma, dei rapporti di forza con la natura, alla supremazia della quale si asserisce poi dover rispondere tramite una *governance* dell'imprevisto dall'inequivocabile sapore neoliberale – preparazione alla sorpresa, resilienza, flessibilità, "sperimentazione continua".³³ Latour è, come in altre circostanze, il più esplicito al riguardo. La politica, egli nota, non può che concentrarsi sempre più sulla zona critica «di pochi chilometri di spessore tra l'atmosfera e le rocce madri»³⁴ su cui insistono e si relazionano umani e non-umani. Ma questa politica, "terrestre" piuttosto che planetaria, non è più – come il sociologo francese predicava ancora pochi anni fa – una questione di parlamentarizzazione delle istanze non-umane che bussano alla porta, esercizio di arte diplomatica nel temperarle con quelle umane. Se negoziazione e composizione di interessi vi deve essere, essa avviene non nel segno dell'amicizia, dell'accoglienza di uno straniero non più sentito come avverso, estraneo, ma sotto il

³⁰ I. STENGERS, *Autonomy and the intrusion of Gaia*, «South Atlantic Quarterly», 116(2), 2017, pp. 381-400.

³¹ E. GROSZ, *Becoming Undone. Darwinian Reflections on Life, Politics and Art*, Duke University Press, Durham, NC 2011.

³² M. HIRD, *The Origins of Sociable Life: Evolution After Science Studies*, Palgrave MacMillan, New York 2009; N. CLARK, *Inhuman Nature. Sociable Life on a Dynamic Planet*, Sage, London 2011; B. LATOUR, *Facing Gaia*, Polity Press, Cambridge 2017.

³³ N. CLARK, K. YUSOFF, *Geosocial formations and the Anthropocene*, «Theory, Culture & Society», 34(2-3), 2017, p. 18; L. PELLIZZONI, *The environmental state between pre-emption and inoperosity*, «Environmental Politics», 29(1), 2020, pp. 76-95.

³⁴ B. LATOUR, *Tracciare la rotta. Come orientarsi in politica*, Cortina, Milano 2018, p.102

giogo di una «forma di sovranità, [...] una potenza al di sopra dei capi di Stato»³⁵ cui è necessario e urgente inchinarsi, avendo ben chiaro che «non c'è altra politica se non quella degli umani e a loro vantaggio».³⁶

Secondo Latour, insomma, «l'ostacolo [da evitare è] di credere che sarebbe possibile vivere in empatia, in armonia, con gli agenti detti "naturali"». ³⁷ Questa affermazione proviene da un esponente di spicco di un'intelligenza riformista che si rende conto della gravità della situazione, ma con tutta evidenza si ostina a credere che il mondo in cui è prosperata, e che per essa è quindi il migliore dei mondi possibili, possa essere salvaguardato nelle coordinate fondamentali. Contro una simile visione, intrisa di un bellicismo crepuscolare, l'eterotopia del pluriverso mostra che una "concordia discordante" o una "armonia discordante delle cose" (per riprendere la famosa espressione di Orazio) non solo è l'unica strada che oggi vale la pena tentare di percorrere, ma che molti già la percorrono, da un po' o da sempre. Questo libro ne costituisce un'affascinante illustrazione e un viatico.

³⁵ *Ivi*, p. 109.

³⁶ *Ivi*, p. 111.

³⁷ *Ivi*, p. 113.

INDICE

- 5 Prefazione all'edizione italiana
*Maura Benegiamo, Alice Dal Gobbo
Emanuele Leonardi, Salvo Torre*
- 11 Nota dei curatori
- 13 Il coronavirus potrebbe salvare il pianeta
*Ashish Kothari, Ariel Salleh, Federico Demaria,
Arturo Escobar, Alberto Acosta*
- 17 Prefazione
*Dizionario dello sviluppo rivisitato
Wolfgang Sachs*

PLURIVERSO DIZIONARIO DEL POST-SVILUPPO

- 27 Premessa
*Ashish Kothari, Ariel Salleh, Federico Demaria,
Arturo Escobar, Alberto Acosta*
- 33 Introduzione
Alla ricerca di sentieri pluriversali
*Ashish Kothari, Ariel Salleh, Federico Demaria,
Arturo Escobar, Alberto Acosta*

Parte prima

LO SVILUPPO E LE SUE CRISI – ESPERIENZE GLOBALI

- 59 Spezzare le catene dello sviluppo
Nnimmo Bassey
- 63 Sviluppo per l'1%
Vandana Shiva
- 67 Malsviluppo
José María Tortosa
- 71 Lo sviluppo come progetto
Philip McMichael
- 75 La *Kastom Ekonomi* dell'Oceania
Kirk Huffman
- 79 La critica latinoamericana dello sviluppo
Maristella Svampa

Parte seconda

UNIVERSALIZZARE LA TERRA – SOLUZIONI RIFORMISTE

- 85 BRICS
Ana Garcia e Patrick Bond
- 89 Economia circolare
Giacomo D'Alisa
- 93 Agricoltura intelligente per il clima
Teresa Anderson
- 97 Aiuto allo sviluppo
Jeremy Gould
- 101 Strumenti digitali
George C. Caffentzis
- 104 Governo del Sistema-Terra
Ariel Salleh
- 109 Ecomodernismo
Sam Bliss e Giorgios Kallis
- 113 Mercato dei servizi ecosistemici
Larry Lohmann
- 117 Efficienza
Deepak Malghan

- 121 Geoingegneria
Silvia Ribeiro
- 125 Green economy
Ulrich Brand e Miriam Lang
- 129 Lifeboat Ethics
John P. Clark
- 133 Neo-estrattivismo
Samantha Hargreaves
- 137 Ingegneria riproduttiva
Renate Klein
- 141 Smart City
Hug March
- 145 Sviluppo sostenibile
Erik Gómez-Baggethun
- 149 Transumanesimo
Luke Novak

Parte terza

UN PLURIVERSO POPOLARE – INIZIATIVE PER LA TRASFORMAZIONE

- 155 Agaciro
Eric Ns. Ndushabandi e Olivia U. Rutazibwa
- 159 Agdals
Pablo Dominguez e Gary J. Martin
- 163 Agroecologia
TVictor M. Toledo
- 167 Movimento Alter-Globalizzazione
Geoffrey Pleyers
- 171 Monete alternative
Peter North
- 179 Autonomia
Gustavo Esteva
- 183 Biocivilizzazione
Cândido Grzybowski
- 186 Politica del corpo
Wendy Harcourt
- 190 Il buddhismo e la compassione attraverso la saggezza
Geshe Dorji Damdul

- 194 Buen Vivir
Mónica Chuji, Grimaldo Rengifo, Eduardo Gudynas
- 198 Le religioni cinesi
Liang Yóngjia
- 202 Eco-teologia cristiana
Sean McDonagh
- 206 Transizioni di civiltà
Arturo Escobar
- 210 Commons
Massimo De Angelis
- 214 Economie comunitarie
J.K. Gibson-Graham
- 217 Comunalidad
Arturo Guerrero Osorio
- 221 Convivialismo
Alain Caillé
- 224 Convivialità
David Barkin
- 228 Ecosistemi cooperativi
Enric Duran Giralt
- 231 Paese
Anne Poelina
- 235 Ecologia profonda
John Seed
- 239 Decrescita
Federico Demaria e Serge Latouche
- 243 Economia democratica in Kurdistan
Azize Aslan e Bengi Akbulut
- 247 Democrazia diretta
Christos Zografos
- 251 Spiritualità della terra
Charles Eisenstein
- 255 Eco-anarchismo
Ted Trainer
- 258 Ecofemminismo
Christelle Terreblanche
- 262 Ecologia della cultura
Ekaterina Chertkovskaya

- 266 Design Eco-positivo
Janis Birkeland
- 270 Eco-socialismo
Michael Löwy
- 273 Ecovillaggi
Martha Chaves
- 277 Sovranità energetica
Daniela Del Bene, Juan Pablo Soler, Tatiana Roa
- 281 Giustizia ambientale
Joan Martinez-Alier
- 285 Sovranità alimentare
Laura Gutiérrez Escobar
- 289 Free software
Harry Halpin
- 293 Economia del dono
Simone Wörner
- 297 Felicità Interna Lorda del Bhutan
Julien-François Gerber
- 301 Induismo
Vasudha Narayanan
- 304 Diritti umani
Miloon Kothari
- 308 Hurai
Yuxin Hou
- 311 Ibadismo
Mabrouka M'Barek
- 315 Le ICCA – Territori di vita
Grazia Borrini-Feyerabend e M. Taghi Farvar
- 319 Etica islamica
Nawal Ammar
- 322 Ecologia giainista
Satish Kumar
- 325 Tikkun olam giudaico
Rabbino Michael Lerner
- 329 Kametsa Asaike
Emily Caruso e Juan Pablo Sarmiento Barletti
- 333 Kawsak Sacha
Patricia Gualinga

- 336 Kyosei
Motoi Fuse
- 338 Femminismi Latino-Americani e Caraibici
Betty Ruth Lozano Lerma
- 342 Teologia della liberazione
Elina Vuola
- 346 Progetti di Vita
Mario Blaser
- 349 Mediterraneismo
Onofrio Romano
- 353 Minobimaatisiwin
Deborah McGregor
- 356 Diritti della Natura
Cormac Cullinan
- 360 Nayakrishi Andolon
Farhad Mazhar
- 364 Produzione neghentropica
Enrique Leff
- 368 I nuovi matriarcati
Claudia von Werlhof
- 372 Nuovo paradigma dell'acqua
Jan Pokorný
- 376 Localizzazione aperta
Giorgios Velegrakis e Eirini Gaitanou
- 380 Femminismi del Pacifico
Yvonne Underhill-Sem
- 384 Pacifismo
Marco Deriu
- 388 PeaceWomen
Lau Kin Chi
- 391 Pedagogia
Jonathan Dawson
- 395 Permacultura
Terry Leahy
- 399 Economia Popolare Solidale
Natalia Quiroga Díaz
- 403 Post-economia
Alberto Acosta
- 406 Prakritik swaraj
Aseem Shrivastava

- 410 Amore Queer
Arvind Narrain
- 413 Democrazia Ecologica Radicale
Ashish Kothari
- 417 Rivoluzione
Eduardo Gudynas
- 421 Ricostruzione rurale
Sit Tsui
- 425 Ontologie del mare
Karin Amimoto Ingersoll
- 428 Sentipensar
Patricia Botero Gómez
- 432 Il Movimento Slow
Michelle Boulous Walker
- 435 Ecologia sociale
Brian Tokar
- 439 Economia sociale e solidale
Nadia Johannisova e Markéta Vinkelhoferová
- 443 Sostenibilità Tao
Sutej Hugu
- 447 Movimento della transizione
Rob Hopkins
- 451 Tribunale dei diritti della natura
Ramiro Àvila-Santamaria
- 455 Ubuntu
Lesley Le Grange
- 459 De-sviluppare il Nord
Aram Ziai
- 462 Il salario al lavoro domestico
Silvia Federici
- 466 Produzione gestita da lavoratori e lavoratrici
Theodoros Karyotis
- 470 Autonomia zapatista
Xochitl Leyva-Solano
- 474 La tessitura globale delle alternative
- 479 Postfazione
Pluriverso e politica dell'amicizia
Luigi Pellizzoni

l'alanguè

Studio grafico e impaginazione
www.lalangue.it



Stampato per conto di Orthotes
da DBook
nel mese di giugno 2021