Rizoma freireano

Vol. 15 · 2013

Rizoma freireano 15. Trayectorias femeninas, educación y comunidad. El círculo virtuoso entre práctica e investigación

Rhizome freirean 15. Trajectories female, and community education. The virtuous circle between practice and research

Rizoma freireano 15. Trajetórias feminino, e educação da comunidade. O círculo virtuoso entre a prática ea pesquisa

Rizoma freireà 15. Trajectòries femenines, educació i comunitat. El cercle virtuós entre pràctica i investigació

Editora: Antonia de Vita, Universidad de Verona, Italia

ISSN 1989-0605 · Institut Paulo Freire de Espanya
https://www.rizoma-freireano.org/category/historico-de-revistas/2013-vol-15/

Sumario

EDITORIAL

Custodire la terra e la sintonia con il vivente: i territori delle donne
Antonia De Vita

Custodiar la terra i la sintonia amb el vivent: els territoris de les dones
Antonia De Vita

Custodiar la tierra y la sintonía con lo viviente: los territorios de las mujeres
Antonia De Vita

ARTÍCULOS

Saperi anarchici. Elementi di creazione di un’economia diversa in Sardegna
Lucia Bertell, Cristina Cometti

Sabers anàrquics. Elements de creació d’una economia diferent a Sardenya
Lucia Bertell, Cristina Cometti

Sabers anàrquics. Elements de creació d’una economia diferent a Sardenya
Lucia Bertell, Cristina Cometti

Saberes anarquistas. Elementos de creación de una economía diversa en Cerdeña
Lucia Bertell, Cristina Cometti

La Pirwa: una red de solidaridad
Céline Geffroy

La Pirwa: una xarxa de solidaritat
Céline Geffroy

Il corpo docente. Sessuazione della didattica, eros pedagogico e autorità magistrale.
Giuseppe Burgio

El cos docent. Sexuació de la didàctica, eros pedagògic i autoritat magistral.
Giuseppe Burgio

El cuerpo docente. Sexuación de la didáctica, eros pedagógico y autoridad magistral.
Giuseppe Burgio

15 M, saberes y acciones instituyentes
Loris Viviani

15 M, sabers i accions instituents
Loris Viviani

POEMA

Inanna

Juana Castro

Custodire la terra e la sintonia con il vivente: i territori delle donne

Antonia De Vita, Universidad de Verona

Madre Terra e i territori delle donne

Abbiamo assistito in questi anni a molte lotte in tante parti del mondo che hanno avuto spesso come filo conduttore la difesa del territorio e dei suoi beni. Battaglie locali e mondiali fanno emergere una valenza concreta, politica, simbolica del territorio a cui danno corpo e voce le comunità autoctone, che con la loro protesta criticano il suo uso strumentale e mercificato e rivendicano un'anima e una soggettività del luogo e delle sue risorse.

Di questo approccio al territorio e alle comunità, che rende vivi e battaglieri entrambi, vorrei sottolineare il legame con l'impegno ecologista e/o femminista, perché seguendo questa traiettoria è possibile mettere in luce alcuni importanti contributi della riflessione ecofemminista non occidentale. Mi soffermerò in special modo sulla cosmovisione andina della Pachamama, con specifico riferimento alle lotte delle donne per il gas e l'acqua, e poi sulla visione induista della Madre terra, negli esempi portati dalla fisica indiana Vandana Shiva, per concludere con la lettura della filosofa australiana Freya Mathews, che a partire dalla tradizione degli aborigeni australiani sostiene una visione panpsichica della natura e dell'essere indigeni. Queste diverse cosmovisioni sono accomunate da una dimensione sacrale del territorio e della natura e dall'alleanza con le donne come speciali custodi. È attraverso questo ruolo e questa alleanza che le donne stanno costruendo percorsi comuni di dignità e di capacitazione individuale e collettiva (Nussbaum, 2012), e diventando parte attiva nelle battaglie per una giustizia "più che umana", cosmica. Attorno alla ricerca di ritrovare o non smarrire del tutto le "sintonie con il vivente", gruppi e comunità stanno ricreando un vivere insieme e un saper fare comune denso di saperi ancestrali e contemporanei assieme. Riscattare le cosmovisioni sacrali del territorio, nel suo legame intimo con la natura, è importante per evitare il pericolo di nuove forme di riduzionismo che consistono nell'approcciare le questioni legate al territorio e all'ambiente in termini di "beni" piuttosto che come tessuto del vivere nella sua integrità.

Per una giustizia cosmica: marciare e lottare

Vorrei portare l'esperienza delle donne boliviane che mettendo in circolazione saperi comuni e collettivi, hanno intrapreso battaglie tanto quotidiane e locali quanto generali e globali per difendere il gas e l'acqua come elementi fondamentali per vivere oltre che come beni comuni.

La Bolivia, così come altri paesi dell'America Latina, è considerata nell'ultimo decennio un laboratorio di difesa dei beni comuni e un esempio per i processi di autodeterminazione dei popoli indigeni. La guerra dell'acqua è partita proprio da Cochabamba nel 2000 per arrivare fino in Italia dopo oltre dieci anni, come pure la guerra di Ottobre 2003, nota come guerra del Gas, che partì da El Alto nei pressi di La Paz. Di grande rilievo sono i processi costituzionali che stanno riguardando tutti i popoli che si sono riconosciuti in un orizzonte comune, riunendosi politicamente ed economicamente nell'accordo dell'ALBA (Alianza Bolivariana para los Pueblos de Nuestra América). Carte costituzionali che spostano, tra le altre cose, la centralità dall'umano verso la *Pachamama*, che potremmo tradurre riducendone drasticamente il senso, Madreterra, Ambiente, e sul *Sumak kawsay*, il Buen Vivir. Due espressioni che condensano le tradizioni secolari dei popoli andini e le loro cosmovisioni fondate su paradigmi "per una diversa umanità" (Benalcázar Alarcón, 2009). Visioni dell'umano e del cosmo differenti da quelli occidentali e che si sono affermate grazie a molte lotte e alla tanta strada che hanno percorso negli ultimi due secoli, non solo in senso simbolico ma concretamente, attraverso marce fondamentali per le battaglie di giustizia e dignità. Dopo la Marcia per il Territorio e la Dignità del 1990, vi sono state altre marce in cui i popoli indigeni hanno cercato di consolidare il loro diritto proprietario sul territorio; così, nel 1996, la Marcia per il Territorio, lo Sviluppo e la Partecipazione Politica dei Popoli Indigeni; nell'anno 2000 la Marcia per la Terra, il Territorio e le Risorse Naturali; nel 2002 la Marcia per la Sovranità Popolare, il Territorio, le Risorse Naturali e l'Assemblea Costituente e nel 2006 la Marcia per la Riconduzione Comunitaria della Riforma Agraria (Roncal Revollo, 2009).

Di recente il dibattito sui beni comuni e la battaglia referendaria contro la privatizzazione dell'acqua, in Italia ad esempio, hanno contribuito ad approfondire una riflessione sulla necessità di rivedere le premesse sulle quali si è costruita la nostra civiltà. Il mondo occidentale si è fondato su una logica antropocentrica con l'essere umano al centro come soggetto unico dei diritti e degli obblighi. Siamo sempre più consapevoli che altri popoli e altre civiltà ci possono insegnare una

dignità differente dell'ambiente naturale. "Secondo i popoli originari di Abya Yala (America), la *Pachamama* è molto di più che la Madre Terra, è "madre cosmica" o "principio cosmico femminile" (Estermann, 2006, p. 192). Costituisce il tempo e lo spazio nel quale, per il quale e dove si sviluppano le vite; essi stessi si considerano figli e figlie della terra, che provvede alla protezione e all'abbondanza di cibo; è lei che i popoli e i suoi membri devono rispettare e proteggere" (Benalcázar Alarcón, p. 327). La Pachamama è l'universo, la natura, l'ambiente nel quale abitiamo, il visibile; è anche l'etereo, l'invisibile: i valori, l'immaginario, il pensiero, le culture. Universo, natura e umanità costituiscono una unità integrale e integrata e lo squilibrio di uno degli elementi limita la possibilità di esistenza dell'altro. La pacha ha la forma di una casa, è casa di e per tutti gli esseri viventi e rappresenta una relazionalità integrale. Sono perciò le relazioni armoniche tra esseri umani, tra popoli e ambiente naturale ad essere alla base del *Buen Vivir.* Gli elementi e le condizioni che permettono a tutti gli esseri di vivere sono il cuore della cosmovisione andina e questo ci permette di comprendere meglio perché proprio internamente a queste culture siano state maturate battaglie per elementi essenziali alla vita come l'acqua e il gas.

La "guerra del Gas" delle donne di El Alto

Tra il settembre e l'ottobre del 2003, un mese ricordato come tragico per i 67 morti ufficialmente riconosciuti, la disprezzata città satellite di La Paz, El Alto, cresciuta rapidamente e vertiginosamente, si convertì in una città che poteva riservare sorprese e ammirazione. A dare dignità a questa maltrattata città fu la straordinaria mobilitazione che la vide protagonista di una battaglia durissima per la nazionalizzazione della risorsa naturale gas. Contro l'iniziativa del governo, rappresentato da Sánchez de Lozada detto Goni, che aveva aumentato il prezzo del gas penalizzando in particolar modo la popolazione alteña, gli abitanti di El Alto (tra cui molte donne e nativi), furono particolarmente attivi e si costituirono come veri e propri soggetti politici. Fu un'occasione, come raccontano le donne della guerra del gas con le loro stesse voci, per uscire da una invisibilità e per sentirsi promotrici di pratiche politiche e sociali.

In un prezioso libro nato dall'incontro di molte donne della guerra del Gas e alcune ricercatrici sociali che operano nella città di El Alto, si può leggere un interessante racconto – singolare e corale – di quei giorni difficili, sanguinosi e creativi. Le donne raccontano (Btitto, 2005) che dopo il cosiddetto "ottobre nero" presero a incontrarsi in maniera spontanea e costante molte dirigenti; ci si vedeva tutti i giovedì in uno

dei tanti spazi di incontro disponibili che, in questo caso specifico, era il Centro de Promoción de la Mujer Gregoria Apaza. Nacque così l'idea, sempre nei mesi ancora agitati che vanno dal novembre al dicembre 2004, di raccontare in prima persona quello che era accaduto e l'importanza delle donne in questa lotta che era stata quasi completamente occultata dai mass media. Nasce una sperimentazione che riguarda il circolo virtuoso tra pratiche e teorie, tra esperienza e strumenti scientifici. Le protagoniste della guerra chiedono alle ricercatrici di poter contribuire direttamente alla ricerca e di non essere solo un ' oggetto di ricerca'. E così, attraverso una serie di laboratori, vengono condivisi gli strumenti di base della ricerca sociale e la narrazione comincia. "Più che dati qui presentiamo una narrazione in prima persona collettiva, una storia che viene da un noi che non rivela né date, né luoghi, né numeri con esattezza, però cerca di dar conto di aspetti generali del lungo processo di recupero del valore di noi stesse, di individuazione di obiettivi comuni e di realizzazione di azioni necessarie per raggiungerli, sottoponendoci nel farlo al dolore, alla pena e alla morte. Questa è una volontà che ha la voce di donna perché sono state e continuano ad essere le più dimenticate e messe in ombra. È una voce plurale perché l'io delle donne alteñe, come loro stesse dicono e fanno vedere, è un io collettivo che parla non solo della condizione di madri, mogli, figlie, sorelle e nonne, ma anche di lavoratrici, dirigenti, studentesse, professioniste, lottatrici, ribelli e guerriere" (Btitto, p. 11). Nelle belle pagine ricolme di esperienze e immagini e gesti di reale coraggio emerge quanto il conflitto sia stato formativo non solo per costituirsi come soggetti politici ma per formare un noi che prima era inesistente. Nei giorni in cui la città di El Alto è bloccata e chiusa per difendersi dagli assalti armati le persone vivono molto con altri e altre per le strade e così nella costrizione e nella necessità si aprono nuove possibilità di relazione e di invenzioni sociali. "Durante la marcia del giovedì 16 (…) non c'era più cibo. (…) Era un lusso in quei giorni avere cibo, però dovevamo in ogni modo trovare bastoni e legni. Eravamo circa 50 persone con bambini, donne e uomini, che stavamo tutti in strada. Una vicina che aveva lì la sua pensione portò lì le sue pentole, i suoi piatti, un'altra vicina portò anche lei un'altra pentolina, un altro cucchiaio, e i nostri visi via via si dipingevano di nero. Era del tutto sorprendente, c'era solidarietà tra tutti. Prima, alle volte, ci guardavamo male tutti tra vicini, ma questa volta eravamo immersi nel tema del gas e nel mandar via Goni" (Btitto, p. 63). Questa testimonianza fa emergere con chiarezza la sorpresa di cosa crea l'in-comune sia nelle relazioni umane, che trasformano tra le altre cose la diffidenza in condivisione, sia nella creazione di un processo politico e sociale che si confronta con l'azione violenta, con lo spargimento di sangue che colpisce i propri cari e coloro che si mettono in prima linea, come hanno fatto le donne. C' è un uso e un esercizio della

forza, che è strettamente connesso con l'esserci e con un esercizio di giustizia (Giardini, 2011) e che si sa confrontare ma non confondere con la violenza come orizzonte risolutivo (Muraro, 2012). La guerra del gas raccontata dalle donne alteñe, racconta tra le altre cose, l'importanza dell'individuazione di un punto di leva per scatenare la giustizia. Lì dove c'è un orizzonte di intelligenza collettiva e di creazione sociale che pensa i singoli inseriti in una visione grande di equilibri e armonia – come sta capitando per questi popoli impegnati nel salvare la biodiversità umana e cosmica e la dignità e la convivenza di popoli differenti – si può giocare con la giusta misura anche lo squilibrio e la lotta aspra. "Ho parlato di una forza che può giustamente ed efficacemente esercitarsi arrivando ai limiti della violenza e perfino oltrepassarli, in certe circostanze. Ma perché abbia senso discutere su questa tesi e vedere se sia giusta o sbagliata, devo chiedermi se ho veramente la capacità di agire con tutta la forza potenzialmente mia, se ne dispongo effettivamente, grande o piccola che sia. Se non fosse così e se questo difetto di energia fosse diffuso, come temo, sarebbe ridicolo cercare un punto di leva, come voler saltare da un letto con le molle rotte" (Muraro, 2012, p. 34). Il punto di leva trovato nelle esperienze boliviane si è sempre abbinato ad un tempo opportuno e necessario per la lotta. Ahora es cuando !", "Ora è quando *"- "Ora!",*", è stato il motto di questa e altre lotte, slogan che enfatizza che c'è un tempo opportuno per lottare per la giustizia e la dignità della vita che si misura con l'impiego della forza simbolica e morale oltre che fisica.

Gli eventi legati alla guerra del gas hanno avuto una ripercussione internazionale e hanno contribuito a mettere a tema il bene comune nelle due interpretazioni maggiormente accreditate nel dibattito contemporaneo: *commons* nell'accezione degli economisti e degli studiosi sociali, intesi come risorsa condivisa che dovrebbe essere gestita dalla comunità di riferimento (Ostrom, 2006), e quella più in uso presso i giuristi che lo legge come un diritto universale (Rodotà, 2011).

Principio femminile e sacralità della vita

La crisi ecologica è, sin dalle sue radici, la morte del principio femminile, simbolicamente ma anche realmente, in contesti come l'India rurale; non solo dunque nelle forme e nel simbolo, bensì anche nei processi quotidiani di sopravvivenza e sussistenza.

(Shiva, p. 54)

Vorrei ora passare a dialogare con alcune importanti riflessioni di Vandana Shiva raccolte attorno alla concezione di una *Terra madre*(Shiva, 2002) capace di portarci in salvo dal progetto patriarcale della scienza moderna chiamato “sviluppo”. Molte delle idee e dei pensieri della scienziata nascono dalla sua partecipazione alla lotta per la sopravvivenza condotta dalle donne indiane e ispirate dal sostegno alle persone che si battono per sostenere e conservare la vita, ruotano attorno ad una concezione induista di natura vivente *prakrti*, intesa come processo vitale e creativo, come principio femminile da cui sorge ogni forma di vita (Shiva, p. 7). Dalla filosofia e pratica quotidiana di queste donne nascono delle lotte ecologiche guidate dalla consapevolezza della forza viva della natura e di se stesse come partner della natura nella tutela della vita. “Si è creduto – e in molti ambienti si crede ancora – che sostituire l’idea di *prakrti* con quella di ‘risorse naturali’, l’ idea di Madre con quella di ‘materia’, significasse sostituire progressivamente la superstizione con la razionalità. Osservato dal punto di vista della natura, o della donna incarnata nella natura, nella produzione e nel mantenimento della vita, questo mutamento è regressivo e violento. Esso comporta la rottura dei cicli e dei processi naturali e di ogni interconnessione. Per le donne, la cui produttività finalizzata al mantenimento della vita si basa sulla produttività della natura, la morte di *prakrti* significa al tempo stesso l’inizio dei processi di marginalizzazione e svalutazione, destituzione dal loro ruolo e, alla fin fine, la loro messa da parte come superflue” (Shiva, p. 54). Il ruolo giocato dalle donne nella silvicoltura è portato come esempio da Vandana Shiva per fare emergere l’alleanza tra donne e natura e il ruolo centrale della cultura della foresta nella civiltà indiana. La foresta come comunità è stata vista come un modello di evoluzione sociale e civile e dal punto di vista dell’importanza rappresenta il corrispettivo della città per la civiltà occidentale. La dimensione sacra della natura ha dato misura all’evoluzione umana in quanto capace di sintonizzarsi con i ritmi e i modelli naturali dal punto di vista intellettuale, emotivo e spirituale e in questo senso la foresta ha nutrito una civiltà ecologica nel senso più profondo di armonia con la natura e come massima espressione della fertilità e della produttività della terra simboleggiata anche sotto forma di Madre Terra o di dea Pianta.

La ricostruzione di una civiltà fondata sulla foresta serve alla Shiva per mostrare l’esistenza di una cosmovisione che nella sua esperienza è alla base degli attuali movimenti ecologisti femminili; questi rappresentano infatti la conservazione e il recupero del principio femminile e sorgono da una ideologia di liberazione aliena

dalle distinzioni di sesso, diversa sia dall'ideologia del patriarcato – fondata sulla discriminazione sessuale – su cui si sviluppa il processo di distruzione ecologica e il dominio sulle donne, sia dalle risposte – sempre basate sulla distinzione tra i due sessi – che l'Occidente ha proposto fino a poco tempo fa. Mettere in luce dunque che molte delle battaglie contemporanee e quotidiane sostenute dalle donne per la protezione della natura hanno luogo nel contesto gnoseologico ed etico delle categorie dell'India antica, restituisce un senso di circolarità a saperi antichi resi nuovamente contemporanei e radicati in cosmovisioni che risultano essere in sintonia con il vivente.

È in questa sintonia che si può costruire e ricostruire una biodiversità cosmica che tiene in sé le biodiversità umane: le condizioni per continuare a vivere ritessendo, come auspica Edgar Morin, una "nuova solidarietà della vita con la terra" fatta di legami con il mondo animale e vivente (Morin, 1994, p. 45). "Ogni vita animale ha bisogno di batteri, piante, altri animali. La scoperta della solidarietà ecologica è una grande e recente scoperta. Nessun essere vivente, neppure l'uomo, può affrancarsi dalla biosfera" (Morin, Ibidem).

Solidarietà con la biosfera, grazia e indigenismo : un altro partire da sé

L'impossibile affrancamento dalla biosfera va tuttavia riguadagnato grazie ad epistemologie del vivente che sappiano proporre, come è stato per le mitologie e le civiltà antiche, percorsi credibili di una nuova identità terrestre consapevole dei suoi rapporti di necessità e di scambio con il vivente. Siamo ancora immersi in epistemologie che screditano questi approcci: "ancora oggi, la filosofia e l'antropologia dominanti rimuovono potentemente ogni presa di coscienza e ogni messa in conseguenza dell'identità animale e vivente dell'uomo, denunciando come "vitalismo" irrazionale o "biologismo" perverso ogni riconoscimento del nostro radicamento terrestre, fisico e biologico" (Morin, p. 49).

Da questo punto di vista l'apporto di studiose ecofemministe, di cui molte non occidentali, è importante perché rappresenta un contributo significativo alla costruzione di epistemologie del vivente. La filosofa australiana non aborigena Freya Mathews (2005) nel suo libro Riabitare la realtà. Verso un recupero della cultura, attraverso la riscoperta della visione degli aborigeni australiani, sperimenta e propone una particolare versione del panpsichismo, che attribuisce una dimensione psichica o mentale a tutta la materia o al regno fisico in generale. Un

approccio che permette di re-incontrare la realtà oltrepassando la prospettiva dualista, coltivando un atteggiamento di accoglienza e una accettazione del dato, delle cose così come sono, indipendentemente dal nostro intervento, e lasciando cadere le nostre interferenze. L'autrice discute queste proposte dense di criticità e approfondisce la prospettiva panpsichica come la capacità di entrare in comunicazione con il mondo recuperando, nella dimensione culturale, le modalità della gratitudine da un lato e del "lasciar andare" dall'altra: un recupero della dimensione poetica, della grazia. "La modalità fondamentale della cultura panpsichica è, da questo punto di vista, la grazia. Se cultura è coltivare il terreno della nostra esistenza ed esprimere questo coltivare nelle forme collettive della nostra vita, sollevando così la vita sopra il livello della brutalità, la grazia esprime il senso di gratitudine per l'esistenza che sottende questo coltivare" (Mathews, 2005, pp. 42-43). La grazia è associata alla bellezza, in particolare alla bellezza del movimento. Come tale, la grazia può essere considerata come una manifestazione dello stato taoista di 'non azione', che traduce l'esistere e l' agire entro i limiti del proprio sé e del proprio ambiente, entro i limiti di ciò che ci è dato. Ricostruire tessuti di profonda comunicazione con la realtà significa ricreare nuove fluidità che sappiano portarci oltre le separazioni e le frammentazioni che le nostre vite e le nostre giornate hanno subito. È ricercando la fluidità che incontriamo l' indigenismo e il "diventare indigeni" come possibilità, a partire da dove si è, di passare dal "vedere la vita" a "vivere". L'autrice racconta la sua scoperta dell' indigenismo : "Così quando mi si presentò quel periodo di tempo libero, decisi di iniziare proprio là dove mi trovavo a focalizzare la mia attenzione sul grigio quartiere dove abitavo; avrei cercato di averne cura, renderlo un luogo dove vivere ecologicamente. Era senz'altro una causa ecologica persa, ma era la mia. Non avrei mai immaginato che questo tentativo di incantare il mio quartiere avrebbe alla fine incantato la mia vita" (Mathews, Ivi, p. 102). L'esercizio del riconoscersi indigeni del luogo dove si vive apre movimenti e ponti tra parti della vita che rimanevano separate e giustapposte, in primis a partire dall'impiego e dal controllo del tempo. La vita si reincanta a partire dall' incantare il luogo non ideale nel quale si vive e diventa un modo per rendere il proprio abitare e le proprie relazioni parte attiva della creazione sistemica di contesti condivisi.

La pratica del contesto, un ponte tra luoghi e culture

Il percorso ecofemminista di Freya Mathews aiuta a creare un ponte tra le pratiche delle donne latino americane raccontate all'inizio e le pratiche del "partire da sé", dalla propria soggettività, e delle "relazioni" proprie del percorso femminista

occidentale; il ponte collega un pensiero materiale sistemico della lotta politica delle donne boliviane e indiane (cosmovisioni) a un pensiero più legato all'autodeterminazione e alla libertà soggettiva delle donne occidentali. Il ponte lo ritroviamo nella dimensione del territorio e del luogo. Un luogo che diventa un contesto e che sa farsi una "pratica del contesto" (De Vita, 2009).

Proprio nel contesto (ovunque esso sia) ci si misura con elementi quotidiani che vanno dall'aria che si respira, alla terra che si calpesta, all'impatto ambientale degli stili di vita.

È il contesto, la vita in comune in un luogo – fatto di madre terra, cielo, case, relazioni, bisogni, desiderio di futuro, necessità spirituali – che induce a mettere insieme le visioni con le cosmovisioni e le invenzioni "per un'altra partenza che aspira a congedarsi da forme della politica usurate, per provare a tracciare itinerari che vogliono rilocalizzare assieme all'economia anche la politica, con quel movimento di portare vicino per guardare lontano" (Bertell, Deriu, De Vita, Gosetti, 2013, p. 22). È nella pratica del contesto, fatta di tante pratiche vive, che si dialoga, attraverso una contaminazione pratica e teorica di paradigmi, senza sentirsi tagliate fuori geograficamente e culturalmente, come donne con altre e altri, giocandosi la vita, continuando a custodire la vita.

Bibliografia

Benalcázar Alarcón P., (2009) Il *buenvivir – Sumak Kawsay*– La costruzione di un paradigma per una diversa umanità (Ecuador), in Martufi R., Vasapollo L., a cura di, *Futuro indigeno. La sfida delle americhe*, Jaca Book, Milano.

Bertell L., Deriu M., De Vita A., Gisetti G., a cura di, (2013), *David y Goliat . La primavera de las economias diversas*, Ediciones del Instituto Paulo Freire de España, Xàtiva.

Btitto L., a cura di (2005), *La guerra del Gas contada desde las mujeres . Altupata warminakan sartasitapa lup'iwipampi wali ch'amampi. La fuerza y el pensamiento de las Mujeres Alteñas en el levantamiento de Octubre 2003*, Centro de Promoción de la Mujer Gregoria Apaza, El Alto.

De Vita A., (2009) *La creazione sociale*. *Relazioni e contesti per educare*, Carocci, Roma.

Estermann J. (2006), *Filosofía andina. Sabiduría indígena para un mundo nuevo*, Iseat, La Paz.

Giardini F., a cura di (2011) *Sensibili guerriere*, Iacobelli, Roma.

Nussbaum M. (2012), *Creare capacità*, Il mulino, Bologna.

Mathews F. (2005), *Riabitare la realtà. Verso un recupero della cultura*, Fiori Gialli Edizioni, Roma.

Morin E. (1994), *Terra-Patria*, Raffaello Cortina, Milano.

Muraro L. (2012) *Dio è violent*, Nottetempo, Roma.

Ostrom E., (2006), *Governare i beni collettivi*, Marsilio, Venezia.

Rodotà (2009), La vita e le regole, Feltrinelli, Milano.

Roncall Revollo P. (2009) *La marcia per il territorio e la dignità: il movimento indigeno-contadino boliviano verso la costruzione del Vivir Bien* in Martufi R., Vasapollo L., a cura di, *Futuro indigeno. La sfida delle americhe*, Jaca Book, Milano.

Shiva V. (2002), *Terra madre. Sopravvivere allo sviluppo*, Utet, Torino.

Custodiar la terra i la sintonia amb el vivent: els territoris de les dones

Antonia De Vita, Universidad de Verona

Traducció: Joaquin Martinez Ortiz

La Mare Terra i els territoris de les dones

Al llarg d'aquests anys hem assistit a moltes batalles que s'han dut a terme en molts llocs del món i que, sovint, van tenir com a denominador comú la defensa del territori i dels seus béns. Comunitats autòctones que donen cos i veu a lluites locals i mundials que treuen a la llum una vàlua concreta, política, simbòlica del territori i que, amb la seua protesta, critiquen la utilització instrumental i mercantilitzada d'aquest, reivindicant una ànima i una subjectivitat del lloc i dels seus recursos.

D'aquest acostament al territori i a les comunitats, que els transforma en vius i lluitadors, m'agradaria subratllar el seu enllaç amb l'afany ecologista i/o feminista, ja que, recorrent aquesta trajectòria és possible subratllar algunes importants aportacions que procedeixen de la reflexió ecofeminista no occidental. Retardaré especialment en la cosmovisió andina de la *Pachamama*, amb específiques referències a les lluites de les dones per al gas i l'aigua, i després en la visió hindú de la Mare Terra, a través dels exemples aportats per la física hindú Vandana Shiva, per a després acabar amb la mirada de la filosofia australiana Freya Mathews que, des de la tradició dels aborígens australians sosté una visió panpsíquica de la naturalesa i de l'ésser indígena. Aquestes diferents cosmovisions tenen en comú una dimensió sagrada del territori i de la naturalesa i de l'aliança fonamental amb les dones com les seues custòdies especials. És a través d'aquest paper i d'aquesta aliança que les dones estan construint recorreguts comuns de dignitat i capacitació individual i col·lectiva (Nussbaum, 2012), i transformant-se en part activa en les batalles per a una justícia "més que humana, còsmica. Al voltant de la recerca del fet de retrobar o de no extraviar del tot les "sintonies amb el vivent", grups i comunitats estan recreant un viure junts i un saber fer comú dens de sabers alhora ancestrals i contemporanis. Rescatar les cosmovisions sagrades del territori, del seu íntim vincle amb la natura, és important per a evitar el perill de noves formes de reduccionisme que consisteixen a apropar-se a les qüestions relatives al territori i al medi ambient en termes de béns més que a un teixit que acull el fet de viure en la seua integritat.

Per a una justícia còsmica: marxar i lluitar

M'agradaria presentar l'experiència de les dones bolivianes que, compartint sabers comuns i col·lectius, han emprés lluites tant locals i quotidianes com generals i globals per a defensar el gas i l'aigua com a elements fonamentals per a viure, a més de ser béns comuns.

Bolívia, així com altres països de l'Amèrica Llatina, ha estat considerada en l'últim decenni un laboratori de defensa dels béns comuns i un exemple per als processos d'autodeterminació dels pobles indígenes. La guerra de l'aigua ha començat a Cochabamba el 2000 per a arribar, deu anys més tard, fins a Itàlia i la guerra de l'Octubre de 2003, coneguda com la guerra del gas, que va començar a El Alto, situat als voltants de La Paz. En ambdues lluites, han estat molt importants aquells processos constitucionals que concerneixen tots els pobles que s'han reconegut en un horitzó comú, reunint-se políticament i econòmicament en l'acord de l'ALBA (Aliança Bolivariana per als Pobles de la nostra Amèrica). Són aquestes cartes constitucionals que impulsen, entre altres coses, la centralitat de l'ésser humà cap a la *Pachamama*, la traducció dràsticament reductora podria ser la de Mare Terra, i cap al *Sumak Jawsay*, el Bon Viure. Aquestes expressions condensen les tradicions seculars dels pobles andins i les seues cosmovisions fonamentades en uns paradigmes "per a una humanitat diferent" (Benalcázar Alarcón, 2009). Totes visions de l'humà i del cosmos diferents de les dels occidentals i que han afirmat gràcies a les moltes lluites i al molt recorregut fet en els últims dos segles, i no en un sentit exclusivament simbòlic sinó concretament, a través de marxes fonamentals per les batalles en favor de la justícia i la dignitat. Després de la Marxa per al Territori i la Dignitat del 1990, s'han realitzat altres marxes a través de les quals els pobles indígenes han intentat consolidar el seu dret de propietat sobre el territori, en 1996, la Marxa pel Territori, el Desenvolupament i la Participació Política dels Pobles indígenes, en l'any 2000 la Marxa per a la Terra, el Territori i dels Recursos Naturals, el 2002 la Marxa per la Sobirania Popular, el Territori, els Recursos Naturals i l'Assemblea Constituent i en el 2006 la Marxa per a la Reconducció Comunitària de la Reforma Agrària (Roncal Revollo, 2009).

Més recentment el debat al voltant dels béns comuns i la batalla referendària en contra de la privatització de l'aigua, a Itàlia per exemple, han contribuït a aprofundir la reflexió al voltant de la necessitat de revisar les premisses sobre les quals s'ha construït la nostra societat. El món occidental s'ha fundat sobre una lògica antropocèntrica, amb al centre l'ésser humà com a únic subjecte dels drets i de les

obligacions. Estem cada vegada més conscients que altres pobles i altres civilitzacions ens poden ensenyar una dignitat diferent del medi ambient. “Segons els pobles originaris *d’Abya Yala*(Amèrica), la *Pachamama* és molt més que la Mare Terra, és la ‘mare còsmica’o ‘el principi còsmic femení’” (Estermann, 2006, pàg.192). Constitueix el temps i l’espai en el qual, pel qual i on es desenvolupen les vides; ells mateixos es consideren fills i filles de la terra, que proveeix a la protecció i a l’abundància d’aliment, és ella que els pobles i els seus integrants han de respectar i protegir” (Benalcázar Alarcón, pàg.327).

La *Pachamama* és l’univers, la natura, l’ambient que habitem, el visible, és també l’eteri, l’invisible: els valors, l’imaginari, el pensament, les cultures. Univers, naturalesa i humanitat constitueixen una unitat integral i integrada i el desequilibri d’un dels seus elements limita la possibilitat d’existència de l’altre. La *pacha* té la forma d’una casa, és la casa per i per a tots els éssers vivents i representa una situació relacional integral. D’aquesta manera, són les relacions harmòniques entre els éssers humans, entre pobles i medi ambient les que estan a la base del Bon Viure. Els elements i les condicions que permeten viure a tots els éssers són el cor de la cosmovisió andina i això ens ajuda a comprendre millor per què, a l’interior d’aquestes cultures, hagen madurat les lluites per elements essencials per a la vida com l’aigua i el gas.

La “guerra del gas” de les dones d’El Alto

Entre setembre i octubre de 2003, un mes tràgic pels 67 morts reconeguts oficialment, la menyspreada ciutat satèl·lit de La Paz, El Alto, crescuda de forma ràpida i vertiginosa, es va transformar en una ciutat que reservaria sorpreses i admiració. El que va donar dignitat a aquesta ciutat maltractada va ser l’extraordinària mobilització que la va veure protagonista d’una dura batalla per la nacionalització del recurs natural gas. En contra de la iniciativa del govern, representat per Sánchez de Lozada, el *Goni*, que havia augmentat el preu del gas, penalitzant en particular manera la població *altenya*, els habitants d’El Alto (entre els quals moltes dones i indígenes) van ser molt actius i es van constituir com a veritables subjectes polítics. Va ser una ocasió, com expliquen les dones de la guerra del gas amb les seues pròpies veus, per a eixir de la invisibilitat i per a sentir-se promotores de pràctiques polítiques i socials.

En un preciós llibre nascut des de la trobada de moltes dones de la guerra del gas i algunes investigadores socials que treballen a la ciutat d’El Alto, es pot llegir una crònica -singular i coral- molt interessant sobre aquells dies difícils, sagnants i

creatius. Les dones expliquen (Btitto, 2005) que, després de l'anomenat 'octubre negre', moltes dirigents van començar a trobar-se de forma espontània i constant: ens véiem tots els dijous en un dels molts llocs de trobada que, en aquest cas específic, era el Centre de Promoció de la Dona Gregoria Apaza. Allí va nàixer la idea, encara en els atrafegats mesos entre novembre i desembre de 2004, de contar en primera persona el que havia esdevingut i la importància de les dones en aquesta lluita que havia estat gairebé completament ocultada pels mitjans. Naix així una experimentació que es refereix al cercle virtuós entre pràctiques i teories, entre experiència i eines científiques. Les protagonistes de la guerra demanen a les investigadores poder participar directament en la investigació, en lloc de ser només un 'objecte d'investigació'. D'aquesta manera, a través d'una sèrie de laboratoris, es van compartir els instruments bàsics de la investigació social i la narració va poder començar. "Ací presentem, més que dades, una narració col·lectiva en primera persona, una història que eix des d'un nosaltres i que no revela dates, llocs, nombres exactes, però, intenta aportar els aspectes generals del llarg procés de recuperació del nostre valor, de la determinació dels objectius comuns i de la realització de les accions necessàries per assolir-los, sotmetent-nos, en fer-ho, al dolor, a la pena i a la mort. Aquesta és una voluntat que té veu de dona ja que han estat i segueixen sent les més oblidades i marginalitzades. És una veu plural ja que el jo de les dones *altenyes*, com elles mateixes diuen i mostren, és un jo col·lectiu que no només parla de la condició de mares, dones, filles, germanes i àvies, sinó també de treballadores, dirigents, estudiants, professionals, lluitadores, rebels i guerreres" (Btitto, pàg.11). En aquestes belles pàgines, plenes d'experiències i imatges i gestos de coratge real emergeix tot el que haja estat de formatiu el conflicte, no només per a constituir-se com subjectes polítics sinó per a donar forma a un nosaltres que abans no existia. En els dies on la ciutat d'El Alto està bloquejada i tancada per a defensar-se dels assalts armats, les persones viuen amb els i les altres als carrers i d'aquesta manera, en la constricció i en la necessitat, s'obren noves possibilitats de relació i d'invenció social. "En la marxa del dijous 16 […] ja no hi havia menjar. […] En aquests dies era un luxe tenir menjar, però havíem de trobar a la força pals i llenya. Érem al voltant de 50 persones amb xiquets, dones i hòmens, els que eren al carrer. Una veïna que tenia allí prop la seua pensió va portar les seues olles, els seus plats, una altra veïna va portar ella també una altra olleta, una altra cullera, i les nostres cares s'anaven pintant de negre. Era sorprenent, hi havia solidaritat per a tothom. Abans, a vegades, ens miràvem malament entre veïns, però aquesta vegada érem implicats en el tema del gas i en fer fora el *Goni*" (Btitto, pàg.63). Aquest testimoni subratlla amb claredat la sorpresa que produeix l'en -comú, tant en les relacions humanes, que -entre altres

coses- transformen la desconfiança en compartició, com en la creació d'un procés polític i social que es confronta amb l'acció violenta, amb el vessament de sang que afecta els nostres propis éssers estimats i aquelles que se situen en primera línia de foc, com han fet les dones. Es realitza un ús i un exercici de la força que es troba íntimament connectat amb el fet d'estar en el lloc i en el moment concret i a través d'un exercici de justícia (Giardini, 2011) i que se sap confrontar sense confondre's amb la violència com horitzó resolutiu (Muraro, 2012). La guerra del gas explicada per les dones *altenyes* narra, entre altres coses, la importància de la recerca d'un punt on fer palanca per a desencadenar la justícia. Allà on hi ha un horitzó d'intel·ligència col·lectiva i de creació social que pensa als subjectes inserits a l'interior d'una gran visió d'equilibris i d'harmonia -com està passant pels pobles entestats en la salvació de la biodiversitat humana i còsmica i la dignitat i la convivència de pobles diferents- es pot jugar en correcta mesura també amb el desequilibri i la lluita aspra. "He parlat d'una força que pot justament i eficaçment exercir-se arribant als límits de la violència i fins i tot sobrepassar-los, en certes circumstàncies. No obstant això, perquè tinga sentit discutir sobre aquesta tesi i esbrinar si és correcta o equivocada, he de preguntar-me si tinc veritablement la capacitat per a actuar amb tota la força que és potencialment meua, si és que la posseïsc efectivament, petita o gran que siga. Si no fos així i si aquest defecte d'energia es trobara difús, com tem, seria ridícul buscar el punt on ficar la palanca, com voler saltar des d'un llit amb els molls trencats" (Muraro, 2012, pàg.34). En les experiències bolivianes, el punt on fer palanca, ha estat sempre associat a un temps oportú i necessari per a la lluita. "Ara és quan!" -Ha estat el lema d'aquesta i d'altres lluites, una crida que emfatitza l'existència d'un temps oportú per lluitar per i per a la justícia i la dignitat de la vida, i que es mesura amb l'ús de la força simbòlica i moral a més de la física.

Els esdeveniments relacionats a la guerra del gas han tingut una repercussió internacional i han contribuït a posar al centre del debat el tema del bé comú segons les interpretacions que més acreditació tenen en el debat contemporani: el *commons* en l'accepció dels economistes i dels investigadors socials, entesa com el recurs compartit que hauria d'estar gestionat per la comunitat de referència (Ostrom, 2006), i aquella més utilitzada pels juristes que el defineixen com un dret universal (Rodotà, 2001).

Principi femení i sacralitat de la vida

La crisi ecològica és, des dels seus arrels, la mort del principi femení, simbòlicament

però també realment, en contextos com l'Índia rural, així doncs no només en les formes i en el símbol, sinó també en els processos quotidians de supervivència i subsistència.

(Shiva,p.54)

M'agradaria passar ara a dialogar al voltant d'algunes importants reflexions de Vandana Shiva, recollides prop de la concepció d'una *Terra mare*(Shiva, 2002) i capaços de salvar-nos del projecte patriarcal de la ciència moderna anomenat "desenvolupament". Moltes de les idees i dels pensaments de la científica naixen des de la seua participació en la lluita per a la supervivència duta a terme per les dones hindús i inspirades al suport aportat a les persones que lluiten per sostenir i conservar la vida, deriven de la concepció hindú de la natura viva *prakrti*, entesa com a procés vital i creatiu, com a principi femení gràcies al qual brollen totes les formes de vida (Shiva, pàg.7). Des de la filosofia i la pràctica quotidiana d'aquestes dones naixen lluites ecològiques guiades per la consciència de la força viva de la natura i per si mateixes com a companyes de la naturalesa en la tutela de la vida. "S'ha cregut -i en molts contextos es continua creient- que substituir la idea de *prakrti* amb aquella de 'recursos naturals', la idea de Mare amb aquella de 'matèria', significaria substituir progressivament la superstició amb la racionalitat. Observat des del punt de vista de la naturalesa, o de la dona encarnada en la naturalesa, en la producció i en el manteniment de la vida, aquesta mutació és regressiva i violenta. Això suposa la ruptura dels cicles i dels processos naturals i de cada interconnexió. Per a les dones, la productivitat finalitzada al manteniment de la vida es basa en la productivitat de la naturalesa, la mort de *prakrti* significa al mateix temps el començament dels processos de marginalització i devaluació, destitució del seu paper i, al final, la seua posada de costat com supèrflues" (Shiva, pàg.54). El paper jugat per les dones en la silvicultura és portat com a exemple per Vandana Shiva per a enfocar l'aliança entre dona i naturalesa i el paper central de la cultura de la selva a la civilització hindú. La selva com a comunitat ha estat considerada com un model d'evolució social i civil, i des del punt de vista de la importància representa el corresponent de la ciutat per la civilització occidental. La dimensió sagrada de la naturalesa ha donat la mesura a l'evolució humana ja que és capaç de sintonitzar amb els ritmes i els models naturals des del punt de vista intel·lectual, emotiu i espiritual i, en aquest sentit, la selva ha nodrit una civilització ecològica en el sentit més profund d'harmonia amb la natura i com a màxima expressió de la fertilitat i de la productivitat de la terra sota el símbol de la Mare terra o de la Deessa Planta.

La reconstrucció d'una civilització fundada a la selva li serveix a Shiva per a mostrar l'existència d'una cosmovisió que en la seua experiència està a la base dels actuals moviments ecologistes femenins; aquests representen de fet la conservació i la recuperació del principi femení i sorgeixen des d'una idea d'alliberament aliena a les distincions sobre el sexe, diferent tant de la ideologia del patriarcat -basada en la discriminació sexual- sobre el qual es desenvolupa el procés de destrucció ecològica i el domini sobre les dones, com des de les respostes -basades sempre en la distinció entre els dos sexes- que l'Occident ha plantejat fins fa poc. D'aquesta manera, cal subratllar que moltes de les lluites contemporànies i quotidianes dutes a terme per les dones per a la protecció de la natura, es realitzen en el context gnoseològic i ètic de les categories de l'Índia antiga, restitueix un sentit de circularitat a sabers antics reactualitzats en la contemporaneïtat i radicats en cosmovisions que es posen en sintonia amb el vivent.

És en aquesta sintonia que es pot construir i reconstruir una biodiversitat còsmica que porta en si les biodiversitats humanes: les condicions per a seguir vivint, reteixint, com promou Edgar Morin, una "nova solidaritat de la vida amb la terra" feta de vincles amb el món animal i el vivent (Morin, 1994, pàg.45). "Cada vida animal necessita bacteris, plantes, altres animals. El descobriment de la solidaritat ecològica és un gran i recent descobriment. Cap ésser vivent, ni l'home, pot franquejar-se de la biosfera" (Morin, Ibidem).

Solidaritat amb la biosfera, gràcia i indigenisme: un altre començament des del sí

No obstant això, cal tornar a guanyar l'impossible franqueig de la biosfera a través d'epistemologies del vivent que sàpiguen reproposar, com ha estat per a les mitologies i les civilitzacions antigues, recorreguts creïbles d'una nova identitat terrestre conscient de les relacions de necessitat i intercanvi amb el vivent. Estem encara immersos en epistemologies que desacrediten aquests acostaments: "avui encara, la filosofia i l'antropologia dominants remouen potentment cada conscienciació i posada en perspectiva de la identitat animal i vivent de l'home, denunciant com 'vitalisme' irracional o 'biologisme' pervers cada reconeixement de la nostra radicació terrestre, física i biològica" (Morin, pàg.49).

Des d'aquest punt de vista, l'aportació de les investigadores ecofeministes, moltes d'aquestes no occidentals, és important ja que representa una contribució significativa a la construcció d'epistemologies del vivent. La filosofia australiana no

aborigen Freya Mathews (2005) al seu llibre ‘Re-habitar la realitat. Cap a una recuperació de la cultura’, a través del redescobriment de la visió dels aborígens australians, experimenta i proposa una versió particular del panpsiquisme, que atribueix una dimensió psíquica o mental a tota la matèria o al regne físic en general. Un acostament que permet retrobar la realitat més enllà de la perspectiva dualista, conreant una actitud d’acollida i una acceptació de la dada, de les coses així com són, independentment de la nostra intervenció, i deixant caure les nostres interferències. L’autora discuteix aquestes propostes denses de criticitat i aprofundeix la perspectiva panpsíquica com la capacitat d’entrar en comunicació amb el món, recuperant en la dimensió cultural, d’una banda, les modalitats de la gratitud i, de l’altra, del ‘deixar passar’: una recuperació de la dimensió poètica, de la gràcia. “La modalitat fonamental de la cultura panpsíquica és, des d’aquest punt de vista, la gràcia. Si cultura és conrear el terreny de la nostra existència i expressar aquest cultivar a les formes col·lectives de la nostra vida, elevant així la vida per sobre del nivell de la brutalitat, la gràcia expressa el sentit de gratitud per l’existència que subjau aquest conrear” (Mathews, 2005, pàgs. 42-43). La gràcia està associada amb la bellesa, en particular manera amb la bellesa del moviment. Com a tal, la gràcia pot ser considerada com una manifestació de l’estat taoista de la ‘ no acció’ que tradueix el fet d’existir i d’actuar dins dels límits del si mateix i del propi ambient, entre els límits del que està donat. Reconstruir teixits de profunda comunicació amb la realitat significa recrear nova fluïdesa que sàpiga dur-nos més enllà de les separacions i de les fragmentacions que les nostres vides i les nostres jornades han patit. És buscant la fluïdesa que trobem l’indigenisme i el fet de “tornar-se indígenes” com a possibilitat, des del lloc on un està, transitant des del fet de “veure la vida “cap al fet de “viure”. L’autora explica la seua descoberta de l’indigenisme: “D’aquesta manera, quan se’m va presentar aquella temporada de temps lliure, vaig decidir començar exactament des d’on em trobava a enfocar la meua atenció cap al gris barri on vivia. Es tractava d’una causa ecològica perduda, però era la meua. Mai haguera imaginat que aquest temptatiu de tornar encantador el meu barri, al final, haguera encantat la meua vida” (Mathews, Ivi, pàg.102). L’exercici de reconéixer indígenes del lloc on un viu obri moviments i ponts entre les parts de la vida que quedaven separades i superposades, començant pel control i l’ocupació del temps. La vida es torna encantadora des de la transformació en encantador del lloc no ideal en el qual es viu i es transforma en manera de modificar la forma d’habitar i les pròpies relacions en part activa de la creació sistèmica de contextos compartits.

La pràctica del context, un pont entre llocs i cultures

El recorregut de l'ecofeminista Freya Mathews ajuda per a crear un pont entre les pràctiques de les dones llatinoamericanes, presentades al principi, i les pràctiques que "comencen des del si mateix", des de la pròpia subjectivitat, i de les "relacions" pròpies del recorregut feminista occidental, el pont entre el pensament material sistèmic de la lluita política de les dones bolivianes i hindús (cosmovisions) al pensament relacionat a l'autodeterminació i a la llibertat subjectiva de les dones occidentals. Tornem a trobar aquest pont en la dimensió del territori i del lloc. Un lloc que es transforma en context i que sap transformar-se en una "pràctica del context" (De Vita, 2009).

És exactament en el context (on siga que aquest s'hi trobe) on ens mesurem amb els elements quotidians: des de l'aire que respirem, a la terra que trepitgem, a l'impacte ambiental dels estils de vida.

És el context, la vida en comú en un lloc -fet de mare terra, cel, cases, relacions, necessitats, desig de futur, necessitats espirituals-que indueix a ajuntar les visions amb les cosmovisions i les invencions "per a un altre començament que aspira a acomiadar-se de formes de política corcades, per a intentar traçar itineraris que busquen relocalitzar juntament amb l'economia també la política, a través d'aquell moviment que porta prop per a mirar lluny" (Bertell, Deriu, De Vita, Gossetti, 2013, pàg. 22). És en la política del context, feta de tantes pràctiques vives, on dialoga, a través d'una contaminació pràctica i teòrica de paradigmes, sense percebre's marginalitzades geogràficament i culturalment, com a dones amb altres i altres, jugant-se la vida, seguint custodiant la vida.

Bibliografia

Benalcázar Alarcón P., (2009) Il *buenvivir – Sumak Kawsay*– La costruzione di un paradigma per una diversa umanità (Equador), in Martufi R., Vasapollo L., a càrrec de, *Futuro indigeno. La sfida delle americhe*, Jaca Book, Milà.

Bertell L., Deriu M., De Vita A., Gisetti G., a càrrec de, (2013), *David y Goliat. La primavera de las economias diversas*, Edicions del CReC, València.

Btitto L., a càrrec de (2005), *La guerra del Gas contada desde las mujeres. Altupata warminakan sartasitapa lup'iwipampi wali ch'amampi. La fuerza y el pensamiento de las Mujeres Alteñas en el levantamiento de Octubre 2003*, Centro de Promoción de la Mujer Gregoria Apaza, El Alto.

De Vita A., (2009) *La creazione sociale*. *Relazioni e contesti per educare*, Carocci, Roma.

Estermann J. (2006), *Filosofía andina. Sabiduría indígena para un mundo nuevo*, Iseat, La Paz.

Giardini F., a càrrec de (2011) *Sensibili guerriere*, Iacobelli, Roma.

Nussbaum M.(2012), *Creare capacità*, Il mulino, Bolonya.

Mathews F. (2005), *Riabitare la realtà. Verso un recupero della cultura*, Fiori Gialli Edizioni, Roma.

Morin E. (1994), *Terra-Patria*, Raffaello Cortina, Milà.

Muraro L. (2012) *Dio è violent*, Nottetempo, Roma.

Ostrom E., (2006), *Governare i beni collettivi*, Marsilio, Venècia.

Rodotà (2009), La vita e le regole, Feltrinelli, Milà.

Roncall Revollo P. (2009) *La marcia per il territorio e la dignità: il movimento indigeno-contadino boliviano verso la costruzione del Vivir Bien* in Martufi R., Vasapollo L., a càrrec de, *Futuro indigeno. La sfida delle americhe*, Jaca Book, Milà.

Shiva V. (2002), *Terra madre. Sopravvivere allo sviluppo*, Utet, Torí.

Custodiar la tierra y la sintonía con lo viviente: los territorios de las mujeres

Antonia de Vita, Universidad de Verona

Traducción: Loris Viviani, Instituto Paulo Freire de España

La Madre Tierra y los territorios de las mujeres

A lo largo de estos años hemos asistido a muchas batallas que se han llevado a cabo en muchos lugares del mundo y que, a menudo, tuvieron como denominador común la defensa del territorio y de sus bienes. Comunidades autóctonas que dan cuerpo y voz a luchas locales y mundiales que sacan a la luz una valía concreta, política, simbólica del territorio y que, con su protesta, critican la utilización instrumental y mercantilizada de éste, revindicando un alma y una subjetividad del lugar y de sus recursos.

De este acercamiento al territorio y a las comunidades, que los transforma en vivos y luchadores, me gustaría subrayar su enlace con el empeño ecologista y/o feminista, ya que, recorriendo esta trayectoria es posible subrayar algunas importantes aportaciones que proceden de la reflexión ecofeminista no occidental. Demoraré especialmente en la cosmovisión andina de la *Pachamama*, con específicas referencias a las luchas de las mujeres para el gas y el agua, y luego en la visión hindú de la Madre Tierra, a través de los ejemplos aportados por la física hindú Vandana Shiva, para después acabar con la mirada de la filósofa australiana Freya Mathews que, desde la tradición de los aborígenes australianos sostiene una visión pan-psíquica de la naturaleza y del ser indígena. Estas diferentes cosmovisiones tienen en común una dimensión sagrada del territorio y de la naturaleza y de la alianza fundamental con las mujeres como sus custodias especiales. Es a través de este papel y esta alianza que las mujeres están construyendo recorridos comunes de dignidad y capacitación individual y colectiva (Nussbaum, 2012), y transformándose en parte activa en las batallas para una justicia “más que humana, cósmica. Alrededor de la búsqueda del reencontrar o del no extraviar del todo las “sintonías con lo viviente”, grupos y comunidades están recreando un vivir juntos y un saber hacer común denso de saberes a la vez ancestrales y contemporáneos. Rescatar las cosmovisiones sagradas del territorio, de su íntimo vínculo con la naturaleza, es importante para evitar el peligro de

nuevas formas de reduccionismo que consisten en acercarse a las cuestiones relativas al territorio y al medio ambiente en términos de bienes más que a un tejido que acoge el vivir en su integridad.

Para una justicia cósmica: marchar y luchar

Me gustaría presentar la experiencia de las mujeres bolivianas que, compartiendo saberes comunes y colectivos, han emprendido luchas tanto locales y cotidianas como generales y globales para defender el gas y el agua como elementos fundamentales para vivir, además de ser bienes comunes.

Bolivia, así como otros países de América Latina, ha sido considerada en el último decenio un laboratorio de defensa de los bienes comunes y un ejemplo para los procesos de autodeterminación de los pueblos indígenas. La guerra del agua ha empezado en Cochabamba en el 2000 para llegar, diez años más tarde, hasta Italia y la guerra del Octubre de 2003, conocida como la guerra del gas, que empezó en El Alto, situado en los alrededores de La Paz. En ambas luchas, han sido muy importantes aquellos procesos constitucionales que conciernen todos los pueblos que se han reconocido en un horizonte común, reuniéndose políticamente y económicamente en el acuerdo de el ALBA (Alianza Bolivariana para los Pueblos de Nuestra América). Son estas cartas constitucionales que impulsan, entre otras cosas, la centralidad del ser humano hacia la *Pachamama*, cuya traducción drásticamente reductora podría ser la de Madre Tierra, y hacia el *Sumak Jawsay*, el Buen Vivir. Estas expresiones condensan las tradiciones seculares de los pueblos andinos y sus cosmovisiones fundamentadas en unos paradigmas “para una humanidad diferente” (Benalcázar Alarcón, 2009). Todas visiones del humano y del cosmos diferentes de las de los occidentales y que se han afirmado gracias a las muchas luchas y al mucho recorrido hecho en los últimos dos siglos, y no en un sentido exclusivamente simbólico sino concretamente, a través de marchas fundamentales para las batallas en favor de la justicia y la dignidad. Después de la Marcha para el Territorio y la Dignidad del 1990, se han realizado otras marchas a través de las cuales los pueblos indígenas han intentado consolidar su derecho de propiedad sobre el territorio; en 1996, la Marcha para el Territorio, el Desarrollo y la Participación Política de los Pueblos indígenas; en el año 2000 la Marcha para la Tierra, el Territorio y los Recursos Naturales; en el 2002 la Marcha para la Soberanía Popular, el Territorio, los Recursos Naturales y la Asamblea Constituyente y en el 2006 la Marcha para la Reconducción Comunitaria de la Reforma Agraria (Roncal Revollo,2009).

Más recientemente el debate alrededor de los bienes comunes y la batalla referendaria en contra de la privatización del agua, en Italia por ejemplo, han contribuido a profundizar la reflexión alrededor de la necesidad de revisar las premisas sobre las cuales se ha construido nuestra sociedad. El mundo occidental se ha fundado sobre una lógica antropocéntrica, con al centro el ser humano como único sujeto de los derechos y de las obligaciones. Estamos cada vez más conscientes que otros pueblos y otras civilizaciones nos pueden enseñar una dignidad diferente del medio ambiente. “Según los pueblos originarios de *Abya Yala*(América), la *Pachamama* es mucho más que la Madre Tierra, es la ‘madre cósmica’ o ‘el principio cósmico femenino’” (Estermann,2006,p.192). Constituye el tiempo y el espacio en el cual, por el cual y donde se desarrollan las vidas; ellos mismos se consideran hijos e hijas de la tierra, que provee a la protección y a la abundancia de alimento; es ella que los pueblos y sus integrantes deben respetar y proteger” (Benalcázar Alarcón,p.327). La *Pachamama* es el universo, la naturaleza, el ambiente que habitamos, lo visible; es también lo etéreo, el invisible: los valores, el imaginario, el pensamiento, las culturas. Universo, naturaleza y humanidad constituyen una unidad integral e integrada y el desequilibrio de uno de sus elementos limita la posibilidad de existencia del otro. La *pacha* tiene la forma de una casa, es la casa por y para todos los seres vivientes y representa una situación relacional integral. De esta forma, son las relaciones armónicas entre los seres humanos, entre pueblos y medio ambiente las que están a la base del Buen Vivir. Los elementos y las condiciones que permiten vivir a todos los seres son el corazón de la cosmovisión andina y esto nos ayuda a comprender mejor por qué, al interior de estas culturas, hayan madurado las luchas para elementos esenciales para la vida como el agua y el gas.

La “guerra del gas” de las mujeres de El Alto

Entre septiembre y octubre de 2003, un mes trágico por los 67 muertos reconocidos oficialmente, la despreciada ciudad satélite de La Paz, El Alto, crecida de forma rápida y vertiginosa, se transformó en una ciudad que reservaría sorpresas y admiración. Lo que dio dignidad a esta ciudad maltratada fue la extraordinaria movilización que la vio protagonista de una dura batalla para la nacionalización del recurso natural gas. En contra de la iniciativa del gobierno, representado por Sánchez de Lozada, *el Goni*, que había aumentado el precio del gas, penalizando en particular modo la población *alteña*, los habitantes de El Alto (entre los cuales muchas mujeres e indígenas) fueron muy activos y se constituyeron como verdaderos sujetos políticos. Fue una ocasión, como cuentan las mujeres de la

guerra del gas con sus propias voces, para salir de la invisibilidad y para sentirse promotoras de prácticas políticas y sociales.

En un precioso libro nacido desde el encuentro de muchas mujeres de la guerra del gas y algunas investigadoras sociales que trabajan en la ciudad de El Alto, se puede leer una crónica – singular y coral – muy interesante acerca de aquellos días difíciles, sangrientos y creativos. Las mujeres cuentan (Btitto,2005) que, después del llamado 'octubre negro', muchas dirigentes empezaron a encontrarse de forma espontánea y constante: nos veíamos todos los jueves en uno de los muchos lugares de encuentro que, en este caso específico, era el Centro de Promoción de la Mujer Gregoria Apaza. Allí nació la idea, todavía en los ajetreados meses entre noviembre y diciembre de 2004, de contar en primera persona lo que había acontecido y la importancia de las mujeres en esta lucha que había sido casi completamente ocultada por los medias. Nace así una experimentación que se refiere al círculo virtuoso entre prácticas y teorías, entre experiencia y herramientas científicas. Las protagonistas de la guerra piden a las investigadoras poder participar directamente a la investigación, en lugar de ser sólo un 'objeto de investigación'. De esta forma, a través de una serie de laboratorios, se compartieron los instrumentos básicos de la investigación social y la narración pudo empezar. "Aquí presentamos, más que datos, una narración colectiva en primera persona, una historia que sale desde un nosotras y que no revela fechas, lugares, números exactos, sin embargo, intenta aportar los aspectos generales del largo proceso de recuperación de nuestro valor, de la determinación de los objetivos comunes y de la realización de las acciones necesarias para alcanzarlos, sometiéndonos, al hacerlo, al dolor, a la pena y a la muerte. Esta es una voluntad que tiene voz de mujer ya que han sido y siguen siendo las más olvidadas y marginalizadas. Es una voz plural ya que el *yo* de las mujeres *alteñas*, como ellas mismas dicen y muestran, es un *yo* colectivo que no sólo habla de la condición de madres, mujeres, hijas, hermanas y abuelas, sino también de trabajadoras, dirigentes, estudiantes, profesionales, luchadoras, rebeldes y guerreras" (Btitto,p.11). En estas bellas páginas, llenas de experiencias e imágenes y gestos de coraje real emerge cuanto haya estado formativo el conflicto, no sólo para constituirse como sujetos políticos sino para dar forma a un nosotras que antes no existía. En los días donde la ciudad de El Alto está bloqueada y cerrada para defenderse de los asaltos armados, las personas viven con los y las demás en las calles y de esta forma, en la constricción y en la necesidad, se abren nuevas posibilidades de relación y de invención social. "En la marcha del jueves 16 […] ya no había comida. […] En esos días era un lujo tener comida, pero teníamos que

encontrar a la fuerza palos y leña. Eramos alrededor de 50 personas con niños, mujeres y hombres, los que estaban en la calle. Una vecina que tenía allí cerca su pensión trajo sus ollas, sus platos, otra vecina trajo ella también otra ollita, otra cuchara, y nuestras caras se iban pintando de negro. Era sorprendente, había solidaridad para todos. Antes, a veces, nos mirábamos mal entre vecinos, pero esta vez éramos implicados en el tema del gas y en echar al *Goni*" (Btitto,p.63). Este testimonio subraya con claridad la sorpresa que produce lo en-común, tanto en las relaciones humanas, que – entre otras cosas – transforman la difidencia en compartición, cuanto en la creación de un proceso político y social que se confronta con la acción violenta, con el derramamiento de sangre que afecta a nuestros propios seres queridos y aquellas que se sitúan en primera línea de fuego, como han hecho las mujeres. Se realiza un uso y un ejercicio de la fuerza que se encuentra íntimamente conectado con el hecho de estar en el lugar y en el momento concreto y a través un ejercicio de justicia (Giardini,2011) y que se sabe confrontar sin confundirse con la violencia como horizonte resolutivo (Muraro,2012). La guerra del gas contada por las mujeres *alteñas* narra, entre otras cosas, la importancia de la búsqueda de un punto donde hacer palanca para desencadenar la justicia. Allí donde existe un horizonte de inteligencia colectiva y de creación social que piensa a los sujetos insertados al interior de una gran visión de equilibrios y armonía – como está pasando para los pueblos empeñados en la salvación de la biodiversidad humana y cósmica y la dignidad y la convivencia de pueblos diferentes – se puede jugar en correcta medida también con el desequilibrio y la lucha áspera. "He hablado de una fuerza que puede justa y eficazmente ejercerse llegando a los límites de la violencia y hasta sobrepasarlo, en ciertas circunstancias. Sin embargo, para que tenga sentido discutir sobre esta tesis y averiguar si es correcta o equivocada, tengo que preguntarme si poseo verdaderamente la capacidad para actuar con toda la fuerza que es potencialmente mía, si es que la posea efectivamente, pequeña o grande que sea. Si no fuera así y si este defecto de energía se encontrara difuso, como temo, sería ridículo buscar el punto donde meter la palanca, como querer saltar desde una cama con los muelles rotos" (Muraro,2012,p.34). En las experiencias bolivianas, el punto donde hacer palanca, ha sido siempre asociado a un tiempo oportuno y necesario para la lucha. "Ahora es cuando!" – ha sido el lema de ésta y otras luchas, un llamamiento que enfatiza la existencia de un tiempo oportuno para luchar por y para la justicia y la dignidad de la vida, y que se mide con el empleo de la fuerza simbólica y moral además de la física.

Los eventos relacionados a la guerra del gas han tenido una repercusión

internacional y han contribuido a poner al centro del debate el tema del bien común según las interpretaciones que mayor acreditación tienen en el debate contemporáneo: el *commons* en la acepción de los economistas y de los investigadores sociales, entendida como el recurso compartido que debería estar gestionado por la comunidad de referencia (Ostrom,2006), y aquella más utilizada por los juristas que lo definen como un derecho universal (Rodotà,2001).

Principio femenino y sacralidad de la vida

La crisis ecológica es, desde sus raíces, la muerte del principio femenino, simbólicamente pero también realmente, en contextos como la India rural; así pues no sólo en las formas y en el símbolo, sino también en los procesos cotidianos de supervivencia y subsistencia.

(Shiva,p.54)

Me gustaría pasar ahora a dialogar alrededor de algunas importantes reflexiones de Vandana Shiva, recogidas cerca de la concepción de una *Tierra madre*(Shiva,2002) y capaces de salvarnos del proyecto patriarcal de la ciencia moderna llamado "desarrollo". Muchas de las ideas y de los pensamientos de la científica nacen desde su participación en la lucha para la supervivencia llevada a cabo por las mujeres hindúes e inspiradas al apoyo aportado a las personas que luchan para sostener y conservar la vida, derivan de la concepción hindú de la naturaleza viviente *prakrti*, entendida como proceso vital y creativo, como principio femenino gracias al cual brotan todas las formas de vida (Shiva,p.7). Desde la filosofía y la práctica cotidiana de estas mujeres nacen luchas ecológicas guiadas por la conciencia de la fuerza viva de la naturaleza y por sí mismas como compañeras de la naturaleza en la tutela de la vida. "Se ha creído – y en muchos contextos se sigue creyendo – que sostituir la idea de *prakrti* con aquella de 'recursos naturales', la idea de Madre con aquella de 'materia', significaría sostituir progresivamente la superstición con la racionalidad. Observado desde el punto de vista de la naturaleza, o de la mujer encarnada en la naturaleza, en la producción y en el mantenimiento de la vida, esta mutación es regresiva y violenta. Esto supone la ruptura de los ciclos y de los procesos naturales y de cada ínter-conexión. Para las mujeres, cuya productividad finalizada al mantenimiento de la vida se basa en la productividad de la naturaleza, la muerte de *prakrti* significa al mismo tiempo el comienzo de los procesos de marginalización y devaluación, destitución de su papel

y, al final, su puesta de lado como superfluas" (Shiva,p.54). El papel jugado por las mujeres en la silvicultura es llevado como ejemplo por Vandana Shiva para enfocar la alianza entre mujer y naturaleza y el papel central de la cultura de la selva en la civilización hindú. La selva como comunidad ha sido considerada como un modelo de evolución social y civil, y desde el punto de vista de la importancia representa el correspondiente de la ciudad por la civilización occidental. La dimensión sagrada de la naturaleza ha dado la medida a la evolución humana ya que es capaz de sintonizarse con los ritmos y los modelos naturales desde el punto de vista intelectual, emotivo y espiritual y, en este sentido, la selva ha nutrido una civilización ecológica en el sentido más profundo de armonía con la naturaleza y como máxima expresión de la fertilidad y de la productividad de la tierra bajo el símbolo de la Madre Tierra o de la Diosa Planta.

La reconstrucción de una civilización fundada en la selva le sirve a Shiva para mostrar la existencia de una cosmovisión que en su experiencia está a la base de los actuales movimientos ecologistas femeninos; éstos representan de hecho la conservación y la recuperación del principio femenino y surgen desde una idea de liberación ajena a las distinciones sobre el sexo, diferente tanto de la ideología del patriarcado – basada en la discriminación sexual – sobre el cual se desarrolla el proceso de destrucción ecológica y el dominio sobre las mujeres, cuanto desde las respuestas – basadas siempre en la distinción entre los dos sexos – que el Occidente ha planteado hasta hace poco. De esta forma, subrayar que muchas de las luchas contemporáneas y cotidianas llevadas a cabo por las mujeres para la protección de la naturaleza, se realizan en el contexto gnoseológico y ético de las categorías de la India antigua, restituye un sentido de circularidad a saberes antiguos re-actualizados en la contemporaneidad y radicados en cosmovisiones que se ponen en sintonía con lo viviente.

Es en esta sintonía que se puede construir y reconstruir una biodiversidad cósmica que lleva en sí las biodiversidades humanas: las condiciones para seguir viviendo, retejiendo, como auspicia Edgar Morin, una "nueva solidaridad de la vida con la tierra" hecha de vínculos con el mundo animal y lo viviente (Morin,1994,p.45). "Cada vida animal necesita bacterias, plantas, otros animales. El descubrimiento de la solidaridad ecológica es un grande y reciente descubrimiento. Ningún ser viviente, ni el hombre, puede franquearse de la biosfera" (Morin, Ibidem).

Solidaridad con la biosfera, gracia e indigenismo: otro

comienzo desde el sí

Sin embargo, es necesario volver a ganar el imposible franqueamiento de la biosfera a través de epistemologías de lo viviente que sepan re-proponer, como ha sido para las mitologías y las civilizaciones antiguas, recorridos creíbles de una nueva identidad terrestre consciente de sus relaciones de necesidad e intercambio con lo viviente. Estamos todavía inmersos en epistemologías que desacreditan estos acercamientos: “hoy todavía, la filosofía y la antropología dominantes remueven potentemente cada concientización y puesta en perspectiva de la identidad animal y viviente del hombre, denunciando como ‘vitalismo’ irracional o ‘biologismo’ perverso cada reconocimiento de nuestra radicación terrestre, física y biológica” (Morin, p. 49).

Desde este punto de vista, la aportación de las investigadoras ecofeministas, muchas de éstas no occidentales, es importante ya que representa una contribución significativa a la construcción de epistemologías de lo viviente. La filósofa australiana no aborigena Freya Mathews (2005) en su libro ‘Re-habitar la realidad. Hacia un recupero de la cultura’, a través el re-descubrimiento de la visión de los aborígenes australianos, experimenta y propone una versión particular del panpsiquismo, que atribuye una dimensión psíquica o mental a toda la materia o al reino físico en general. Un acercamiento que permite re-encontrar la realidad más allá de la perspectiva dualista, cultivando una actitud de acogida y una aceptación del dato, de las cosas así como son, independientemente de nuestra intervención, y dejando caer nuestras interferencias. La autora discute estas propuestas densas de criticidad y profundiza la perspectiva panpsíquica como la capacidad de entrar en comunicación con el mundo, recuperando en la dimensión cultural, por un lado, las modalidades de la gratitud y, por el otro, del ‘dejar pasar’: una recuperación de la dimensión poética, de la gracia. “La modalidad fundamental de la cultura panpsíquica es, desde este punto de vista, la gracia. Si cultura es cultivar el terreno de nuestra existencia y expresar este cultivar en las formas colectivas de nuestra vida, elevando así la vida por encima del nivel de la brutalidad, la gracia expresa el sentido de gratitud para la existencia que subyace este cultivar” (Mathews, 2005, pp. 42-43). La gracia está asociada con la belleza, en particular modo con la belleza del movimiento. Como tal, la gracia puede ser considerada como una manifestación del estado taoista de la ‘no acción’ que traduce el existir y el actuar dentro de los límites del sí mismo y del propio ambiente, entre los límites de lo que está dado. Reconstruir tejidos de profunda comunicación con la realidad significa recrear nueva fluidez que sepa llevarnos más allá de las separaciones y de las

fragmentaciones que nuestras vidas y nuestras jornadas han sufrido. Es buscando la fluidez que encontramos el indigenismo y el “volverse indígenas” como posibilidad, desde el lugar donde uno está, transitando desde el “ver la vida” hacia el “vivir”. La autora cuenta su descubrimiento del indigenismo: “De este modo, cuando se me presentó aquella temporada de tiempo libre, decidí empezar exactamente desde donde me encontraba a enfocar mi atención hacia el gris barrio donde vivía. Se trataba de una causa ecológica perdida, pero era la mía. Nunca hubiera imaginado que este tentativo de volver encantador mi barrio, al final, hubiese encantado mi vida” (Mathews, Ivi, p. 102). El ejercicio de reconocerse indígenas del lugar donde uno vive abre movimientos y puentes entre las partes de la vida que quedaban separadas y superpuestas, empezando por el control y el empleo del tiempo. La vida se vuelve encantadora desde la transformación en encantador del lugar no ideal en el que se vive y se transforma en manera de modificar la forma de habitar y las propias relaciones en parte activa de la creación sistémica de contextos compartidos.

La práctica del contexto, un puente entre lugares y culturas

El recorrido de la ecofeminista Freya Mathews ayuda para crear un puente entre las prácticas de las mujeres latinoamericanas, presentadas al principio, y las prácticas que “comienzan desde el sí mismo”, desde la propia subjetividad, y de las “relaciones” propias del recorrido feminista occidental; el puente une el pensamiento material sistémico de la lucha política de las mujeres bolivianas e hindúes (cosmovisiones) al pensamiento relacionado a la autodeterminación y a la libertad subjetiva de las mujeres occidentales. Volvemos a encontrar este puente en la dimensión del territorio y del lugar. Un lugar que se transforma en contexto y que sabe transformarse en una “práctica del contexto” (De Vita, 2009).

Es exactamente en el contexto (dondequiera éste se encuentre) donde nos medimos con los elementos cotidianos: desde el aire que respiramos, a la tierra que pisamos, al impacto ambiental de los estilos de vida.

Es el contexto, la vida en común en un lugar – hecho de madre tierra, cielo, casas, relaciones, necesidades, deseo de futuro, necesidades espirituales – que induce a juntar las visiones con las cosmovisiones y las invenciones “para otro comienzo que aspira a despedirse de formas de política carcomidas, para intentar trazar itinerarios que buscan re-localizar junto con la economía también la política, a través de aquel movimiento que lleva cerca para mirar lejos” (Bertell, Deriu, De Vita, Gossetti,2013,p.22). Es en la política del contexto, hecha de tantas prácticas

vivas, donde dialoga, a través una contaminación práctica y teórica de paradigmas, sin percibirse marginalizadas geográfica y culturalmente, como mujeres con otras y otros, jugándose la vida, siguiendo custodiando la vida.

Bibliografía

Benalcázar Alarcón P., (2009) Il *buenvivir – Sumak Kawsay*– La costruzione di un paradigma per una diversa umanità (Ecuador), in Martufi R., Vasapollo L., a cura di, *Futuro indigeno. La sfida delle americhe*, Jaca Book, Milano.

Bertell L., Deriu M., De Vita A., Gisetti G., a cura di, (2013), *David y Goliat . La primavera de las economías diversas*, Edicions del CReC, Valencia.

Btitto L., a cura di (2005), *La guerra del Gas contada desde las mujeres. Altupata warminakan sartasitapa lup'iwipampi wali ch'amampi. La fuerza y el pensamiento de las Mujeres Alteñas en el levantamiento de Octubre 2003*, Centro de Promoción de la Mujer Gregoria Apaza, El Alto.

De Vita A., (2009) *La creazione sociale*. *Relazioni e contesti per educare*, Carocci, Roma.

Estermann J. (2006), *Filosofía andina. Sabiduría indígena para un mundo nuevo*, Iseat, La Paz.

Giardini F., a cura di (2011) *Sensibili guerriere*, Iacobelli, Roma.

Nussbaum M. (2012), *Creare capacità*, Il mulino, Bologna.

Mathews F. (2005), *Riabitare la realtà. Verso un recupero della cultura*, Fiori Gialli Edizioni, Roma.

Morin E. (1994), *Terra-Patria*, Raffaello Cortina, Milano.

Muraro L. (2012) *Dio è violent*, Nottetempo, Roma.

Ostrom E., (2006), *Governare i beni collettivi*, Marsilio, Venezia.

Rodotà (2009), La vita e le regole, Feltrinelli, Milano.

Roncall Revollo P. (2009) *La marcia per il territorio e la dignità: il movimento indigeno-contadino boliviano verso la costruzione del Vivir Bien* in Martufi R., Vasapollo L., a cura di, *Futuro indigeno. La sfida delle americhe, Jaca Book, Milano.*

Shiva V. (2002), *Terra madre. Sopravvivere allo sviluppo*, Utet, Torino.

Saperi anarchici. Elementi di creazione di un'economia diversa in Sardegna

Lucia Bertell *con* Cristina Cometti

Il fuoco centrale non è impalato nel nome. Esubera dalla distanza del morto, si appoggia al principio della semenza e lì sta in calice sottovento.

Mariangela Gualtieri
Fuoco centrale e altre poesie per il teatro, Einaudi, Torino 2003

1. Perché la Sardegna

"Ribelli per forza" è il titolo della prima pagina del quotidiano Sardegna24 del 7 luglio 2011, ancora appesa ad una delle nostre bacheche a ricordare uno dei momenti di fermento che hanno riguardato il territorio sardo negli ultimi anni. Ma anche a evidenziare uno degli aspetti che ci ha interessate di più: la presa di distanza dall'istituzione statale e dalle forme organizzative correnti di protesta, di produzione, di sussistenza.

Cristina, che qui con me scrive, da oltre dieci anni vive in Sardegna. Dal 2001 a oggi abbiamo cercato di capire quale fosse la malìa che ha provocato il passaggio di mare: una terra affascinante? cielo e mare incomparabili? circostanze più favorevoli per la vita del figlio Jacopo?

Tutto questo ma certamente non solo questo. Sono anni che, nelle nostre riflessioni politiche, ci chiediamo cos'altro ha determinato questo passaggio di mare, cosa ha fatto sì che anche io trovassi un forte interesse per le forme sociali ed economiche che, seppur nell'ombra, sono presenti in Sardegna. Da posizioni diverse – Cristina abitandoci, ma con un legame forte di nascita e di radici con il Nordest dell'Italia, io abitando "in Continente" ma con un legame relazionale e un interesse politico per quanto avviene sull'Isola – fin dall'inizio abbiamo trovato indizi di un rapporto tra l'umano e il contesto (ambiente) dotato di una certa autonomia dai modelli economici dominanti, come pure una diversa organizzazione sociale. Entrambe veniamo da un percorso di femminismo ambientalista, Cristina più declinato nella pratica medica io più in quella delle cosiddette economie diverse; entrambe abbiamo subito "annusato" un'aria che aveva a che fare con una nostra ricerca di

giustizia sociale e ambientale, un contesto fatto più di “accoglienza archetipica” che di “modernità accogliente”.

Un mondo che ha conservato molto più che semplici tracce di un sistema essenziale, trovando non poche forme di resistenza alla complessità, definendosi attraverso minori mediazioni e sovrastrutture e al tempo stesso essendo immerso in buona parte, contraddittoriamente, nell’attualità consumista e nella dipendenza dall’assistenzialismo. Ma l’annusare non ci ha fatto subito riconoscere e nominare quello che intravedevamo; per capire sono stati necessari i corpi al lavoro nella quotidianità e le difficoltà incomprensibili, ad esempio nelle relazioni con gli uffici pubblici. Perché rimanere? Per rispondere a questa domanda, per aiutare Cristina a comprendere il suo essere e restare lì (nonostante una certa ostilità atavica sarda nei confronti dei continentali immigrati), ci siamo ritrovate a confrontarci, spesso su cosa invece aveva fatto da attrattore e continuava e continua a farlo. Cosa tiene lì lei (la madre e la socia Fiore)? Cosa ha spinto me a creare ponti tra Verona e l’Isola, anche portando al di là del mare la mia comunità di ricerca? È più sugli aspetti di attrazione che ci siamo concentrate, un po’ per proteggerci da un eccesso di complessità e criticità, ma soprattutto per individuare la fonte della resistenza e apprendere ciò che il contesto cela.

I segni rintracciati ci hanno portate così a riconoscere una realtà bidimensionale portata agli estremi: accoglienza e respingenza, statalismo e indipendentismo, natura selvaggia e edilizia deturpante, formalità e informalità, semplicità e complessità, assistenzialismo e autogestione, legalità e illegalità e altro ancora.

2. Saperi anarchici?

(…). Non è questione di fretta. Né voi né io soffriamo della moderna malattia della velocità. Non so chi ha fatto credere che i miracoli esplodano come fulmini. È per questo che non ne vediamo mai. Ma quando si sa che i miracoli si compiono sotto i nostri occhi, con estrema lentezza, ne vediamo a ogni passo. Non è a voi che bisogna insegnarlo, che seminate il frumento, poi gli lasciate il tempo che occorre, e quello germina, e si infittisce come oro sulla terra. (…)

Jean Giono
Lettera ai contadini sulla povertà e la pace, 1938

Alla ricerca di ciò che più ci interessava, scrostando l'apparenza, sostando nelle zone d'ombra e cercando, anche con grande difficoltà, di nominare l'esperienza quotidiana del vivere l'Isola, si sono rese visibili piccole felici sorprese in un cammino davvero impervio.

Abbiamo trovato in questa realtà bidimensionale quello che Ivan Illich chiamerebbe esperienze di "disintermediazione", cioè, pratiche di maggiore informalità e di minor rapporto con le istituzioni. Il termine «disintermediazione» è stato usato in origine per descrivere il trasferimento di capitali dalle banche e dalle casse di risparmio da parte di gruppi di depositanti che decidevano di cercare guadagni maggiori investendo per conto proprio, scavalcando sempre di più le istituzioni per ottenere con il proprio denaro ciò che desideravano. Illich lo riprende per parlare di coloro che «disintermediano», cioè *scavalcano*, *aggirano*, *evitano* gli specialisti, i sindacati, gli esattori delle tasse, cioè coloro che rappresentano il governo o sono il governo stesso. Questo termine, e le sue diverse declinazioni, ben si adattano a molto di quanto abbiamo trovato sull'Isola: storie di "accabadore", donne a cui si riconosceva, fino a un passato recente, l'autorità di concedere l'eutanasia; i pastori sardi e la loro cultura indipendentista; le molte attività economiche informali – o meglio, come direbbe Illich, non documentate – dalla piccola produzione di formaggio alla sussistenza permaculturale; dalla stanza in affitto ai piccoli lavori di muratura; dalla raccolta di erbe selvatiche al ricamo di vesti per la festa; dalla produzione familiare di miele alla preparazione di dolci e liquori…

E infatti ciò che affascina e trattiene i continentali sull'Isola sono le zone d'ombra, quelle presenze sociali disintermediate. Quando chi "arriva da fuori" e scommette sul cambio di vita trasferendosi in Sardegna entra in contatto con l'incrosto della complessità, dell'istituzionalizzazione, della formalità, della burocrazia, dell'immagine, dell'identità, del patriarcato, del potere, ha la reazione di chi subisce tradimento da un caro amico: disorientamento, incredulità, rabbia, rancore sono i sentimenti vissuti e raccontati.

C'è un'ampia presenza di continentali sull'Isola, scelgono in particolare le zone dell'entroterra immerse nella natura selvaggia, e quando si chiede loro perché hanno lasciato il Continente, il lavoro, le relazioni per iniziare una nuova vita in Sardegna, la maggior parte di loro risponde "perché qui la vita è più semplice" anche se subito dopo iniziano la sequela rancorosa degli aspetti negativi, aspetti che, comunque, inducono pochi a tornare sui propri passi.

Ma quali sono le esperienze disintermediate e in che contesto politico culturale le

troviamo? Intanto vorremmo spingerci a dire che sono esperienze dell'intero sistema vivente: non ci sono solo donne e uomini che fuggono le sovrastrutture professionali e organizzative, c'è anche una natura che ancora in parte resiste alla colonizzazione antropocentrica mantenendo una posizione d'autorità sulla vita di molte donne e uomini.

Le piccole tracce, la sosta nelle zone d'ombra – o, per usare un'espressione poetica che ci piace di più, il fuoco centrale che sta sottovento – ci hanno portato a intravedere elementi di un sapere anarchico antico. Infatti, pur essendo maggiormente esplicitate posizioni indipendentiste, ciò che è apparso è l'anima anarchico-comunitaria che, anche se dall'interno dei movimenti indipendentisti, ha una sua forte, seppur celata, presenza.

L'idea che vogliamo condividere è che il legame tra umani e natura ha resistito qui con un rapporto concreto e diretto (dovuto anche all'isolamento) anche spirituale, creando contesti sociali che hanno mantenuto una loro qualche distanza dall'economia e dalla politica vigenti; distanza che oggi confligge e compete con le forme culturali globalizzate che, in un tempo troppo veloce per una giusta interazione culturale e sociale, hanno "colonizzato" le forme organizzate (in primis istituzionali) dell'Isola. In Sardegna *polis* è un concetto di recente acquisizione perché l'Isola non ha conosciuto la cultura delle città né il loro predominio sulla campagna e, come dicono gli autori del libro *Manifesto delle comunità di Sardegna*, il sapere che ne è derivato è stato caratterizzato dal rapporto diretto con la natura e da forme di vita e di apprendimento legate a un "saper fare" connesso ai bisogni fondamentali della vita, diversamente dalle società che si sono sviluppate sulla crescita della produzione di merci.

Ciò che abbiamo potuto osservare – nell'esperienza del vivere quotidiano di Cristina, ma anche dalle interviste delle ricerche condotte tra Veneto e Sardegna di cui poi daremo brevemente conto – è che questa resistenza è interiore e radicata ma affatto consapevole ai più, ed è ipotizzabile che sia il contrasto tra il sé antico e le nuove forme di riconoscimento sociale a produrre disorientamento. Una sorta di schizofrenia che impedisce un reale riconoscimento identitario e sociale e mette in conflitto due mondi. C'è un apprendimento arcaico, dell'essere, trasmesso dalla cultura, dalla lingua, dalle tradizioni, dalla storia, che si è confrontato – in particolare negli ultimi decenni – con la pre*potenza* della Pedagogia del capitale. L'era del capitalismo globalizzato ha cambiato i riferimenti nella trasmissione dei valori, delle priorità, delle forme organizzative della comunità, delle modalità di relazione, prendendo il posto di pratiche consolidate di autonomia, comunitarismo e

mutuo aiuto. Spiga, Masala e Cherchi infatti affermano che così è avvenuto l'inevitabile: inseguendo e copiando usi e costumi altrui abbiamo perso i nostri e non abbiamo raggiunto il cosiddetto benessere degli altri. E anche l'autonomismo, rimasto privo di ragioni, non ha potuto che estinguersi.

I nostri occhi e l'esperienza di "straniere" hanno raccolto ciò che antropologi studiosi della Sardegna hanno raccontato come "percorso comunitario, lunghissimo accidentato e occultato, che conduce fino ai problemi del presente". I sardi parlano di cultura nuragica e agropastorale per indicare un processo storico che ha come elementi caratterizzanti una forte dimensione comunitaria, mutualista, ecosistemica, paritaria e orizzontale: tutte caratteristiche proprie dell'esperienza anarchica.

Ma di anarchismo non si parla volentieri. Usato in senso negativo fino al 1840 per il suo significato etimologico, "contro l'autorità", è stato riscattato da Pierre-Joseph Proudhon "per descrivere la propria ideologia politica e sociale, con la quale sosteneva che un'organizzazione priva di governo era non solo possibile ma anche desiderabile". Da allora ad oggi l'anarchismo non si è comunque smarcato dalla caricatura negativa fatta nel passato e al tempo stesso le sue idee e le sue pratiche hanno trovato terreni fertili in correnti esplicite del movimento anarchico (anarco-comunismo, anarco-sindacalismo, individualismo anarchico, pacifismo anarchico, eco-anarchismo, anarco-femminismo e via di seguito) ma anche nelle forme "sottovento" di movimenti e gruppi di pratiche che negli ultimi secoli hanno creato contesti, spazi, comunità che hanno segnato una differenza (in maniera conflittuale) con il sistema capitalistico dominante.

È qui che abbiamo trovato un punto di forte contatto tra alcuni saperi rintracciati sull'Isola e i saperi anarchici ma siamo rimaste volutamente leggere nel titolo di questo scritto, parlando di "saperi anarchici" e non di palese ideologia o movimento. È come se le forme di sapere anarchico conosciute avessero trovato e ridato nome a forme già esistenti che per tradizione e storia portavano altri nomi. È come se da "straniere", portatrici di un'altra lingua, ci fossimo intese con alcune e alcuni degli ospiti attraverso l'esperienza. È come se ciò che ci ha attratte dell'Isola avesse avuto a che fare con questi saperi, con queste coordinate sociali, mentre ciò che ci ha stordite, disorientate è stato il prodotto del mondo globalizzato "calato" nella società sarda in un tempo troppo veloce.

Persino nei testi che ricostruiscono le forme sociali e organizzative sarde, si ritrova questa dicotomia; da un lato libri che esprimono il frutto dell'idea capitalista, intrisi

di concetti legati alla crescita economica, al mercato globale, allo sviluppo infinito; dall'altro libri della cultura dell'origine che affermano l'autonomia dell'Isola, il fare per vivere, l'autarchia, la resilienza, la comunità, l'importanza della terra e dei suoi frutti. Da un lato una bibliografia mainstream in linea con la "scientificità" occidentale, dall'altro testi di resistenza, di antropologia, di autorappresentazioni endogene. È così che, come spesso è successo nell'esperienza delle ONG con progetti nei paesi latino americani, anche a fin di bene, si creano induzioni culturali o misconoscimenti identitari.

È così che, ai nostri occhi di osservatrici interessate, queste due anime della Sardegna, quella ombreggiata e sottovento e quella ostentata e modernizzata, hanno cominciato a parlare con più chiarezza, spostate da un'idea semplice (o semplicistica) che aveva orientato le nostre aspettative a uno sguardo sulla complessità. Ospitate dai saperi a cui siamo riuscite a dare un nome e da donne e uomini con cui siamo riuscite a parlare una lingua comune, l'agio di stare ha donato i motivi per restare. Il difficile accesso a contesti disorientanti, fatti di accoglienza ma di repulsione, di originalità ma di estraneità, di verità ma di artificio, ha dato spazio alla consapevolezza di entrare in contesti disorientati fatti da donne e uomini radicati nella tradizione ma vestiti di modernizzazione e incapaci di vero bilinguismo.

3. Paradigma della modernizzazione e paradigma della tradizione

La Sardegna è stata terra di conquista nel corso dei secoli (fenici, romani, pisani, spagnoli, piemontesi, qualcuno direbbe Italiani e anche americani, a causa delle numerose basi militari presenti sull'Isola) e i sardi, spesso, hanno subito le invasioni ritirandosi nell'entroterra. La questione dell'autonomia sarda ha una storia più recente rispetto alle invasioni storiche e Gianfranco Contu e Francesco Casula affermano che è con l'unificazione d'Italia che la "questione sarda" esce "dal vago, per acquisire un'immagine più concreta. I primi governi italiani indirizzarono i loro strali contro l'ultimo degli istituti comunitari che era sopravvissuto alle varie leggi piemontesi emanate nella prima metà del secolo: quello dei « beni ademprivili» (che consistevano nel diritto delle popolazioni all'uso gratuito della raccolta della legna, dell'acqua e del ghiandifero nelle terre demaniali)". Molti politici, tra il 1869 e il 1896, si dedicarono alle istanze sarde, Mazzini compreso, ma senza risultato e il malcontento delle popolazioni rurali fu tale che si arrivò a vere e proprie sommosse, culminate con i moti di "su connotu". Contro la nuova legge dello Stato considerata

iniqua protestarono in molti ma la questione sarda entrerà nel nuovo secolo XX ancora irrisolta.

Anche Benedetto Meloni, sociologo e studioso della Sardegna, dal suo osservatorio ci dice di un ulteriore strappo culturale, ovvero dell'imposizione culturale istituzionale che spiegherebbe perché un autonomismo così radicato ha avuto di recente effervescenze maggiori. È alla fine degli anni '50 che trova posizione di dominio intellettuale il paradigma della modernizzazione, centrato prevalentemente sulla contrapposizione, di matrice funzionalista, tra tradizione e modernità. Il tipo ideale di modernizzazione è quello legato all'urbanizzazione, all'industrializzazione e all'innovazione tecnologica "attraverso un processo di individualizzazione, che richiede il distacco dalla tradizione e il venire meno delle funzioni locali come tappa necessaria sulla via del raggiungimento di una società moderna occidentale. Le appartenenze locali vengono espunte perché considerate negative: la famiglia, la comunità locale appaiono caratterizzate esclusivamente da particolarismo e, in quanto tali, sono tematizzate come ostacoli da aggirare perché non si ritardi il processo storico di sviluppo". In quegli anni Governo e Cassa del Mezzogiorno investono sul Progetto Pilota Sardegna dell'Oece (Organizzazione Europea Cooperazione Economica) con l'intento di sviluppare economicamente l'Isola secondo il modello dominante, pur con l'ambizione di partire dal basso e dall'esistente, capacitando le comunità locali. Ma, come sappiamo, urbanizzazione e industrializzazione non hanno trovato lo stesso terreno fertile che altrove e molti studiosi hanno parlato di "effetti distorsivi" sulla società locale di questo piano di rinascita in Sardegna, osservando che "la (non dimostrata) incapacità del sistema locale di generare crescita, ricchezza e persino sviluppo, diventò l'alibi che la classe dirigente utilizzò per intrecciare relazioni davvero pericolose con potenti lobby interessate allo sviluppo chimico italiano". Suggerisce, neppure velatamente, Francesco Pigliaru, che è così che la grande industria, complici le istituzioni, sbarcò sull'isola e migliaia di lavoratori furono reclutati per un lavoro salariato. Furono investite, tra l'altro, forti risorse pubbliche con il Progetto Pilota, progetto che avrebbe dovuto durare una decina d'anni ma che Governo e Cassa del Mezzogiorno fecero chiudere dopo soli quattro anni, quando il processo di avvio delle stesse comunità locali era appena all'inizio. In questo modo il Progetto pilota, nato con l'obiettivo di sollecitare l'avvio di imprese locali fedeli alla tradizione sarda, diventò la testa di ariete per l'insediamento di colossi prevalentemente del settore chimico del tutto estranei al contesto umano e ambientale.

La storia delle progettazioni per lo sviluppo della Sardegna è proseguita fino ai

giorni nostri (per l'Europa molte zone della Sardegna sono ancora a obiettivo 1), troppo spesso generando il fallimento dell' "integrazione economica" della Sardegna con la cultura economica dominante. Per usare una immagine cara alla studiosa americana Seyla Benhabib, possiamo dire anche che ciò che ci disorienta è una sorta di "multiculturalismo a mosaico" in cui culture così diverse stridono e non trovano un'armonica tessitura.

4. Sapienza anarchica: conferme da una ricerca sulle Economie diverse

Forse è un azzardo parlare di sapere anarchico, ma ci sembra di poter comprendere così quanto nella cultura sarda è definito come sapere tradizionale. Anarchia, per noi che scriviamo, non è una teoria codificata ma qualcosa di sensibile e quotidiano, che sta nella pratica e nel desiderio di molti e diventa pensiero comune; d'altronde, anarchia è una parola che raccoglie pratiche umane antiche come il mondo.

Da una recente ricerca condotta da ricercatrici e ricercatori del gruppo interuniversitario TiLT (Territori in Libera Transizione) tra i territori di Verona, Parma, Iglesias e Nuoro sono emerse delle sensibili differenze tra i saperi che circolano nelle due province prese in esame in Sardegna (Iglesias e Nuoro) e quelli delle due province del Nord d'Italia. Rimandiamo al volume citato in nota per il confronto tra territori e qui ci concentriamo su quanto emerso in Sardegna che porta conforto all'ipotesi sui saperi anarchici presenti sull'Isola, saperi che danno continuità, attraverso pratiche innovate e contestualizzate ai giorni nostri, alla sapienza antica e alla tradizione; tradizione nel senso più alto del termine, non ci riferiamo certo alla tradizione folkloristica venduta dai tour operator. E sono pratiche che hanno dato vita a forme di economia collettiva attraverso un lungo processo culturale e sociale, i cui protagonisti si stanno anche confrontando con movimenti portatori di analoghi propositi oltre mare.

È come se, per dirla come direbbe Antonia De Vita, ci fosse stato un processo di creazione sociale, un processo fatto di tempi umani e di relazioni (in questo caso Benhabib parla di "comunità conversazionali") che a partire dalle condizioni presenti, dal contesto, dai fattori umani, dalle relazioni, dai valori irrinunciabili, ha dato vita a qualcosa di nuovo che mantiene un forte rapporto col passato e al tempo stesso sta, seppur con difficoltà, nel presente.

Ciò che ne emerge sono pratiche sociali che sono state chiamate Economie diverse per indicare un orizzonte di valori diverso da quello espresso dalla Pedagogia del

capitale. E infatti sempre De Vita parla di Pedagogia della creazione sociale per nominare imprese collettive portatrici di saperi anarchici (come li intendiamo noi): Umberto produce pane biologico e spinge i giovani del suo territorio a coltivare l'antico grano Cappelli; Tobia produce carciofi biologici e fornisce alcuni Gruppi di Acquisto solidale nel Nord Italia; le donne di Domus Amigas ospitano nelle case facendo sviluppo locale e salvaguardia del territorio; le donne di Aghe natura e cultura – Cristina è una di loro – offrono ospitalità in campagna abbattendo barriere architettoniche e culturali; Marisa è fiera di aver trasformato l'azienda paterna in una delle prime aziende biologiche della Sardegna; Maurizio, insegnante, dedica grande cura alla rete Biosardinia; Alessandro, permacultore, da buon educatore, sa che passare dall'esperienza è la prima tappa per trasmettere i saperi del legame con la terra.

In tutte queste esperienze raccolte dalla ricerca l'aspetto della socialità è forte, c'è uno scambio di saperi molto legato al fare insieme. Il fare insieme diventa "un'opera" individuale riconosciuta ma anche condivisa ed è questo particolare sapere e saper fare che restituisce l'identità depredata dal sistema capitalistico.

Siamo in presenza di gruppi che si auto sostengono in virtù di relazioni consolidate e basate sulla fiducia. Qui la giustizia sociale è interpretata come la scelta migliore per l'ambiente che è parte integrante delle singole esistenze: qui, in campagna, c'è un rapporto fisico diretto con la bellezza e la durezza della terra. L'avvio delle attività avviene anche in modo informale. Le difficoltà di chi ha fatto una scelta imprenditoriale vengono tenute nel processo di condivisione. C'è la consapevolezza che curare l'ambiente vicino e avere uno stile di vita sobrio ha ripercussioni anche lontane e rispetta chi sta dall'altra parte del mondo. Lo sviluppo, oggi accompagnato dall'aggettivo sostenibile, è un fantasma ancora sbandierato dalla classe politica per l'arricchimento dell'Isola e viene denudato nella sua pretestuosità da chi partecipa a questi gruppi.

Molto tempo è dedicato alle relazioni, allo scambio e alla difesa di un'economia semplice ancora possibile e forse sempre più necessaria. C'è il desiderio di dare valore all'esistente in contrapposizione alla cultura e all'immaginario dello sviluppo.

5. La ricchezza del "vernaculum" ovvero del "cum munus"

Nelle lunghissime discussioni con Cristina, da quando lei vive in Sardegna, spesso ci siamo trovate di fronte a un muro invalicabile. Come se il confine della nostra tessera di mosaico, per tornare all'immagine di Benhabib, ci stesse mostrando

l’impossibilità di un cambiamento perché la tessera del mosaico confinante, quella delle ragioni del mercato capitalista, mostra profili non contrattabili.

La via trovata – che ogni tanto riperdiamo – è quella di stare al nostro posto. Sì, semplicemente stare al proprio posto e non farsi portare dove non si vuole andare. Questo è stato un vero apprendimento perché la colonizzazione della mente fatta dalla Pedagogia del capitale ci porta a vedere le cose senza via d’uscita, paralizzando le potenzialità e i desideri di tanti di noi. Lo slogan Tina (There Is No Alternative), tanto enfatizzato dai Governi, ci conduce per mano nel territorio del consumo coatto, dello sviluppo apparente, dell’individualismo sfrenato, del benessere merce, delle infinite opportunità apparenti. Ma questa non è la verità. La verità è che l’alternativa esiste e noi ne facciamo parte, ma, per creare un luogo di scambio politico tra Pedagogia del capitale e Pedagogia della creazione sociale, ognuno deve stare al proprio posto. E il nostro posto è fatto di saperi anarchici, di “vernaculum” e di “cum munus”.

Cioè il nostro posto – reale, culturale, simbolico – è una lingua elementare (fondamentale, radicale, in cui la parola è bastevole come la stretta di mano) ed è il dono, lo scambio nella fiducia reciproca.

Se stiamo al nostro posto siamo a casa e la nostra casa e le nostre relazioni sono già il mondo. Se stiamo al nostro posto possiamo partire e andare altrove e avere un luogo dove tornare. Abbiamo aperto con Ivan Illich, la cui erudizione critica tante volte ci ha fornito chiavi di interpretazione, e vorremmo chiudere con lui. La casa per Illich è il luogo del “vernaculum”. “Vernaculum è un termine tecnico che proviene dal diritto romano, dove compare a partire dai documenti più antichi e sino alla codificazione compiuta da Teodosio. Indica l’opposto di una merce: «Vernaculum, quid quid domi nascitur, domestici fructus; res quae alicui nata est et quam non emit» (Du Cange, *Glossarium mediae et infimae latinatis*, VIII, p. 283). «Vernacolare » si dice dunque delle cose fatte in casa, coltivate in casa e non destinate al mercato, ma al solo uso domestico”.

Ci piace ricordare che il significato etimologico della parola “comunità” deve alla preposizione latina cum, l’indicazione del legame, e comprende la parola *munus*, che significa dono. Se stiamo al nostro posto fisico e simbolico, facendo comunità e scambio non monetario di cose, gesti e idee, siamo a casa nel mondo: un’azione giusta qui in senso ecosistemico è un’azione planetaria.

Si fa politica partendo da sé.

Sabers anàrquics. Elements de creació d'una economia diferent a Sardenya

Lucia Bertell *amb* Cristina Cometti

Il fuoco centrale non è impalato nel nome. Esubera dalla distanza del morto, si appoggia al principio della semenza e lì sta in calice sottovento.*

* "El focus central no s'enginjola en el nom. Creix abundantment a partir de la distància del mort, es recolza en el principi de la llavor i allí roman en calze a sotavent."

Mariangela Gualtieri
"*Fuoco centrale e altre poesie per il teatro*", Einaudi, Torí, 2003

1. Per què Sardenya

"*Ribelli per forza*" ('Rebels per força') és el títol de la portada del diari *Sardegna 24* del 7 de juliol de 2011, encara penjada en una de les nostres vitrines per recordar un dels moments d'agitació que han colpit el territori sard en els últims anys. Però també per posar de relleu un dels aspectes que ens ha interessat més: la presa de distància respecte de les institucions estatals i de les formes organitzatives habituals de protesta, de producció i de subsistència.

La Cristina, amb qui signo aquest text, fa més de deu anys que viu a Sardenya. Des del 2001 fins avui dia hem intentat entendre l'encís que ha provocat el fet de travessar per mar a l'altra banda: Una terra fascinant? Un cel i un mar incomparables? Circumstàncies més favorables per a la vida del fill Jacopo?

Tot això, però certament no només això. Des de fa anys, en les nostres reflexions polítiques, ens preguntem quina altra cosa ha determinat aquesta travessa pel mar, que ha fet que fins i tot jo tingués un gran interès per les formes socials i econòmiques que, malgrat que a l'ombra, són presents a Sardenya. Des de posicions diferents –Cristina vivint a Sardenya, però amb un fort lligam de naixement i d'arrels amb el nord-est d'Itàlia, i jo vivint al "continent", però amb un vincle relacional i un interès polític per tot el que s'esdevé a l'Illa– des del principi hem trobat indicis d'una relació entre les persones i el medi (ambient) dotada d'una

certa autonomia respecte dels models econòmics dominants, així com d'una organització social diferent. Totes dues comptem amb una trajectòria de feminisme ecologista, en el cas de la Cristina més inclinat a la pràctica mèdica i jo més en l'àmbit de les anomenades economies diverses; totes dues de sobte hem "flairat" un aire que tenia a veure amb una recerca nostra de justícia social i ambiental, un context fet més d'"acollida arquetípica" que no pas de "modernitat acollidora". Un món que ha conservat molt més que mers vestigis d'un sistema essencial, que ha trobat multitud de formes de resistència a la complexitat, definint-se a través de mínimes mediacions i superestructures i, al mateix temps, trobant-se immers en bona part, paradoxalment, en l'actualitat consumista i en la dependència de l'assistencialisme. Però flairar-lo no ha estat suficient per reconèixer-lo immediatament ni per posar nom a allò que entreveiem; per entendre-ho, ens ha calgut treballar en la quotidianitat i les dificultats incomprensibles, per exemple en les relacions amb l'administració pública. Per què continuar? Per respondre aquesta pregunta, per ajudar la Cristina a comprendre's a si mateixa i prosseguir (malgrat una certa hostilitat atàvica dels sards envers els continentals immigrats), ens hem acabat confrontant, sovint per coses que ens havien atret i que continuaven, i encara continuen, atraient-nos. Què la manté allí (la mare i la sòcia Fiore)? Què m'ha empès a mi a crear ponts entre Verona i l'Illa, fins i tot portant més enllà del mar el meu grup de recerca? Ens hem centrat especialment en els aspectes de l'atracció, en part per protegir-nos d'un excés de complexitat i criticisme, però sobretot per identificar l'origen de la resistència i per descobrir què hi amaga l'entorn.

Les traces seguides ens han portat a reconèixer-hi una realitat bidimensional portada als extrems: acollida i rebuig, estatalisme i independentisme, natura salvatge i edificacions desfiguradores, formalitat i informalitat, simplicitat i complexitat, dependència i autogestió, legalitat i il·legalitat, per citar-ne només uns quants.

2. Sabers anàrquics?

(...). No és qüestió de pressa. Ni vostès ni jo estem patint la moderna malaltia de la velocitat. No sé qui ha fet creure que els miracles exploten com un llamp. És per això que no en veiem mai. Però quan se sap que els miracles es compleixen davant dels nostres ulls, amb una lentitud extrema, en veiem a cada pas. No cal que els ho ensenyi a vostès, que sembren la llavor, després deixen passar el temps, i la llavor germina, i s'espesseix com l'or sobre la terra. (...)

Jean Giono
“Lettera ai contadini sulla povertà e la pace”, 1938

A la recerca del que més ens interessava, defugint les aparences, incidint en les zones d’ombra i tractant de definir, tot i que amb gran dificultat, l’experiència quotidiana de viure l’Illa, s’han fet visibles petites sorpreses agradables en un camí realment costerut.

En aquesta realitat bidimensional, hem trobat allò que Ivan Illich anomenaria experiències de “desintermediació”, és a dir, les pràctiques de major informalitat i de menor relació amb les institucions. El terme «desintermediació» va ser usat originalment per descriure la transferència de capitals dels bancs i les caixes d’estalvi per part de grups de dipositants que decidien buscar guanys més substancials invertint pel seu compte, eludint cada vegada més les institucions per obtenir amb els propis diners allò que volien. Illich reprèn el terme per parlar d’aquells que «desintermedien», és a dir, *eludeixen*, *evadeixen*, *eviten* els especialistes, els sindicats, els recaptadors d’impostos, o sigui, tots aquells que representen el govern o en formen part. Aquest terme, i tots els seus derivats, s’adapten força bé a bona part del que hem trobat a l’Illa: històries d’“acabadores”, dones a les quals es reconeixia, fins a un passat recent, l’autoritat de concedir l’eutanàsia; els pastors sards i la seva cultura independentista; les moltes activitats econòmiques informals –o millor, com diria d’Illich, no documentades– des de la petita producció de formatge fins a la subsistència permacultural; des de l’habitació en lloguer als petits treballs de construcció; des de la recol·lecció d’herbes silvestres al brodat de vestits de festa; des de la producció familiar de mel fins a la preparació de dolços i licors…

I, de fet, allò que fascina i reté els continentals a l’Illa són les zones d’ombra, les presències socials desintermediades. Quan el que “arriba de fora” i aposta per un canvi de vida traslladant-se a Sardenya, topa amb el mur infranquejable de la complexitat, la institucionalització, la formalitat, la burocràcia, la imatge, la identitat, el patriarcat i el poder, i té la mateixa sensació que qui pateix la traïció d’un bon amic: desorientació, incredulitat, ràbia i rancúnia són els sentiments experimentats i descrits.

Hi ha una àmplia presència de continentals a l’Illa, que trien sobretot les zones de l’interior immerses en la natura salvatge, i quan se’ls pregunta per què han deixat el Continent, la feina i les seves relacions per començar una nova vida a Sardenya,

la major part responen “perquè aquí la vida és més simple”, encara que tot seguit enumerin el rancuniós llistat d’aspectes negatius, aspectes que, de tota manera, fan que només una minoria torni sobre els seus passos.

Però quines són les experiències desintermediades i en quin context polític i cultural les trobem? D’entrada, voldríem atrevir-nos a dir que són experiències de tot el sistema de vida: no són només dones i homes que defugen de les superestructures professionals i organitzatives, sinó que també hi ha una natura que en part encara es resisteix a la colonització antropocèntrica i manté una posició d’autoritat en la vida de moltes dones i homes.

Els petits indicis, la parada en les zones d’ombra –o, per fer servir una expressió que ens agrada més, “el focus central que està a sotavent”– ens han portat a entreveure elements d’un antic saber anàrquic. De fet, tot i haver-se explicitat principalment posicions independentistes, el que ha aparegut és l’ànima anarquicocomunitària que, tot i que a l’interior dels moviments independentistes, té una presència forta, per bé que oculta.

La idea que volem compartir és que aquí ha resistit el vincle entre els éssers humans i la natura amb una relació concreta i directa (a causa, entre altres aspectes, de l’aïllament) també espiritual, creant contextos socials que han mantingut una certa distància respecte de l’economia i la política vigents; distància que actualment lluita i competeix amb les formes culturals globalitzades que, en un temps massa veloç per a una justa interacció cultural i social, han “colonitzat” les formes organitzades (especialment institucionals) de l’Illa. A Sardenya, *polis* és un concepte de recent adquisició perquè l’Illa no ha conegut la cultura de les ciutats ni el seu predomini sobre el camp i, com diuen els autors del llibre *Manifesto delle comunità di Sardegna*, el saber que n’ha derivat s’ha caracteritzat per la relació directa amb la natura i les formes de vida i d’aprenentatge lligades a un “saber fer” vinculat a les necessitats fonamentals de la vida, a diferència de les societats que s’han desenvolupat a partir del creixement de la producció de mercaderies.

El que hem pogut observar –gràcies a l’experiència de la vida quotidiana de la Cristina, però també a través de les enquestes d’investigació dutes a terme entre Vèneto i Sardenya, les conclusions de les quals exposarem breument més avall– és que aquesta resistència és interior i arrelada però de fet conscient al màxim, i es podria plantejar la hipòtesi que és el contrast entre l’antiga forma de ser i les noves formes de reconeixement social allò que produeix desorientació. Una mena d’esquizofrènia que impedeix un autèntic reconeixement identitari i social i que

posa en conflicte dos mons. Hi ha un aprenentatge arcaic, de l'ésser, transmès per la cultura, la llengua, les tradicions i la història, que s'ha enfrontat –en particular en les últimes dècades– amb la pre*potència* de la Pedagogia del capital. L'era del capitalisme globalitzat ha canviat les referències en la transmissió dels valors, les prioritats, les formes organitzatives de la comunitat i les modalitats de relació, i ha pres el lloc a les pràctiques consolidades d'autonomia, comunitarisme i ajuda mútua. En aquest sentit, Spiga, Masala i Cherchi afirmen que "així s'ha esdevingut l'inevitable: seguint i copiant usos i costums aliens hem perdut els nostres i no hem aconseguit l'anomenat benestar dels altres. I també l'autonomisme, que s'ha quedat sense raons, no ha pogut fer altra cosa que extingir-se".

Els nostres propis ulls i l'experiència d'"estrangers" han recollit allò que els antropòlegs que estudien Sardenya han descrit com "el trajecte comunitari, llargament accidentat i ocultat, que condueix fins als problemes del present". Els sards parlen de cultura nuràgica i agropastoral per indicar un procés històric que té com a elements definitoris una forta dimensió comunitària, mutualista, ecosistèmica, paritària i horitzontal: totes característiques pròpies de l'experiència anàrquica.

Però d'anarquisme no se'n parla de bon grat. Usat en sentit negatiu fins al 1840 pel seu significat etimològic, "en contra de l'autoritat", aquest terme fou rescatat per Pierre-Joseph Proudhon "per descriure la pròpia ideologia política i social, amb la qual sostenia que una organització sense govern era no només possible sinó fins i tot desitjable". Des d'aleshores fins avui dia, però, l'anarquisme no s'ha desvinculat de la connotació negativa que s'hi associava en el passat i, al mateix temps, les seves idees i pràctiques han trobat un brou de cultiu en corrents explícits del moviment anàrquic (anarcocomunisme, anarcosindicalisme, individualisme anàrquic, pacifisme anàrquic, ecoanarquisme i anarcofeminisme, entre altres), però també en les formes "a sotavent" dels moviments i els grups de pràctiques que en els últims segles han creat contextos, espais i comunitats que han marcat una diferència (de manera conflictiva) amb el sistema capitalista dominant.

És aquí on hem trobat un estret punt de contacte entre alguns sabers rastrejats a l'Illa i els sabers anàrquics, com hem suggerit deliberadament al títol d'aquest escrit, parlant de "sabers anàrquics" i no d'ideologia manifesta o de moviment. És com si les formes de saber anàrquic haguessin trobat i rebatejat formes ja existents que, per tradició i història, portaven altres noms. És com si en tant que "estrangers", portadors d'una altra llengua, ens haguéssim entès amb algunes oriündes i alguns oriünds a través de l'experiència. I com si el que ens ha atret de

l'Illa hagués tingut a veure amb aquests sabers, amb aquestes coordenades socials, mentre que allò que ens ha sorprès i desorientat ha estat el resultat del món globalitzat que ha "calat" en la societat sarda amb massa rapidesa.

Fins i tot en els textos que reconstrueixen les formes socials i organitzatives sardes, podem retrobar aquesta dicotomia; d'una banda, llibres que expressen la influència de la idea capitalista, imbuïts de conceptes lligats al creixement econòmic, el mercat global i el desenvolupament infinit; i, de l'altra, llibres de la cultura original que refermen l'autonomia de l'Illa, l'autosuficiència, l'autarquia, la resiliència, la comunitat, i la importància de la terra i dels seus fruits. Per un costat, una bibliografia majoritàriament en línia amb la "cientificitat" occidental i, per l'altre, textos sobre la resistència, l'antropologia i l'autorepresentació endògenes. És així que, com ha passat sovint en l'experiència de les ONG amb projectes en els països llatinoamericans, tot i que a fi de bé, es creen induccions culturals o es produeix una manca de valoració identitària.

És així que, als nostres ulls d'observadores interessades, aquestes dues ànimes de Sardenya, una d'ombrejada i a sotavent i l'altra ostentada i modernitzada, han començat a parlar amb més claredat, passant de la idea simple (o simplista) que havia orientat les nostres expectatives a una mirada a la complexitat. Acollides per sabers als quals hem aconseguit donar un nom i per dones i homes amb els quals hem aconseguit parlar una llengua comuna, el confort d'estar-hi ha donat motius per restar-hi. El difícil accés als contextos desorientadors, fets d'acollida però també de repulsió, d'originalitat però també d'estranyesa, de veritat però també d'artifici, ha donat lloc a la consciència d'entrar en contextos desorientats fets de dones i homes arrelats en la tradició però vestits de modernitat i incapaços d'assolir un veritable bilingüisme.

3. Paradigma de la modernització i paradigma de la tradició

Sardenya ha estat terra de conquesta en el transcurs dels segles (fenicis, romans, pisans, espanyols, piemontesos, algú hi afegiria italians i fins i tot americans, a causa de les nombroses bases militars presents a l'Illa) i els sards, sovint, han reaccionat a les invasions retirant-se cap a l'interior. La qüestió de l'autonomia sarda té una història més recent respecte de les invasions històriques i Gianfranco Contu i Francesco Casula afirmen que és amb la unificació d'Itàlia que la "qüestió sarda" emergeix "de la vaguetat, per adquirir una imatge més concreta. Els primers governs italians van aixecar les seves armes contra l'últim dels principis comunitaris que havia sobreviscut a les diverses lleis piemonteses promulgades en

la primera meitat del segle: la dels «béns d' *ademprivi*» (que consistien en el dret dels pobles a l'ús gratuït de l'extracció de fusta, aigua i glans en les terres demanials)". Molts polítics, Mazzini inclòs, es van dedicar, entre el 1869 i el 1896, a donar resposta a les instàncies sardes, però sense resultat i el descontentament de les poblacions rurals fou tan gran que es van registrar autèntics disturbis, culminats amb els motins de "Su Connotu". Molts van protestar en contra de la nova llei de l'Estat considerada injusta, però la qüestió sarda entrarà en el nou segle XX encara sense resoldre.

També Benedetto Meloni, sociòleg i estudiós de Sardenya, ens parla des del seu observatori d'una posterior ruptura cultural, o bé de la imposició cultural institucional que explicaria perquè un autonomisme tan arrelat ha tingut recentment una major efervescència. És a finals dels anys cinquanta quan troba una posició de domini intel·lectual el paradigma de la modernització, centrat prevalentment en la contraposició, de caire funcional, entre tradició i modernitat. El tipus ideal de modernització és aquell vinculat a la urbanització, la industrialització i la innovació tecnològica "a través d'un procés d'individualització, que requereix un distanciament de la tradició i la desaparició de les funcions locals com a etapa necessària en el camí cap a l'assoliment d'una societat occidental moderna. Les identitats locals són refusades per considerar-se negatives: la família i la comunitat local s'identifiquen exclusivament amb el particularisme i, en aquest sentit, es consideren obstacles a superar per no retardar el procés històric de desenvolupament". En aquells anys, el Govern i la Cassa del Mezzogiorno van invertir en el projecte pilot Sardegna dell'Oece (Organització Europea de Cooperació Econòmica) amb la intenció de desenvolupar econòmicament l'Illa segons el model dominant, però amb l'ambició de començar des de baix i des de l'existent, capacitant les comunitats locals. Però, com sabem, urbanitzacions i industrialitzacions no hi han trobat el mateix brou de cultiu que en altres llocs i molts estudiosos han parlat dels "efectes de distorsió" en la societat local d'aquest pla de reactivació a Sardenya, observant que "la (no demostrada) incapacitat del sistema local de generar creixement, riquesa i fins i tot desenvolupament, es va convertir en l'excusa que la classe dirigent va fer servir per teixir relacions realment perilloses amb potents *lobbies* interessats en el desenvolupament químic italià". Francesco Pigliaru suggereix, encara que veladament, que és així com la gran indústria, amb la complicitat de les institucions, va aterrar a l'Illa i es van contractar milers de treballadors per a un treball assalariat. Es van invertir, entre altres, molts recursos públics en el projecte pilot, projecte que hauria hagut de durar una desena d'anys però que el Govern i la Cassa del Mezzogiorno van deixar sense efecte al cap

de només quatre anys, quan el procés de recuperació de les comunitats locals pròpies es trobava tot just a l'inici. D'aquesta manera, el projecte pilot, nascut amb l'objectiu d'estimular la recuperació d'empreses locals fidels a la tradició sarda, es va convertir en la punta de llança per a l'establiment de grans potències majoritàriament del sector químic del tot alienes al context humà i ambiental de l'Illa.

La història dels projectes per al desenvolupament de Sardenya ha continuat fins als nostres dies (per Europa, moltes zones de Sardenya encara són el seu primer objectiu), massa sovint provocant el fracàs de la "integració econòmica" de Sardenya amb la cultura econòmica dominant. Per recórrer a una expressió usada per l'estudiosa nord-americana Seyla Benhabib, podríem dir que allò que desorienta és una mena de "multiculturalisme de mosaic" en què cultures molt diferents xoquen i no troben una convivència harmònica.

4. Saviesa anàrquica: confirmacions d'una recerca sobre les Economies diverses

Potser és arriscat parlar de saber anàrquic, però ens sembla que així podrem comprendre allò que en la cultura sarda es defineix com a saber tradicional. Anarquia, per qui escriu aquest text, no és una teoria codificada sinó quelcom de sensible i quotidià, que es troba en la pràctica i el desig de molts i que es converteix en pensament comú; d'altra banda, anarquia és una paraula que recull pràctiques humanes tan antigues com el món mateix.

Arran d'una recerca duta a terme recentment per investigadores i investigadors del grup interuniversitari TiLT (Territori in Libera Transizione) entre els territoris de Verona, Parma, Iglesias i Nuoro, es van donar a conèixer les sensibles diferències entre els sabers que circulen en les dues províncies a examen a Sardenya (Iglesias i Nuoro) i els de les dues províncies del nord d'Itàlia. Remetem al llibre esmentat a la nota per a la comparació entre els territoris i aquí ens centrem en el referent a Sardenya, que confirma la hipòtesi sobre els sabers anàrquics presents a l'Illa, sabers que donen continuïtat, a través de pràctiques innovadores i contextualitzades als nostres dies, a la saviesa antiga i a la tradició; tradició en el sentit més elevat del terme, ja que evidentment no ens referim a la tradició folklòrica venuda pels operadors turístics. I són pràctiques que han donat vida a formes d'economia col·lectiva a través d'un llarg procés cultural i social, els protagonistes de la qual encara s'estan confrontant amb moviments que

reivindiquen propòsits anàlegs a ultramar.

És com si, per dir-ho en paraules d' Antonia De Vita, hi hagués hagut un procés de creació social, un procés fet de temps humans i de relacions (en aquest cas, Benhabib parla de "comunitats de conversa") que, a partir de les condicions actuals, del context, dels factors humans, de les relacions i dels valors irrenunciables, ha donat vida a alguna cosa nova que manté un fort vincle amb el passat i que, al mateix temps es troba, encara que amb dificultats, en el present.

En sorgeixen pràctiques socials que s'han anomenat Economies diverses per indicar un horitzó de valors diferent de l'expressat per la Pedagogia del capital. I, de fet, De Vita sempre parla de Pedagogia de la creació social per denominar empreses col·lectives portadores de sabers anàrquics (com els entenem nosaltres): Umberto elabora pa biològic i impulsa els joves del seu territori a conrear l'antic blat *cappelli*; Tobia produeix carxofes biològiques i en subministra a alguns grups de compra solidària del nord d'Itàlia; les dones de les llars d'acollida Domus Amigas hostatgen a les seves cases promovent el desenvolupament local i la protecció del territori; les dones d'Aghe Natura e Cultura –Cristina n'és una– ofereixen acollida al camp trencant barreres arquitectòniques i culturals; Marisa se sent orgullosa d'haver transformat l'empresa paterna en una de les primeres empreses biològiques de Sardenya; Maurizio, professor, fa una gran tasca al capdavant de la xarxa Biosardinia; Alessandro, permacultor, com a bon pedagog, sap que l'experiència és el primer pas per transmetre els sabers lligats a la terra.

En totes aquestes experiències recollides en la recerca, l'aspecte de la vida social hi és molt destacat, ja que hi ha un intercanvi de sabers molt lligat al "fer conjuntament". Fer conjuntament es converteix en una "obra" individual reconeguda però també compartida i aquest particular saber i saber fer restableix la identitat saquejada pel sistema capitalista.

Estem en presència de grups que són autosuficients en virtut de relacions consolidades i basades en la confiança. Aquí la justícia social s'interpreta com la millor opció per al medi ambient que forma part integral de la vida de les persones: aquí, al camp, hi ha una relació física directa amb la bellesa i la duresa de la terra. La recuperació de les activitats s'esdevé també de manera informal. Les dificultats de qui ha pres una decisió empresarial es mantenen en el procés de compartir. Hi ha la consciència que tenir cura del medi ambient més proper i dur un estil de vida sobri té repercussions també més enllà i respecta els que són a l'altra banda del món. El desenvolupament, avui acompanyat de l'adjectiu sostenible, és un

fantasma encara esperonat per la classe política per a l'enriquiment de l'Illa i queda despullat de pretextos per qui participa en aquests grups.

Es dedica molt de temps a les relacions, a l'intercanvi i a la defensa d'una economia simple encara possible i potser cada vegada més necessària. Hi ha un desig de donar valor a l'existent en contraposició a la cultura i a l'imaginari del desenvolupament.

5. La riquesa del "vernaculum" o bé del "cum munus"

En les llargues converses amb Cristina, des que ella viu a Sardenya, sovint ens hem topat amb un mur infranquejable. Com si la frontera del nostre mosaic, per tornar a la imatge de Benhabib, ens estigués mostrant la impossibilitat d'un canvi perquè el mosaic fronterer, el de les raons del mercat capitalista, mostra perfils no negociables.

El camí trobat –que de vegades tornem a perdre– és romandre al nostre lloc. Sí, simplement quedar-se a lloc i no deixar-se portar on no es vol anar. Això ha suposat un veritable aprenentatge perquè la colonització de la ment feta per la Pedagogia del capital ens porta a veure les coses com un camí sense sortida, paralitzant les possibilitats i els desitjos de molts de nosaltres. L'eslògan TINA (*There Is No Alternative*), tan emfasitzat pels Governs, ens agafa la mà i ens porta al territori del consum coaccionat, del desenvolupament aparent, de l'individualisme aferrissat, del benestar material i de les infinites oportunitats aparents. Però aquesta no és la realitat. La realitat és que l'alternativa existeix i que nosaltres en formem part, però, per crear un lloc d'intercanvi polític entre Pedagogia del capital i Pedagogia de la creació social, tothom ha de romandre al seu lloc. I el nostre lloc és fet de sabers anàrquics, de "*vernaculum*" i de "*cum munus*".

És a dir, el nostre lloc –real, cultural, simbòlic– és un llenguatge elemental (fonamental, radical, en què la paraula és efectiva com una encaixada de mans) i és un regal, l'intercanvi de la confiança recíproca.

Si romanem al nostre lloc, som a casa i la nostra casa i les nostres relacions ja són al món. Si romanem al nostre lloc podem marxar i anar a un altre indret però tenim un lloc on retornar. Hem començat amb Ivan Illich, l'erudició crítica del qual tantes vegades ens ha proveït de claus d'interpretació, i també voldríem concloure amb ell. La casa, per Illich, és el lloc del "*vernaculum*". "*Vernaculum* és un terme tècnic que prové del dret romà, on ja figura als documents més antics i fins a la codificació

realitzada per Teodosi. Indica el contrari d'una mercaderia: "*Vernaculum, quid quid domi nascitur, domestici fructus; res quae alicui nata est et quam non emit*" (Du Cange, *Glossarium mediae et infimae latinatis*, VIII, p. 283). "*Vernacolare*" es diu, per tant, de les coses fetes a casa, de collita pròpia i no destinades al mercat, sinó només per a ús domèstic".

Permeteu-nos recordar que el significat etimològic de la paraula "comunitat" prové de la preposició llatina "*cum*", indicativa de lligam, i de la paraula "*munus"*, que significa regal. Si romanem al nostre lloc físic i simbòlic, fent comunitat i intercanvi no monetari de coses, accions i idees, som a casa en el món: una acció justa aquí en sentit ecosistèmic és una acció planetària.

Es fa política partint d'un mateix.

Sabers anàrquics. Elements de creació d'una economia diferent a Sardenya

Lucia Bertell *amb* Cristina Cometti

Il fuoco centrale non è impalato nel nome. Esubera dalla distanza del morto, si appoggia al principio della semenza e lì sta in calice sottovento.*

* "El focus central no s'enginjola en el nom. Creix abundantment a partir de la distància del mort, es recolza en el principi de la llavor i allí roman en calze a sotavent."

Mariangela Gualtieri
***"Fuoco centrale e altre poesie per il teatro"*, Einaudi, Torí, 2003**

1. Per què Sardenya

"*Ribelli per forza*" ('Rebels per força') és el títol de la portada del diari *Sardegna 24* del 7 de juliol de 2011, encara penjada en una de les nostres vitrines per recordar un dels moments d'agitació que han colpit el territori sard en els últims anys. Però també per posar de relleu un dels aspectes que ens ha interessat més: la presa de distància respecte de les institucions estatals i de les formes organitzatives habituals de protesta, de producció i de subsistència.

La Cristina, amb qui signo aquest text, fa més de deu anys que viu a Sardenya. Des del 2001 fins avui dia hem intentat entendre l'encís que ha provocat el fet de travessar per mar a l'altra banda: Una terra fascinant? Un cel i un mar incomparables? Circumstàncies més favorables per a la vida del fill Jacopo?

Tot això, però certament no només això. Des de fa anys, en les nostres reflexions polítiques, ens preguntem quina altra cosa ha determinat aquesta travessa pel mar, que ha fet que fins i tot jo tingués un gran interès per les formes socials i econòmiques que, malgrat que a l'ombra, són presents a Sardenya. Des de posicions diferents –Cristina vivint a Sardenya, però amb un fort lligam de naixement i d'arrels amb el nord-est d'Itàlia, i jo vivint al "continent", però amb un vincle relacional i un interès polític per tot el que s'esdevé a l'Illa– des del principi hem trobat indicis d'una relació entre les persones i el medi (ambient) dotada d'una

certa autonomia respecte dels models econòmics dominants, així com d'una organització social diferent. Totes dues comptem amb una trajectòria de feminisme ecologista, en el cas de la Cristina més inclinat a la pràctica mèdica i jo més en l'àmbit de les anomenades economies diverses; totes dues de sobte hem "flairat" un aire que tenia a veure amb una recerca nostra de justícia social i ambiental, un context fet més d'"acollida arquetípica" que no pas de "modernitat acollidora". Un món que ha conservat molt més que mers vestigis d'un sistema essencial, que ha trobat multitud de formes de resistència a la complexitat, definint-se a través de mínimes mediacions i superestructures i, al mateix temps, trobant-se immers en bona part, paradoxalment, en l'actualitat consumista i en la dependència de l'assistencialisme. Però flairar-lo no ha estat suficient per reconèixer-lo immediatament ni per posar nom a allò que entreveiem; per entendre-ho, ens ha calgut treballar en la quotidianitat i les dificultats incomprensibles, per exemple en les relacions amb l'administració pública. Per què continuar? Per respondre aquesta pregunta, per ajudar la Cristina a comprendre's a si mateixa i prosseguir (malgrat una certa hostilitat atàvica dels sards envers els continentals immigrats), ens hem acabat confrontant, sovint per coses que ens havien atret i que continuaven, i encara continuen, atraient-nos. Què la manté allí (la mare i la sòcia Fiore)? Què m'ha empès a mi a crear ponts entre Verona i l'Illa, fins i tot portant més enllà del mar el meu grup de recerca? Ens hem centrat especialment en els aspectes de l'atracció, en part per protegir-nos d'un excés de complexitat i criticisme, però sobretot per identificar l'origen de la resistència i per descobrir què hi amaga l'entorn.

Les traces seguides ens han portat a reconèixer-hi una realitat bidimensional portada als extrems: acollida i rebuig, estatalisme i independentisme, natura salvatge i edificacions desfiguradores, formalitat i informalitat, simplicitat i complexitat, dependència i autogestió, legalitat i il·legalitat, per citar-ne només uns quants.

2. Sabers anàrquics?

(...). No és qüestió de pressa. Ni vostès ni jo estem patint la moderna malaltia de la velocitat. No sé qui ha fet creure que els miracles exploten com un llamp. És per això que no en veiem mai. Però quan se sap que els miracles es compleixen davant dels nostres ulls, amb una lentitud extrema, en veiem a cada pas. No cal que els ho ensenyi a vostès, que sembren la llavor, després deixen passar el temps, i la llavor germina, i s'espesseix com l'or sobre la terra. (...)

Jean Giono
“Lettera ai contadini sulla povertà e la pace”, 1938

A la recerca del que més ens interessava, defugint les aparences, incidint en les zones d’ombra i tractant de definir, tot i que amb gran dificultat, l’experiència quotidiana de viure l’Illa, s’han fet visibles petites sorpreses agradables en un camí realment costerut.

En aquesta realitat bidimensional, hem trobat allò que Ivan Illich anomenaria experiències de “desintermediació”, és a dir, les pràctiques de major informalitat i de menor relació amb les institucions. El terme «desintermediació» va ser usat originalment per descriure la transferència de capitals dels bancs i les caixes d’estalvi per part de grups de dipositants que decidien buscar guanys més substancials invertint pel seu compte, eludint cada vegada més les institucions per obtenir amb els propis diners allò que volien. Illich reprèn el terme per parlar d’aquells que «desintermedien», és a dir, *eludeixen*, *evadeixen*, *eviten* els especialistes, els sindicats, els recaptadors d’impostos, o sigui, tots aquells que representen el govern o en formen part. Aquest terme, i tots els seus derivats, s’adapten força bé a bona part del que hem trobat a l’Illa: històries d’“acabadores”, dones a les quals es reconeixia, fins a un passat recent, l’autoritat de concedir l’eutanàsia; els pastors sards i la seva cultura independentista; les moltes activitats econòmiques informals –o millor, com diria d’Illich, no documentades– des de la petita producció de formatge fins a la subsistència permacultural; des de l’habitació en lloguer als petits treballs de construcció; des de la recol·lecció d’herbes silvestres al brodat de vestits de festa; des de la producció familiar de mel fins a la preparació de dolços i licors…

I, de fet, allò que fascina i reté els continentals a l’Illa són les zones d’ombra, les presències socials desintermediades. Quan el que “arriba de fora” i aposta per un canvi de vida traslladant-se a Sardenya, topa amb el mur infranquejable de la complexitat, la institucionalització, la formalitat, la burocràcia, la imatge, la identitat, el patriarcat i el poder, i té la mateixa sensació que qui pateix la traïció d’un bon amic: desorientació, incredulitat, ràbia i rancúnia són els sentiments experimentats i descrits.

Hi ha una àmplia presència de continentals a l’Illa, que trien sobretot les zones de l’interior immerses en la natura salvatge, i quan se’ls pregunta per què han deixat el Continent, la feina i les seves relacions per començar una nova vida a Sardenya,

la major part responen “perquè aquí la vida és més simple”, encara que tot seguit enumerin el rancuniós llistat d’aspectes negatius, aspectes que, de tota manera, fan que només una minoria torni sobre els seus passos.

Però quines són les experiències desintermediades i en quin context polític i cultural les trobem? D’entrada, voldríem atrevir-nos a dir que són experiències de tot el sistema de vida: no són només dones i homes que defugen de les superestructures professionals i organitzatives, sinó que també hi ha una natura que en part encara es resisteix a la colonització antropocèntrica i manté una posició d’autoritat en la vida de moltes dones i homes.

Els petits indicis, la parada en les zones d’ombra –o, per fer servir una expressió que ens agrada més, “el focus central que està a sotavent”– ens han portat a entreveure elements d’un antic saber anàrquic. De fet, tot i haver-se explicitat principalment posicions independentistes, el que ha aparegut és l’ànima anarquicocomunitària que, tot i que a l’interior dels moviments independentistes, té una presència forta, per bé que oculta.

La idea que volem compartir és que aquí ha resistit el vincle entre els éssers humans i la natura amb una relació concreta i directa (a causa, entre altres aspectes, de l’aïllament) també espiritual, creant contextos socials que han mantingut una certa distància respecte de l’economia i la política vigents; distància que actualment lluita i competeix amb les formes culturals globalitzades que, en un temps massa veloç per a una justa interacció cultural i social, han “colonitzat” les formes organitzades (especialment institucionals) de l’Illa. A Sardenya, *polis* és un concepte de recent adquisició perquè l’Illa no ha conegut la cultura de les ciutats ni el seu predomini sobre el camp i, com diuen els autors del llibre *Manifesto delle comunità di Sardegna*, el saber que n’ha derivat s’ha caracteritzat per la relació directa amb la natura i les formes de vida i d’aprenentatge lligades a un “saber fer” vinculat a les necessitats fonamentals de la vida, a diferència de les societats que s’han desenvolupat a partir del creixement de la producció de mercaderies.

El que hem pogut observar –gràcies a l’experiència de la vida quotidiana de la Cristina, però també a través de les enquestes d’investigació dutes a terme entre Vèneto i Sardenya, les conclusions de les quals exposarem breument més avall– és que aquesta resistència és interior i arrelada però de fet conscient al màxim, i es podria plantejar la hipòtesi que és el contrast entre l’antiga forma de ser i les noves formes de reconeixement social allò que produeix desorientació. Una mena d’esquizofrènia que impedeix un autèntic reconeixement identitari i social i que

posa en conflicte dos mons. Hi ha un aprenentatge arcaic, de l'ésser, transmès per la cultura, la llengua, les tradicions i la història, que s'ha enfrontat –en particular en les últimes dècades– amb la pre*potència* de la Pedagogia del capital. L'era del capitalisme globalitzat ha canviat les referències en la transmissió dels valors, les prioritats, les formes organitzatives de la comunitat i les modalitats de relació, i ha pres el lloc a les pràctiques consolidades d'autonomia, comunitarisme i ajuda mútua. En aquest sentit, Spiga, Masala i Cherchi afirmen que "així s'ha esdevingut l'inevitable: seguint i copiant usos i costums aliens hem perdut els nostres i no hem aconseguit l'anomenat benestar dels altres. I també l'autonomisme, que s'ha quedat sense raons, no ha pogut fer altra cosa que extingir-se".

Els nostres propis ulls i l'experiència d'"estrangers" han recollit allò que els antropòlegs que estudien Sardenya han descrit com "el trajecte comunitari, llargament accidentat i ocultat, que condueix fins als problemes del present". Els sards parlen de cultura nuràgica i agropastoral per indicar un procés històric que té com a elements definitoris una forta dimensió comunitària, mutualista, ecosistèmica, paritària i horitzontal: totes característiques pròpies de l'experiència anàrquica.

Però d'anarquisme no se'n parla de bon grat. Usat en sentit negatiu fins al 1840 pel seu significat etimològic, "en contra de l'autoritat", aquest terme fou rescatat per Pierre-Joseph Proudhon "per descriure la pròpia ideologia política i social, amb la qual sostenia que una organització sense govern era no només possible sinó fins i tot desitjable". Des d'aleshores fins avui dia, però, l'anarquisme no s'ha desvinculat de la connotació negativa que s'hi associava en el passat i, al mateix temps, les seves idees i pràctiques han trobat un brou de cultiu en corrents explícits del moviment anàrquic (anarcocomunisme, anarcosindicalisme, individualisme anàrquic, pacifisme anàrquic, ecoanarquisme i anarcofeminisme, entre altres), però també en les formes "a sotavent" dels moviments i els grups de pràctiques que en els últims segles han creat contextos, espais i comunitats que han marcat una diferència (de manera conflictiva) amb el sistema capitalista dominant.

És aquí on hem trobat un estret punt de contacte entre alguns sabers rastrejats a l'Illa i els sabers anàrquics, com hem suggerit deliberadament al títol d'aquest escrit, parlant de "sabers anàrquics" i no d'ideologia manifesta o de moviment. És com si les formes de saber anàrquic haguessin trobat i rebatejat formes ja existents que, per tradició i història, portaven altres noms. És com si en tant que "estrangers", portadors d'una altra llengua, ens haguéssim entès amb algunes oriündes i alguns oriünds a través de l'experiència. I com si el que ens ha atret de

l'Illa hagués tingut a veure amb aquests sabers, amb aquestes coordenades socials, mentre que allò que ens ha sorprès i desorientat ha estat el resultat del món globalitzat que ha "calat" en la societat sarda amb massa rapidesa.

Fins i tot en els textos que reconstrueixen les formes socials i organitzatives sardes, podem retrobar aquesta dicotomia; d'una banda, llibres que expressen la influència de la idea capitalista, imbuïts de conceptes lligats al creixement econòmic, el mercat global i el desenvolupament infinit; i, de l'altra, llibres de la cultura original que refermen l'autonomia de l'Illa, l'autosuficiència, l'autarquia, la resiliència, la comunitat, i la importància de la terra i dels seus fruits. Per un costat, una bibliografia majoritàriament en línia amb la "cientificitat" occidental i, per l'altre, textos sobre la resistència, l'antropologia i l'autorepresentació endògenes. És així que, com ha passat sovint en l'experiència de les ONG amb projectes en els països llatinoamericans, tot i que a fi de bé, es creen induccions culturals o es produeix una manca de valoració identitària.

És així que, als nostres ulls d'observadores interessades, aquestes dues ànimes de Sardenya, una d'ombrejada i a sotavent i l'altra ostentada i modernitzada, han començat a parlar amb més claredat, passant de la idea simple (o simplista) que havia orientat les nostres expectatives a una mirada a la complexitat. Acollides per sabers als quals hem aconseguit donar un nom i per dones i homes amb els quals hem aconseguit parlar una llengua comuna, el confort d'estar-hi ha donat motius per restar-hi. El difícil accés als contextos desorientadors, fets d'acollida però també de repulsió, d'originalitat però també d'estranyesa, de veritat però també d'artifici, ha donat lloc a la consciència d'entrar en contextos desorientats fets de dones i homes arrelats en la tradició però vestits de modernitat i incapaços d'assolir un veritable bilingüisme.

3. Paradigma de la modernització i paradigma de la tradició

Sardenya ha estat terra de conquesta en el transcurs dels segles (fenicis, romans, pisans, espanyols, piemontesos, algú hi afegiria italians i fins i tot americans, a causa de les nombroses bases militars presents a l'Illa) i els sards, sovint, han reaccionat a les invasions retirant-se cap a l'interior. La qüestió de l'autonomia sarda té una història més recent respecte de les invasions històriques i Gianfranco Contu i Francesco Casula afirmen que és amb la unificació d'Itàlia que la "qüestió sarda" emergeix "de la vaguetat, per adquirir una imatge més concreta. Els primers governs italians van aixecar les seves armes contra l'últim dels principis comunitaris que havia sobreviscut a les diverses lleis piemonteses promulgades en

la primera meitat del segle: la dels «béns d' *ademprivi*» (que consistien en el dret dels pobles a l'ús gratuït de l'extracció de fusta, aigua i glans en les terres demanials)". Molts polítics, Mazzini inclòs, es van dedicar, entre el 1869 i el 1896, a donar resposta a les instàncies sardes, però sense resultat i el descontentament de les poblacions rurals fou tan gran que es van registrar autèntics disturbis, culminats amb els motins de "Su Connotu". Molts van protestar en contra de la nova llei de l'Estat considerada injusta, però la qüestió sarda entrarà en el nou segle XX encara sense resoldre.

També Benedetto Meloni, sociòleg i estudiós de Sardenya, ens parla des del seu observatori d'una posterior ruptura cultural, o bé de la imposició cultural institucional que explicaria perquè un autonomisme tan arrelat ha tingut recentment una major efervescència. És a finals dels anys cinquanta quan troba una posició de domini intel·lectual el paradigma de la modernització, centrat prevalentment en la contraposició, de caire funcional, entre tradició i modernitat. El tipus ideal de modernització és aquell vinculat a la urbanització, la industrialització i la innovació tecnològica "a través d'un procés d'individualització, que requereix un distanciament de la tradició i la desaparició de les funcions locals com a etapa necessària en el camí cap a l'assoliment d'una societat occidental moderna. Les identitats locals són refusades per considerar-se negatives: la família i la comunitat local s'identifiquen exclusivament amb el particularisme i, en aquest sentit, es consideren obstacles a superar per no retardar el procés històric de desenvolupament". En aquells anys, el Govern i la Cassa del Mezzogiorno van invertir en el projecte pilot Sardegna dell'Oece (Organització Europea de Cooperació Econòmica) amb la intenció de desenvolupar econòmicament l'Illa segons el model dominant, però amb l'ambició de començar des de baix i des de l'existent, capacitant les comunitats locals. Però, com sabem, urbanitzacions i industrialitzacions no hi han trobat el mateix brou de cultiu que en altres llocs i molts estudiosos han parlat dels "efectes de distorsió" en la societat local d'aquest pla de reactivació a Sardenya, observant que "la (no demostrada) incapacitat del sistema local de generar creixement, riquesa i fins i tot desenvolupament, es va convertir en l'excusa que la classe dirigent va fer servir per teixir relacions realment perilloses amb potents *lobbies* interessats en el desenvolupament químic italià". Francesco Pigliaru suggereix, encara que veladament, que és així com la gran indústria, amb la complicitat de les institucions, va aterrar a l'Illa i es van contractar milers de treballadors per a un treball assalariat. Es van invertir, entre altres, molts recursos públics en el projecte pilot, projecte que hauria hagut de durar una desena d'anys però que el Govern i la Cassa del Mezzogiorno van deixar sense efecte al cap

de només quatre anys, quan el procés de recuperació de les comunitats locals pròpies es trobava tot just a l'inici. D'aquesta manera, el projecte pilot, nascut amb l'objectiu d'estimular la recuperació d'empreses locals fidels a la tradició sarda, es va convertir en la punta de llança per a l'establiment de grans potències majoritàriament del sector químic del tot alienes al context humà i ambiental de l'Illa.

La història dels projectes per al desenvolupament de Sardenya ha continuat fins als nostres dies (per Europa, moltes zones de Sardenya encara són el seu primer objectiu), massa sovint provocant el fracàs de la "integració econòmica" de Sardenya amb la cultura econòmica dominant. Per recórrer a una expressió usada per l'estudiosa nord-americana Seyla Benhabib, podríem dir que allò que desorienta és una mena de "multiculturalisme de mosaic" en què cultures molt diferents xoquen i no troben una convivència harmònica.

4. Saviesa anàrquica: confirmacions d'una recerca sobre les Economies diverses

Potser és arriscat parlar de saber anàrquic, però ens sembla que així podrem comprendre allò que en la cultura sarda es defineix com a saber tradicional. Anarquia, per qui escriu aquest text, no és una teoria codificada sinó quelcom de sensible i quotidià, que es troba en la pràctica i el desig de molts i que es converteix en pensament comú; d'altra banda, anarquia és una paraula que recull pràctiques humanes tan antigues com el món mateix.

Arran d'una recerca duta a terme recentment per investigadores i investigadors del grup interuniversitari TiLT (Territori in Libera Transizione) entre els territoris de Verona, Parma, Iglesias i Nuoro, es van donar a conèixer les sensibles diferències entre els sabers que circulen en les dues províncies a examen a Sardenya (Iglesias i Nuoro) i els de les dues províncies del nord d'Itàlia. Remetem al llibre esmentat a la nota per a la comparació entre els territoris i aquí ens centrem en el referent a Sardenya, que confirma la hipòtesi sobre els sabers anàrquics presents a l'Illa, sabers que donen continuïtat, a través de pràctiques innovadores i contextualitzades als nostres dies, a la saviesa antiga i a la tradició; tradició en el sentit més elevat del terme, ja que evidentment no ens referim a la tradició folklòrica venuda pels operadors turístics. I són pràctiques que han donat vida a formes d'economia col·lectiva a través d'un llarg procés cultural i social, els protagonistes de la qual encara s'estan confrontant amb moviments que

reivindiquen propòsits anàlegs a ultramar.

És com si, per dir-ho en paraules d' Antonia De Vita, hi hagués hagut un procés de creació social, un procés fet de temps humans i de relacions (en aquest cas, Benhabib parla de "comunitats de conversa") que, a partir de les condicions actuals, del context, dels factors humans, de les relacions i dels valors irrenunciables, ha donat vida a alguna cosa nova que manté un fort vincle amb el passat i que, al mateix temps es troba, encara que amb dificultats, en el present.

En sorgeixen pràctiques socials que s'han anomenat Economies diverses per indicar un horitzó de valors diferent de l'expressat per la Pedagogia del capital. I, de fet, De Vita sempre parla de Pedagogia de la creació social per denominar empreses col·lectives portadores de sabers anàrquics (com els entenem nosaltres): Umberto elabora pa biològic i impulsa els joves del seu territori a conrear l'antic blat *cappelli*; Tobia produeix carxofes biològiques i en subministra a alguns grups de compra solidària del nord d'Itàlia; les dones de les llars d'acollida Domus Amigas hostatgen a les seves cases promovent el desenvolupament local i la protecció del territori; les dones d'Aghe Natura e Cultura –Cristina n'és una– ofereixen acollida al camp trencant barreres arquitectòniques i culturals; Marisa se sent orgullosa d'haver transformat l'empresa paterna en una de les primeres empreses biològiques de Sardenya; Maurizio, professor, fa una gran tasca al capdavant de la xarxa Biosardinia; Alessandro, permacultor, com a bon pedagog, sap que l'experiència és el primer pas per transmetre els sabers lligats a la terra.

En totes aquestes experiències recollides en la recerca, l'aspecte de la vida social hi és molt destacat, ja que hi ha un intercanvi de sabers molt lligat al "fer conjuntament". Fer conjuntament es converteix en una "obra" individual reconeguda però també compartida i aquest particular saber i saber fer restableix la identitat saquejada pel sistema capitalista.

Estem en presència de grups que són autosuficients en virtut de relacions consolidades i basades en la confiança. Aquí la justícia social s'interpreta com la millor opció per al medi ambient que forma part integral de la vida de les persones: aquí, al camp, hi ha una relació física directa amb la bellesa i la duresa de la terra. La recuperació de les activitats s'esdevé també de manera informal. Les dificultats de qui ha pres una decisió empresarial es mantenen en el procés de compartir. Hi ha la consciència que tenir cura del medi ambient més proper i dur un estil de vida sobri té repercussions també més enllà i respecta els que són a l'altra banda del món. El desenvolupament, avui acompanyat de l'adjectiu sostenible, és un

fantasma encara esperonat per la classe política per a l'enriquiment de l'Illa i queda despullat de pretextos per qui participa en aquests grups.

Es dedica molt de temps a les relacions, a l'intercanvi i a la defensa d'una economia simple encara possible i potser cada vegada més necessària. Hi ha un desig de donar valor a l'existent en contraposició a la cultura i a l'imaginari del desenvolupament.

5. La riquesa del "vernaculum" o bé del "cum munus"

En les llargues converses amb Cristina, des que ella viu a Sardenya, sovint ens hem topat amb un mur infranquejable. Com si la frontera del nostre mosaic, per tornar a la imatge de Benhabib, ens estigués mostrant la impossibilitat d'un canvi perquè el mosaic fronterer, el de les raons del mercat capitalista, mostra perfils no negociables.

El camí trobat –que de vegades tornem a perdre– és romandre al nostre lloc. Sí, simplement quedar-se a lloc i no deixar-se portar on no es vol anar. Això ha suposat un veritable aprenentatge perquè la colonització de la ment feta per la Pedagogia del capital ens porta a veure les coses com un camí sense sortida, paralitzant les possibilitats i els desitjos de molts de nosaltres. L'eslògan TINA (*There Is No Alternative*), tan emfasitzat pels Governs, ens agafa la mà i ens porta al territori del consum coaccionat, del desenvolupament aparent, de l'individualisme aferrissat, del benestar material i de les infinites oportunitats aparents. Però aquesta no és la realitat. La realitat és que l'alternativa existeix i que nosaltres en formem part, però, per crear un lloc d'intercanvi polític entre Pedagogia del capital i Pedagogia de la creació social, tothom ha de romandre al seu lloc. I el nostre lloc és fet de sabers anàrquics, de "*vernaculum*" i de "*cum munus*".

És a dir, el nostre lloc –real, cultural, simbòlic– és un llenguatge elemental (fonamental, radical, en què la paraula és efectiva com una encaixada de mans) i és un regal, l'intercanvi de la confiança recíproca.

Si romanem al nostre lloc, som a casa i la nostra casa i les nostres relacions ja són al món. Si romanem al nostre lloc podem marxar i anar a un altre indret però tenim un lloc on retornar. Hem començat amb Ivan Illich, l'erudició crítica del qual tantes vegades ens ha proveït de claus d'interpretació, i també voldríem concloure amb ell. La casa, per Illich, és el lloc del "*vernaculum*". "*Vernaculum* és un terme tècnic que prové del dret romà, on ja figura als documents més antics i fins a la codificació

realitzada per Teodosi. Indica el contrari d'una mercaderia: "*Vernaculum, quid quid domi nascitur, domestici fructus; res quae alicui nata est et quam non emit*" (Du Cange, *Glossarium mediae et infimae latinatis*, VIII, p. 283). "*Vernacolare*" es diu, per tant, de les coses fetes a casa, de collita pròpia i no destinades al mercat, sinó només per a ús domèstic".

Permeteu-nos recordar que el significat etimològic de la paraula "comunitat" prové de la preposició llatina "*cum*", indicativa de lligam, i de la paraula "*munus"*, que significa regal. Si romanem al nostre lloc físic i simbòlic, fent comunitat i intercanvi no monetari de coses, accions i idees, som a casa en el món: una acció justa aquí en sentit ecosistèmic és una acció planetària.

Es fa política partint d'un mateix.

Saberes anarquistas. Elementos de creación de una economía diversa en Cerdeña

Lucia Bertell *y* Cristina Cometti

El fuego central no está empalado en el nombre. Exubera de la distancia con el muerto, se apoya al comienzo de la simiente y allí queda en cáliz en la dirección del viento.

Mariangela Gualtieri
Fuoco centrale e altre poesie per il teatro, Einaudi, Torino 2003

1. Por qué Cerdeña

“Rebeldes a la fuerza” es el título que apareció en la primera página del periódico *Sardegna24* el siete de julio de 2011 y que todavía está colgada en uno de nuestros registros, para recordar uno de los momentos de fermento que involucraron el territorio *sardo*[1] a lo largo de los últimos años. Sin embargo, también para resaltar uno de los aspectos que más nos ha interesado: la distancia tomada respecto a la institución estatal y a las usuales formas organizativas de protesta, de producción, se subsistencia.

Cristina, que escribe conmigo, desde más de diez años vive en Cerdeña. Desde 2001 hemos intentado comprender cuál fue el hechizo que provocó el cruce del charquito: ¿una tierra encantadora?, ¿cielos y mares incomparables?, ¿circunstancias más favorables para la vida del hijo Jacopo?

Todo esto y, ciertamente, no sólo esto. Llevamos años que, en nuestras reflexiones políticas, nos preguntamos que más ha determinado este cruce, que es lo que ha empujado mi interés hacia las formas sociales y económicas que, aunque en las sombras, se realizan en Cerdeña. Desde posiciones distintas – Cristina viviendo y, sin embargo, con una fuerte relación de nacimiento y raíces con el Noreste de Italia, yo viviendo ‘en el continente’ y, sin embargo, con un fuerte vínculo relacional y un interés político por lo que acontece en la isla – hemos encontrado desde el principio indicadores de una relación entre lo humano y el contexto (el ambiente) con cierta autonomía respecto a los modelos económicos dominantes, así como una diversa organización social. Ambas veníamos de un recorrido feminista ambientalista, el de

Cristina vinculado a la práctica médica, el mío en las así llamadas economías diversas; ambas hemos ‘olido’ pronto un aire que tenía que ver con nuestra búsqueda de justicia social y ambiental, un contexto caracterizado por una “acogida arquetípica” más que una “modernidad acogedora”. Un mundo que ha conservado mucho más que simples huellas de un sistema esencial, encontrando muchas formas de resistencia a la complejidad, definiéndose a través de menores mediaciones y superestructuras y, al mismo tiempo, siendo sumergido en gran parte, de forma contradictoria, en la actualidad consumista y en la dependencia del asistencialismo. Sin embargo, el husmear no nos hizo reconocer y nombrar de inmediato lo que entreveíamos; para comprender ha sido necesario poner los cuerpos a trabajar en la cotidianidad y en las dificultades incomprensibles, por ejemplo, en las relaciones con las oficinas públicas. ¿Por qué quedarse? Para contestar a esta pregunta, para ayudar a Cristina a comprender su ser y quedarse allí (a pesar de la atávica hostilidad *sarda* hacia los inmigrantes continentales), nos hemos encontradas enfrentándonos, a menudo, alrededor de lo que, a su vez, había actuado, seguía y sigue actuando como elemento seductor. ¿Qué es lo que la mantiene allí (la madre y la socia Fiore)? ¿Qué es lo que me ha empujado a crear puentes entre Verona y la Isla, también trasladando allá mi comunidad de investigación? Nos hemos concentradas más en los aspectos de atracción, un poco para protegernos del exceso de complejidad y criticidad, sin embargo, sobre todo para individuar la fuente de la resistencia y aprender lo que el contexto esconde.

Los signos rastreados nos han llevado así a reconocer una realidad bidimensional llevada a los extremos: acogida y rechazo, estatismo e independentismo, naturaleza salvaje y urbanismo horripilante, formalidad e informalidad, simplicidad y complejidad, asistencialismo y autogestión, legalidad e ilegalidad y mucho más.

2. ¿Saberes anarquistas?

(…). No es una cuestión de prisa. Ni vosotros ni yo sufrimos de la moderna enfermedad de la velocidad. Desconozco quien ha hecho creer que los milagros exploten como relámpagos. Es por esto que no los vemos nunca. Pero cuando se sabe que los milagros acontecen bajo nuestras miradas, con extrema lentitud, los vemos a cada paso. No es a vosotros que hay que enseñarlo, que sembráis el trigo y le dejáis el tiempo que necesita, y éste germina, y se espesa como oro en la tierra. (…)

Jean Giono
Lettera ai contadini sulla povertà e la pace, 1938

En la búsqueda de lo que más nos interesaba, raspando la apariencia, demorando en las zonas de sombras e intentando, también con grandes dificultades, nombrar la experiencia cotidiana del vivir la Isla, en un camino empinado se han vuelto visibles pequeñas y felices sorpresas.

Hemos encontrado en esta realidad bidimensional aquello que Ivan Illich llamaría experiencias de “desintermediación”, o sea, prácticas de mayor informalidad y de menor relación con las instituciones. El término “desintermediación” ha sido utilizado en un principio para describir la transferencia de capitales desde bancos y cajas de ahorro por grupos de depositantes que decidían buscar mayores ganancias gestionando por ellos mismos las inversiones, sobrepasando cada vez más las instituciones para obtener con su propio dinero lo que deseaban. Illich retoma el término para hablar de los que “desintermedian”, o sea, que *sobrepasan, sortean, evitan* los especialistas, los sindicatos, los recaudadores de impuestos, en general, los que representan el gobierno o el gobierno mismo. Este término, y sus diversas declinaciones, se adaptan a mucho de lo que hemos encontrado en la Isla: historias de “acabadoras”, mujeres a las que se reconocía, hasta un pasado reciente, la autoridad de conceder la eutanasia; los pastores sardos y su cultura independentista; las muchas actividades económicas informales – o mejor, como diría Illich, no documentadas – desde la pequeña producción de queso a la subsistencia permacultural; desde la habitación en alquiler a los trabajos de construcción; desde la cosecha de hierbas silvestres al encaje de la ropa para las fiestas; desde la producción familiar de miel a la preparación de dulces y licores…

De hecho, lo que seduce y retiene los continentales en la Isla son las zonas de sombra, aquellas presencias sociales desintermediadas. Cuando “quien llega de afuera”, y apuesta por un cambio de vida transfiriéndose en Cerdeña, entra en relación con el incrusto de la complejidad, de la institucionalización, de la formalidad, de la burocracia, de la imagen, de la identidad, del patriarcado, del poder, reacciona como el que es traicionado por un amigo querido: desorientación, incredulidad, rabia, rencor son los sentimientos vividos y contados.

Hay en la Isla una amplia presencia de continentales, éstos eligen en particular las zonas del interior caracterizadas por una naturaleza salvaje, y cuando se les pregunta por qué han dejado el Continente, el trabajo, las relaciones para empezar

una nueva vida en Cerdeña, la mayoría responde “porque aquí la vida es más simple”, aunque después empiecen la secuela rencorosa de los aspectos negativos, aspectos que, de todos modos, inducen a pocos a emprender el camino de vuelta.

Pero ¿Cuáles son las experiencias desintermediadas y en cual contexto político-cultural las encontramos? Por ahora querríamos llegar a decir que son experiencias de todo el sistema viviente: no existen solo hombres y mujeres que escapan de las superestructuras profesionales y organizativas, existe también una naturaleza que todavía, en parte, resiste a la colonización antropocéntrica manteniendo una posición de autoridad en la vida de muchas mujeres y hombres.

Las pequeñas huellas, la demora en las zonas de sombra – o, para utilizar una expresión poética que nos gusta más, el fuego central que está en la dirección del viento – nos han llevado a entrever elementos de un saber anarquista antiguo. De hecho, aunque sean explicitadas mayormente posiciones independentistas, lo que ha aparecido ha sido el alma anárquico-comunitaria que, al interior de los movimientos independentistas, mantiene una fuerte, aunque escondida, presencia.

La idea que queremos compartir es que aquí el vínculo entre humanos y naturaleza ha resistido a través de una relación concreta y directa (también gracias al aislamiento) y también espiritual, creando contextos sociales que han mantenido alguna particular distancia de la economía y de la política vigente; distancia que ahora conflige y compite con las formas culturales globalizadas que, en un tiempo demasiado rápido para una correcta interacción cultural y social, han “colonizado” las formas organizativas (*in primis* institucionales) de la isla. En Cerdeña *polis* es un concepto de adquisición reciente porque la Isla no ha conocido la cultura de las ciudades ni su predominio sobre el campo y, como dicen los autores del libro *Manifiesto de las comunidades en Cerdeña*, el saber que ha derivado de esta situación se ha caracterizado por una relación directa con la naturaleza y por unas formas de vida y de aprendizaje relacionadas con un “saber hacer” conectados a las necesidades fundamentales de la vida, en forma diversa respecto a las sociedades que se han desarrollado a través del crecimiento de la producción de productos.

Lo que hemos podido observar – en la experiencia del vivir cotidiano de Cristina, pero también en las entrevistas de las investigaciones llevadas a cabo entre el Veneto y Cerdeña, de las que hablaremos un poco después – es que esta resistencia es interior y radicada pero para nada consciente en la mayoría, se puede formular la hipótesis de que sea el contraste entre el ser antiguo y las

nuevas formas de reconocimiento social lo que produce la desorientación. Una especie de esquizofrenia que impide un real reconocimiento de identidad y social y causa el conflicto entre dos mundos. Hay un aprendizaje arcaico, relacionado con el ser, transmitido por la cultura, por la lengua, por las tradiciones, por la historia, que se ha enfrentado – en particular en los últimos decenios – con la prepotencia de la Pedagogía del capital. La era del capitalismo globalizado ha cambiado las referencias en la transmisión de valores, de las prioridades, de las formas organizativas de la comunidad, de las modalidades de relación, asumiendo el lugar de consolidadas prácticas de autonomía, comunitario y mutuo apoyo. De hecho, Spiga, Masala y Cherchi afirman como "así se ha realizado lo inevitable: persiguiendo y copiando usos y costumbres de otros hemos perdido los nuestros y no hemos alcanzado el así llamado bienestar de los otros. Y también el autonomismo, quedado huérfano de razones, solo ha podido extinguirse".

Nuestras miradas y la experiencia de "extranjeras" han recogido lo que antropólogos que estudian Cerdeña han contado como un "recorrido comunitario larguísimo, áspero y ocultado, que condice hasta los problemas de hoy". Los sardos hablan de cultura *nuragica* [2] y agro-pastoral para indicar un proceso histórico que mantiene como elementos característicos una fuerte dimensión comunitaria, mutualista, eco-sistémica, paritaria y horizontal: todas características propias de la experiencia anarquista.

Sin embargo, no se habla a gusto de anarquismo. Utilizado en sentido negativo hacia 1840 por su significado etimológico, "en contra de la autoridad", ha sido rescatado por Pierre-Joseph Proudhon "para describir la propia ideología política y social, con la cual sostenía que una organización sin gobierno no solo era posible sino también deseable". Desde entonces hasta la actualidad el anarquismo no se ha desmarcado de la caricatura negativa construida en el pasado y, al mismo tiempo, sus ideas y prácticas han encontrado tierras fértiles en corrientes explicitas del movimiento anarquista (anarco-comunismo, anarco-sindicalismo, individualismo anarquista, pacifismo anárquico, eco-anarquismo, anarco-feminismo y etc.), pero también en formas "en la dirección del viento" de movimientos y grupos de prácticas que en los últimos siglos crearon contextos, espacios, comunidades que se han diferenciado (de forma conflictual) con el sistema capitalista dominante.

Es aquí donde encontramos un fuerte punto de contacto entre algunos saberes rastreados en la Isla y los saberes anarquistas, sin embargo, hemos querido permanecer conscientemente discretas en el título del artículo, hablando de "saberes anarquistas" en lugar de una clara ideología o movimiento. Como si las

conocidas formas de saber anarquista hubiesen encontrado y vuelto a nombrar formas ya existentes que, por tradición e historia, llevaban nombres distintos. Como si desde “extranjeras”, portadoras de otro idioma, nos hubiésemos entendidas con algunas y algunos de los huéspedes a través de la experiencia. Como si lo que nos atrajo de la Isla tuviese que ver con estos saberes, con estas coordenadas sociales, mientras lo que nos ha aturdido, desorientadas ha sido el producto del mundo globalizado “declinado” en la sociedad sarda en un tiempo demasiado rápido.

Hasta en los textos que reconstruyen las formas sociales y organizativas *sardas*, se encuentra esta dicotomía; por un lado, libros que exprimen el fruto de la idea capitalista, empapados de conceptos relacionados con el crecimiento económico, con el mercado global, con el desarrollo infinito; por el otro, libros de la cultura de origen que afirman la autonomía de la Isla, el hacer para vivir, la autarquía, la resiliencia, la comunidad, la importancia de la tierra y de sus frutos. Por un lado, una bibliografía *mainstream* en la perspectiva “científica” occidental, por el otro, textos de resistencia, de antropología, de auto-representaciones endógenas. Ha sido así que, como a menudo ha sucedido en la experiencia de *ONGs* con proyectos en países latinoamericanos, incluso con buenas intenciones, se crean inducciones culturales o desconocimientos culturales.

Es así como, bajo nuestras miradas de observadoras interesadas, estas dos almas de Cerdeña, aquella sombreada y en la dirección del viento y aquella ostentada y modernizada, empezaron hablando con más claridad, moviéndose desde una idea simple (o simplista), que había orientado nuestras expectativas, hacia una mirada orientada a la complejidad. Acogidas por los saberes a los que logramos nombrar y por mujeres y hombres con las que pudimos hablar en una lengua común, el estar a gusto nos ha donado las razones para quedarnos. El difícil acceso a contextos desorientadores, hechos de acogida y de repulsión, de originalidad y de ajenidad, de verdad y de artificio, dio espacio a la consciencia de estar entrando en contexto desorientados hechos por mujeres y hombres radicados en la tradición y, sin embargo, vestidos de modernización e incapaces de un verdadero bilingüismo.

3. Paradigma de la modernización y paradigma de la tradición

A lo largo de los siglos Cerdeña ha sido tierra de conquista (fenicios, romanos, pisanos, españoles, piamonteses, algunos dirían italianos y también estadunidenses, por las numerosas bases militares presentes en la Isla) y los sardos, a menudo, han aguantado las invasiones retirándose al interior. La cuestión de la autonomía sarda tiene una historia más reciente respecto a las invasiones

históricas y Gianfranco Contu y Francesco Casula afirman como es a través de la unificación de Italia que la "cuestión sarda" sale "de lo impreciso, para adquirir una imagen más concreta. Los primeros gobiernos italianos direccionaron sus dardos en contra del último de los institutos comunitarios que había sobrevivido a las leyes piamontesas dictadas en la primera mitad del siglo: aquello de los 'bienes ademprios' (que consistían en el derecho de las poblaciones al uso gratuito de la recogida de la leña, del agua y de las bellotas en los cotos públicos)".

Muchos políticos, entre 1869 y 1896, se dedicaron a las instancias sardas, Mazzini [3] incluido, pero sin resultado y el desagrado de las poblaciones rurales fue tal que desembocó en verdaderos disturbios, culminados en las agitaciones de "*su connotu*". En contra de la nueva ley del estado, considerada inicua, muchos protestaron pero la cuestión sarda entrará en el siglo XX todavía sin resolución.

También Benedetto Meloni, sociólogo y estudioso de la Cerdeña, desde su observatorio nos habla de otro desgarro cultural, o sea de la imposición cultural institucional que explicaría por qué un autonomismo tan radicado haya tenido efervescencias mayores en tiempos recientes. Desde finales de los años '50 se impone como dominante a nivel intelectual el paradigma de la modernización, enfocado prevalentemente en la contraposición, de matriz funcionalista, entre tradición y modernidad. El tipo ideal de modernización es aquello relacionado con la urbanización, la industrialización y la innovación tecnológica "a través de un proceso de individualización, que requiere el distanciamiento de la tradición y la pérdida de importancia de las funciones locales como etapa necesaria en el camino hacia el logro de una sociedad moderna occidental. Las pertenencias locales son expurgadas porque consideradas negativas: la familia, la comunidad local aparecen caracterizadas exclusivamente por un particularismo y, como tales, están matizadas como obstáculos a sortear para que no se retrase el proceso histórico desarrollo". En esos años, Gobierno y Caja del *Mezzogiorno* [4] invierten en el Proyecto Pilota Cerdeña de la OECE (Organización Europea para la Cooperación Económica) con la intención de desarrollar económicamente la Isla según el modelo dominante, aunque con la ambición de comenzar desde abajo y desde lo existente, capacitando las comunidades locales. Sin embargo, como sabemos, urbanización e industrialización no han encontrado en Cerdeña el mismo terreno fértil que en otros lugares y muchos investigadores hablaron de "efectos distorsionantes" sobre la sociedad local causados por este plan de renacimiento de la Cerdeña, observando que "la (no demostrada) incapacidad del sistema local para generar crecimiento, riqueza y hasta desarrollo, se volvió en el alibi que la clase dirigente utilizó para

entrelazar relaciones verdaderamente peligrosas con potentes lobbies interesadas al desarrollo químico italiano". Como sugiere, ni siquiera veladamente, Francesco Pigliaru, es de esta forma que la gran industria, con la complicidad de las instituciones, desembarcó en la Isla y miles de trabajadores fueron reclutados por un trabajo asalariado. Se invirtieron, además, fuertes recursos públicos en el Proyecto Pilota, proyecto que debía desarrollarse en unos diez años y que, sin embargo, Gobierno y Caja del *Mezzogiorno* cerraron después de cuatro años, cuando el comienzo del proyecto en las comunidades locales recién había empezado. De esta forma el Proyecto Pilota, nacido con el objetivo de alentar la creación de empresas locales fieles a la tradición sarda, se volvió el caballo de Troya por el asentamiento de colosos industriales, en prevalencia del sector químico, completamente extraños al contexto humano y ambiental.

La historia de los proyectos de desarrollo para Cerdeña ha seguido hasta la actualidad (por la UE muchas zonas de Cerdeña siguen como *objetivo-1*), demasiado a menudo generando el fracaso de la "integración económica" de Cerdeña en la cultura económica dominante. Utilizando una imagen querida a la investigadora estadunidense Seyla Benhabib, podemos decir también que lo que nos desorienta es una especie de "multiculturalismo mosaico" donde culturas tan diversas chirrían y no encuentran una textura armónica.

4. Sabiduría anarquista: confirmaciones desde una investigación sobre Economías diversas

Pueda que sea un atrevimiento hablar de saber anarquista, pero nos parece poder comprender de esta forma lo que en la cultura sarda se define como saber tradicional. Anarquía, para nosotras que escribimos, no es una teoría codificada sino algo sensible y cotidiano, que reside en la práctica y en el deseo de muchos y se vuelve pensamiento común; por otra parte, anarquía es una palabra que recoge prácticas humanas antiguas como el mundo.

Desde una investigación reciente, desarrollada por investigadoras e investigadores del grupo interuniversitario TiLT (Territorios en Libre Transición) entre territorios de Verona, Parma, Iglesias y Nuoro han emergido diferencias sensibles entre los saberes que circulan en las dos provincias consideradas en Cerdeña (Iglesias y Nuoro) y aquellos de las dos provincias del Norte de Italia. Remitimos al texto citado en la referencia [cual?] para la comparación entre los territorios y nos concentramos aquí en los datos de Cerdeña que reconfortan la hipótesis sobre los

saberes anarquistas presentes en la Isla, saberes que otorgan continuidad, a través de prácticas innovadas y contextualizadas en la actualidad, a la antigua sabiduría y a la tradición; tradición en el sentido más alto del término, no nos referimos seguramente a la tradición folclórica vendida por los operadores turísticos. Estas son prácticas que han dado inicio a formas de economía colectiva gracias a un largo proceso cultural y social, cuyos protagonistas se están también confrontando con movimientos de propósitos análogos ubicados en el Continente.

Es como si, como diría Antonia De Vita, se hubiese dado un proceso de creación social, un proceso hecho de tiempos humanos y de relaciones (en este caso Benhabib habla de “comunidades conversacionales”) que, partiendo desde las condiciones presentes, el contexto, los factores humanos, las relaciones, los valores irrenunciables, ha puesto en marcha algo nuevo que mantiene una fuerte relación con el pasado y al mismo tiempo se sitúa, aunque con dificultades, en el presente.

Lo que aflora son prácticas sociales que han sido llamadas Economías diversas para indicar un horizonte de valores diferentes a aquello expresado por la Pedagogía del capital. De hecho, siempre De Vita habla de Pedagogía de la creación social para nombrar empresas colectivas portadoras de saberes anarquistas (como nosotras los entendemos): Umberto produce pan ecológico y estimula los jóvenes de su territorio para que cultiven el antiguo trigo *Cappelli*; Tobia produce alcachofas ecológicas y abastece algunos Grupos de consumidores solidarios en el Norte de Italia; las mujeres de *Domus Amigas* alojan en sus casas haciendo desarrollo local y salvaguardando el territorio; las mujeres de *Aghe natura e cultura* – Cristina es una de ellas – ofrecen hospitalidad en el campo, derribando barreras arquitectónicas y culturales; Marisa está orgullosa de haber transformado la empresa paterna en una de las primeras empresas ecológicas de Cerdeña; Maurizio, maestro, dedica un gran cuidado a la red *Biosardinia*; Alessandro, permacultor, como buen educador, sabe que transitar por la experiencia es la primera etapa para transmitir los saberes de la conexión con la tierra.

En todas estas experiencias, recogidas por la investigación, el aspecto social es fuerte, se da un intercambio de saberes muy conectado con el hacer juntos. El hacer juntos se transforma en “una obra” individual reconocida pero también compartida y es este particular saber y saber hacer lo que devuelve la identidad robada por el sistema capitalista.

Son grupos que se auto sostienen gracias a relaciones consolidadas y basadas en la confianza. Aquí la justicia social se interpreta como la mejor opción para el

ambiente que es parte integrante de cada existencia; aquí, en el campo, hay una relación física directa con la belleza y la dureza de la tierra. El comienzo de las actividades se da también de manera informal. Las dificultades de los que han hecho la elección empresarial se mantienen en el proceso de compartición. Existe la conciencia de cómo el cuidado del ambiente cercano y de un estilo de vida sobrio tiene también repercusiones lejanas y respeta quien vive al otro lado del mundo. El desarrollo, acompañado hoy por el adjetivo sostenible, todavía es un fantasma que la clase política alardea para el enriquecimiento de la Isla y que los que participan en estos grupos desnudan de su pretenciosidad.

Se ha dedicado mucho tiempo a las relaciones, al intercambio y a la defensa de una economía simple todavía posible y puede ser cada vez más necesaria. Existe el deseo de otorgar valor a lo existente en contraposición a la cultura y al imaginario del desarrollo.

5. La riqueza del “*vernaculum*” o sea del “*cum muns*”

En las largas discusiones con Cristina, desde que vive en Cerdeña, a menudo nos hemos encontrada frente a un muro infranqueable. Como si la frontera de nuestra pieza de mosaico, para volver a la imagen de Benhabib, no estuviera mostrando la imposibilidad de un cambio por que la pieza del mosaico fronterizo, aquella de las razones del mercado capitalista, muestra perfiles no contratables.

El camino encontrado – que de vez en cuando volvemos a perder – es aquella de permanecer en el nuestro lugar y no dejarnos llevar adonde no queremos ir. Este ha sido un verdadero aprendizaje ya que la colonización de la mente hecha por la Pedagogía del capital nos lleva a enfocar las cosas como caminos sin salida, paralizando las potencialidades y los deseos de muchos de nosotros. El eslogan *Tina*(*There Is No Alternative*), tan enfatizado por los gobiernos, nos conduce por la mano en el territorio del consumo forzado, del desarrollo aparente, del individualismo desenfrenado, del bienestar mercancía, de las infinitas oportunidades aparentes. Pero esta no es la verdad. La verdad es que la alternativa existe y que nosotros somos parte de ella, sin embargo, para crear este lugar de intercambio político entre Pedagogía del capital y Pedagogía de la creación social, cada uno tiene que estar en su lugar. Y nuestro lugar está hecho de saberes anarquistas, de “*vernaculum*” y de “*cum muns*”.

O sea, nuestro lugar – real, cultural, simbólico – es un idioma elementar (fundamental, radical, donde la palabra es suficiente así como el apretón de manos)

y el don, el intercambio en la confianza recíproca.

Si permanecemos en nuestro lugar estamos en casa y nuestra casa y nuestras relaciones ya son el mundo. Si permanecemos en nuestro lugar podemos partir e ir en otra parte teniendo un sitio donde volver. Hemos abierto con Ivan Illich, cuya erudición crítica nos ha dado muchas veces llaves de interpretación, y nos gustaría cerrar con él. La casa para Illich es el lugar del "*vernaculum*". "*Vernaculum* es un término técnico que viene del derecho romano, donde aparece ya en los documentos más antiguos y hasta la codificación hecha por Teodosio. Indica el opuesto de una mercancía: «Vernaculum, quid quid domi nascitur, domestici frutus; res quae alicui nata est et quam non emit» (Du Cange, *Glossarium mediae et infimae latinatis*, VIII, p. 283). «Vernáculo» se dice, por lo tanto, de las cosas caseras, cultivadas en casa y que no están destinadas al mercado, sino sólo al uso doméstico".

Nos gusta recordar que el significado etimológico de la palabra "comunidad" debe a la preposición latina *cum*, la indicación de una conexión, y comprende la palabra *munus*, que significa don. Si permanecemos en nuestro lugar físico y simbólico, haciendo comunidad e intercambio no monetario de cosas, gestos e ideas, estamos en casa en el mundo: en este sentido, una acción correcta en sentido eco-sistémico es una acción planetaria.

Se hace política empezando por sí mismo.

Notas

[1] De Cerdeña *NdT*.

[2] La civilización *nuragica* nació y se desarrolló en Cerdeña, en un período que se extiende desde la plena Edad del Bronce (desde 1700 a.C.) hasta el siglo II antes de Cristo, ya en tiempos de los romanos. Debe su nombre a los *Nuraghi*, que son considerados como los más grandes monumentos megalíticos de Europa, aunque sobre su función real todavía quedan muchas preguntas por aclarar. La civilización de los antiguos *sardos* ha vivido mucho tiempo con sucesivas civilizaciones que llegaron a la isla, como la fenicio-púnica y romana, pero nunca ha sido completamente absorbida por éstas (*NdT – wikipedia*).

[3] Giuseppe Mazzini (1805 –1872), apodado “el alma de Italia”, fue un político, periodista y activista italiano que bregó por la unificación de Italia.

[4] La *Cassa del Mezzogiorno* fue un ente público italiano para fomentar el desarrollo de la región italiana del *Mezzogiorno*(sur e islas), muy “atrasada” socioeconómicamente respecto al resto del país.

La Pirwa: una red de solidaridad

Céline Geffroy

La comunidad campesina de Huancarani se encuentra en una zona fértil del valle de Cochabamba (Bolivia). Las 52 familias que la componen son los actores del proceso de invención y reinvención constante de la comunidad. Se distingue entre estas familias dos grupos importantes: los ex-mineros -a menudo oriundos de Huancarani – que volvieron después de la relocalización [1](1985) y los lugareños. Asimismo, se integraron, paulatinamente, migrantes de otras regiones. Las mujeres son mayoritarias en Huancarani, muchas viven solas, pues son viudas, solteras o sus parejas migran en busca de trabajo. En consecuencia, se considera que son ellas las principales promotoras de la construcción de la comunidad [2].

Son justamente ellas que organizan y trabajan durante el trabajo comunal, llamado *pirwa .* La *pirwa* es a la vez un lugar (la casa comunal) y una actividad (el trabajo en conjunto) y constituye una estrategia creativa y solidaria de lucha contra la pobreza, generando una compleja red de articulaciones sutiles que abarca distintos ámbitos, desde lo personal hasta lo comunitario, como una construcción social, es decir como el producto de las acciones de actores de carne y hueso.

¿Será, entonces, que estamos ante una economía plural que combina el mercado, la redistribución estatal y la reciprocidad? ¿Cuáles son sus mecanismos de redistribución? Asimismo, puesto que no se puede separar la economía de los lazos sociales, planteo detectar qué tipos de interacciones sociales se generan, y si éstas son o no de reciprocidad. ¿Será que el trabajo comunal sólo es posible con la existencia previa de redes sociales? ¿Cuál es el peso específico que tiene la red de mujeres en la construcción del espacio común, los modos de participación en el trabajo colectivo y su influencia en la toma de resoluciones?

La *pirwa* es el revelador por excelencia de la economía de solidaridad: hace participar a personas marginalizadas del mercado de trabajo, por ser ancianos, mujeres o minusválidos. Les ofrece la posibilidad de trabajar y obtener recursos para completar su canasta familiar, al construir redes sociales en las cuales deben fluir la información y la transferencia de saberes. Además al suplir a la ausencia de parentela se constituye en un precioso aporte y apoyo para las personas solas que no pueden reunir, solas, los diferentes medios de producción, indispensable en una sociedad rural. La economía solidaria hizo posible la intervención dinámica de esta población en la construcción física de la comunidad pero también ha contribuido a

fortalecer y sigue fortaleciendo el capital social de cada uno de los comunarios así como de la comunidad en su conjunto. Asimismo, a través de la *pirwa*, se facilita la implementación de obras que luego serán bienes de la colectividad y cuyos beneficios volverán a la comunidad en su totalidad. La economía de solidaridad no sólo busca la satisfacción de las necesidades materiales de sus miembros sino también su equilibrio emocional y el reconocimiento social de parte de todos, como me esforzaré en demostrarlo en este artículo.

Una población marginalizada de la economía capitalista

La *pirwa* es un laboratorio donde se puede explorar el funcionamiento de la economía solidaria en Huancarani. La *pirwa* es el punto de encuentro de 20 personas: mayormente mujeres (80 %), muchas de ellas ancianas, de minusválidos, de originarios de Huancarani así como de personas provenientes de las minas (40% del total de los participantes), 15% llegó de las zonas de alturas de Cochabamba (Chorojo y Waca Playa) y 10% de la región de La Paz: los inmigrantes alcanzan el 65% de los trabajadores de la *pirwa*. Algunos vienen de las comunidades vecinas de Sorata y Monte Negro. El 40% de las familias inscritas en la OTB trabaja en la *pirwa*.

Por otra parte, cabe mencionar que el 40% de la población total que trabaja en la *pirwa* es mayor a 55 años y el promedio de edad es de 47 años, lo que demuestra la predominancia de personas de avanzada edad [3].

Es notable el gran número de personas de la *pirwa* que no tiene tierras (más del 50%). Justamente, a la *pirwa ,* acuden principalmente familias pobres: según una auto-estratificación realizada ante varios miembros de la *pirwa*, hasta 17 personas de la *pirwa* eran consideradas muy pobres y pobres, entendiéndose la pobreza tanto material como simbólica (más ligada al estatus social. Es el caso de la mayoría de las personas solas. De esta manera, una persona sola que no puede trabajar sus tierras será considerada pobre a pesar de ser rica en terrenos por ejemplo).

Y justamente, cerca de la mitad son personas solas. Al estudiar la composición de la población de la *pirwa*, se establece tres categorías no excluyentes de personas que carecen de un ámbito familiar completo (cónyuge o parentela extendida). Según los criterios que se establecieron, nueve personas son *ch'ulla* [4] (es decir: viuda/o o soltera/o) y una de ellas también es *waqcha* [5]; cinco son *waqcha* migrantes [6], de las cuales una es *ch'ulla*. Sin embargo, a esta cifra se puede añadir las cinco mujeres casadas que se quedan solas buena parte del año, puesto que sus maridos

migran.

Un espacio de integración social

En la *pirwa* convive este micro-mundo heteróclito que motiva la integración de cada uno con su diferencia. Aquí, es posible identificar un escenario donde el valor social de todos es respetado y reconocido considerándolos tanto fuentes de saber como actores económicamente activos. La *pirwa* ha logrado valorar las capacidades productivas de estas personas generalmente relegadas a asilos y cocinas. Éste es un espacio solidario donde se tejen relaciones diversas de acuerdo a los actores. La unión y la igualdad son dos palabras que los integrantes de este grupo utilizan constantemente para auto-caracterizarse.

En efecto, todos los que acuden cada jueves a la *pirwa* insisten sobre el momento agradable que van a compartir: *"hacer reír"* y estar con los compañeros, *"ya nos hemos acostumbrado, por esto nomás, charlar, reír, de todo un poco, ¿no?"*. Es un tiempo de libertad, liminar a su rutina; la *pirwa* ofrece un espacio de diversión y rompe con las tareas domésticas, así como un momento privilegiado para intercambiar chismes, para comentar los últimos eventos. Esta dimensión es tan importante que la mayoría de las personas entrevistadas insisten que, para ellos, el *phuqllay*(jugar en quechua) representa el motivo más importante por el cual se reúnen, incluso significa más que el hecho de recibir alimentos. Dicen que vendrían aunque no hubiera el cupo de alimentos. Julián recalca que *: "a trabajar podemos venir siempre (…). Para mí es igual, vendría siempre".*

Por su parte, la *pirwa* permite dejar de lado la soledad de las personas solas durante algunas horas: "*Solamente que me distraigo en ahí. Aquí, yo estoy sola, a veces viene mi hija, a veces no viene",* comenta doña Clara. Para los *waqcha-*migrantes, es una oportunidad ideal para echar raíces, para encontrar amigos, para remplazar la falta de parientes y de relaciones, en fin, para incrementar el capital social de cada uno y de la comunidad. Doña Olivia explica:

A mí me gusta más que todo, será porque (…) me siento tal vez sola en la casa, porque como mi hijo está en la universidad, llega en la noche, en el día me siento sola; mi esposo también a veces sale (…). [Es] una distracción aparte del trabajo, compartir con las señoras, aquí también es bonito compartir con ellas, siempre a veces conversamos de una cosa, otra cosita les cuento alguna vez a ellas algo, entonces a veces así, eso para todo, a veces vienen renegando, reímos, todo. Esas

cosas me sacan de la rutina.

Así se mantiene ocupada. Como encargada, doña Olivia piensa en la organización del trabajo, lo que van a hacer en la próxima reunión y, de esa manera, ella destaca que no tiene tanto tiempo para añorar su tierra. En otra ocasión, ella explicó que se integró a su nueva comunidad mediante la *pirwa* y que, gracias a su efecto integrador, se sintió rápidamente parte del mundo valluno.

En suma, el trabajo comunal no sólo puede llenar un vacío de recursos económicos entre su población, sino, también, un vacío emocional: provee amigos y suple a la ausencia de pareja o familiares. La *pirwa* es un espacio socializador que facilita el esparcimiento, la socialización: permite reforzar amistades, pero también desahogar tensiones (rumores, peleas); asimismo, responde a necesidades de chismear, charlar.

Al mismo tiempo, la *pirwa* es generadora de identidades. Los que participan en ella reciben reconocimiento social y se valora su participación económica, lo que les conforta en su identidad. Ahora bien, aunque no todos los actores participan directamente, cuando la comunidad se apropia de las obras realizadas en la *pirwa*, esta identidad se expande a Huancarani en su conjunto.

La ritualidad en la *pirwa*

Los elementos rituales que voy a exponer a continuación son parte de la utopía elaborada por Alejandro. No puede existir trabajo comunal sin chicha ni coca. En nuestro contexto, la chicha, la *ch'alla* que la acompaña y la coca son elementos que vienen a consolidar la membresía de los participantes de la *pirwa*, involucrándolos en una gran comunión con la Pachamama. Esta dimensión simbólica-festiva permite la integración de actores muy diferentes en un mismo espacio.

"Da a la tierra, ella te dará". Esta afirmación resume el complejo juego de reciprocidad entre el hombre y la tierra. Involucra una suerte de complicidad cósmica que se vuelve posible gracias a la magia del rito, la *ch'alla*: "se comprende que la naturaleza, obedeciendo a la lógica del intercambio de dones, no otorgue sus favores más que a quien le entrega su pesar como tributo"

(Bourdieu 1991: 196)

El trabajo comunal en Huancarani está siempre acompañado de ofrendas rituales a la Pachamama. Antes de iniciar el trabajo comunal en Huancarani, las mujeres y los hombres *pijchean* y fuman, conversan e intercambian bromas picantes. A media mañana, a mediodía y en la tarde, Olivia y Verónica ofrecen una tutuma de chicha a cada uno de los participantes: todos *ch'allan* [7] la tierra antes de beber. La chicha ahuyenta la *"mala gana"*. Así, el trabajo avanza.

El mundo espiritual pertenece al mundo profano, se imbrica en él. El alcohol es el medio que permite cruzar la frontera que separa estas dos esferas: es una comunión entre las dos. A través del ritual de la *ch'alla ,* se busca reforzar los lazos entre los hombres y el cosmos. Doña Mirtha explica que para ella: *La Pachamama, es la Virgen del Suelo, para ella también se ch'alla* . Doña Natalia *ch'alla* porque, si no lo hace, puede *hacer enfermar la Pachamama dicen, nos puede hacer enfermar, no podemos tener nada dicen, por eso hay que ch'allar, hay que q'oar a la Pachamama* . Olivia confirma que hay que *"convidar (...), para que no se enfermen (...), a veces dicen que los terrenos cavamos, a veces cuando cavamos nos hace enfermar dice, por eso mayormente hacen la ch'alla, la q'oada"*. Olivia es una católica muy devota y practicante; se ocupa de mantener limpia la iglesia y dispone de las llaves que guarda celosamente. Para ella, las ofrendas a la Pachamama no son actos ajenos a su religiosidad: todo lo contrario: la *ch'alla* es *una misa, a la Pachamama, a la tierra*. Sólo se "hurga" la tierra después de haber realizado el ritual: *primero hemos ch'allado, hemos hecho pasar una misa, bien, como se dice, hemos ch'allado bien, entonces recién hemos empezado a trabajar*. La ofrenda a la Pachamama no sólo protege de las enfermedades, también cuida y sana a los enfermos, *"más bien, la tierra nos cuida".* La Pachamama refleja tanto una noción de totalidad como de abundancia. La Pachamama es de temer: es capaz tanto de bondad como de castigo y el intercambio recíproco con ella evidencia la importancia que tiene para el hombre de integrarse en el mundo sagrado: "Así el hombre quedó involucrado en una red eterna de obligaciones recíprocas con los dioses" (Randall 1993: 76).

Mediante el ritual de la *ch'alla ,* la comunidad se reafirma como tal. El compartir alcohol favorece el intercambio de valores y de sentido colectivo. Todo momento de la vida comunitaria (fiestas patronales, ritos, trabajos colectivos, etc.) es ritmado por un intercambio de alcohol. Efectivamente, *ch'allar* y compartir algunas tutumas en el marco del trabajo comunal es también una forma de integración para las

personas que llegan de otra parte. En este sentido, doña Julia adoptó ciertas costumbres del lugar: *“Lo que hacen, les sigo nomás…”.*

Por otra parte, la chicha posee valores alimenticios reconocidos por sus consumidores, provee energía y ganas a quien la consume; es el alimento indispensable para trabajar porque da fuerza, y, asociada al *pijcheo* de coca, evita el cansancio: “*costumbre es pues, porque sin pijchear no se puede trabajar, pijchean siempre, porque la coca les pierde su hambre, les da ganas de trabajar según a eso pues”*. Doña Natalia, al igual que la mayoría de los participantes de la *pirwa*, opina que: *muy importante es pijchear coca porque nos cansamos, con hambre, nos cansamos, no podemos hacer. Sin la chichita no se aguanta, perdemos la fuerza.* Incluso insiste que sin estos dos elementos: *“no haríamos como se puede hacer”*.

El trabajo comunal siempre empieza con un momento en el que se comparte entre grupos de afinidad generacional y de género. Se han apropiado los elementos rituales porque sea permanecían en su imaginario y lo han llevado a la práctica, o sea solamente porque perpetúan una costumbre anterior.

La economía de solidaridad en Huancarani

El trabajo comunitario responde, de alguna manera, a las dos formas de injusticia social (mala distribución y falta de reconocimiento) destacadas por Fraser (1998), es decir atenúa las disparidades socio-económicas entre los participantes de este trabajo, pero también dentro de la totalidad de la comunidad: por una parte, porque permite obtener productos a personas que no podrían adquirirlos de otra manera, y, por otra, porque revaloriza el estatus simbólico de estas personas. Las obras realizadas a través de la *pirwa* crean prestigio para la comunidad y permiten acceder a diferentes infraestructuras. La *pirwa* es un medio fortalecido para minimizar las formas de discriminación y de injusticia social que existen en todo grupo humano, a través de un mecanismo en el que interviene tanto la solidaridad como el dinero.

Alejandro, el dirigente, es el depositario de la confianza de los comunarios : es un hombre de acción. Fue refugiado en Suiza donde logró sensibilizar a redes de solidaridad para dirigir la atención a la realidad boliviana. A su retorno, creó una escuela de idiomas para estudiantes extranjeros que vienen a compartir el trabajo en la *pirwa*. Cariñosamente, los lugareños los llaman “gringos”. De esta manera, gracias a la acumulación de un importante capital social y simbólico, llegó a captar

algunos recursos económicos proporcionados por sus amigos europeos y, en menor medida, por los estudiantes de su escuela.

Estos recursos fueron y son invertidos en la organización de la *pirwa*: en materiales de construcción para obras y en alimentos destinados a los participantes de esta actividad. Cuanto más generoso se muestra el que redistribuye, tanto más incrementa su capital simbólico. Ahora bien, cuanto más avanzan las obras, Alejandro acumula más reconocimiento, no sólo de parte de los huancareños, sino también de los *gringos*. El resultado se materializa en mayores recursos y en un incremento de su capital social. Aquí se produce la retroalimentación de los campos entre sí: el prestigio, que actúa como una suerte de capital originario, favorece la creación de capital económico [8].

Por lo tanto, el dinero proveniente de la economía capitalista es redistribuido por intermedio de Alejandro, dentro de un sistema de reciprocidad, pues, a pesar de que proviene de la economía de mercado (con sus características de frialdad e impersonalidad), los recursos donados por gente solidaria y humanitaria, gracias al encantamiento del don, contribuyen al fortalecimiento del capital social comunitario.

La retribución material que reciben los miembros de la *pirwa* es menor al valor real del trabajo por jornal que percibirían fuera del trabajo comunal. Si bien su labor y su compensación se pueden traducir en términos monetarios, estos criterios no bastan para medir los beneficios verdaderos que se generan, pues los valores subjetivos no son cuantificables: no se puede traducir la compensación en términos de compañía, amistad y la recreación compartida entre los trabajadores; tampoco se puede medir el beneficio social que perciben los miembros de la *pirwa* y la comunidad de Huancarani.

En suma, la filosofía de la economía solidaria se basa en la búsqueda de una nueva solidaridad que fundamente la libertad, inventando una nueva sociedad en la que el individuo sea un actor activo y propositivo, no un sujeto pasivo, y donde, a través de su participación, se democratice la economía. Ella busca, asimismo, construir lazos sociales menos rígidos que aquellos impuestos por la comunidad tradicional, respetando la autonomía de cada uno.

Todos reciben por igual

El ideal solidario enmarcado en la *pirwa* borra la diferencia de jornales percibidos

por los hombres y las mujeres en otros trabajos donde el pago es diferenciado en función al género, pues ambos reciben alimentos equitativamente así como los mayores y los minusválidos. Se debe tener en cuenta que la retribución desigual es una de las formas en que se manifiesta la injusticia social, producto de la estructura de las instituciones económicas y sociales. En cambio, en la *pirwa*, la incorporación de la idea de complementariedad y equilibrio entre géneros -que se visualiza en el concepto de *chachawarmi* [9]– implica que las mujeres no solamente reciben una retribución económica igualitaria a la de los hombres, sino que obtienen el mismo reconocimiento social sin distinción entre géneros.

Asimismo, es interesante mencionar que el equipo de investigación quien participó durante varios meses en distintas actividades relacionadas al cultivo del maíz –preparación del terreno, aporque, desyerbado, etc.- recibió la misma cantidad de maíz que los demás. Esta actitud demuestra que todos los que trabajan la parcela -sean éstos lugareños o no- tienen el mismo derecho a ser reconocidos como parte de la producción.

Diversificando estrategias

Los alimentos obtenidos mediante la *pirwa* hacen parte de las estrategias que los lugareños desarrollan para diversificar las actividades productivas, minimizar la inseguridad alimenticia y los riesgos de la producción agrícola. Es especialmente apta para personas que ya no se hallan en edad de trabajar y que, por lo tanto, son marginadas del mercado laboral. En la cita de Clara, podemos ver que la *pirwa* ofrece una buena alternativa para obtener alimentos para personas mayores:

Sí, en eso nos ayuda siempre pues. A veces no tenemos plata y eso estamos comiendo siempre (…) arroz, fideo también. Eso no compramos con nuestro dinero, eso comemos siempre aunque uno o dos meses pues ¿no?

Julián corrobora esta declaración:

Esos cupitos [los alimentos] nos reparte y a veces no hay trabajo en ninguna parte, para que nos ganemos, para que comamos hay siempre esos cupitos pues. De lo que hemos trabajado ¿no? Hay siempre pues, si no trabajamos, no hay tampoco pues.

Al margen de las personas mayores, las que no tienen pareja también se valen de la *pirwa* para asegurar la dieta alimenticia, pues no disponen de ingresos extras. Otros, que no tienen tanta necesidad de asegurar alimentos, utilizan sus recursos monetarios, no para comprar víveres, sino para acceder a artículos menos imprescindibles (utensilios domésticos). Doña Verónica opina:

Hasta ahora me ayudan [los víveres] porque en vez que yo compre estos alimentos, ya tengo siempre, por decir ya tenía que comprar en el mes una arroba de arroz; con esa plata puedo comprar algo más para mi casa. Por decir ahora mismo, el otro mes hemos agarrado los productos, no he comprado nada de esos productos, pero me he comprado un lavaplatos para mi cocina, he adquirido algo en vez de comprar esas cosas, así poco a poco siempre estoy haciendo.

Olivia añade:

Los alimentos que nos dan, es bastante ayuda, (…), porque hoy en el día no alcanza el dinero que uno tiene, por más harto que gane, me parece que todos estamos pasando eso ¿no? (…) Yo pienso que toditas las señoras que trabajamos aquí, también dicen que es una gran ayuda.

Los anteriores comentarios muestran el rol que cumple la *pirwa* como estrategia de seguridad alimentaria. El hecho de que todos los participantes puedan obtener alimentos, que la *pirwa* sea un espacio donde se minimizan las estratificaciones tanto sociales como económicas, es una realidad hecha posible en parte con la participación y el apoyo de los “gringos”. Ellos gozan de un importante reconocimiento en el seno de la comunidad, los comunarios valoran su aporte en el trabajo, y son siempre objetos de respeto porque ellos mismos se esfuerzan en respetar las costumbres locales.

De esta forma, podemos ver que en la economía solidaria confluyen tres elementos impulsores. El aporte de los comunarios es esencial y la retribución recibida por la labor desempeñada por la comunidad se mide más en lo emocional y en resaltar su sentido cívico que en una gratificación material individual. El aporte de los gringos, por su parte, nace de un sentimiento de empatía, lleno de sentido y respaldado por una experiencia compartida y un referente concreto en Huancarani. Finalmente, la mediación de Alejandro como agente catalizador y redistribuidor de recursos en

modalidades no monetarias es imprescindible para fundamentar esta forma de economía.

A manera de conclusión…

En Huancarani se forja un imaginario común, un deseo de representación colectiva, plasmado en un lugar concreto. La búsqueda constante de la comunidad supone el derecho a la diferencia, lleva a desdibujar las discriminaciones para canalizar la fuerza de sus pobladores -de origen muy heterogéneo- hacia una misma meta: la invención de un espacio compartido.

A través de la economía solidaria – que se arraiga en antiguas y vigentes formas de reciprocidad andina – se puede pensar la economía de manera más humana: reduce las desigualdades tanto sociales como económicas. Las diferenciaciones socioeconómicas, en Huancarani, no se exteriorizan únicamente en la mala distribución económica, sino que abarcan también jerarquías de valor cultural como el género y la pertenencia étnica (hacia personas llegando de otra región por ejemplo).

La discriminación por género es obvia en la esfera pública en la que predominan los hombres. Sin embargo, las mujeres supieron encontrar estrategias sutiles para influir en la toma de decisiones interactuando en espacios intermedios entre lo público y privado, valiéndose de los roles tradicionalmente asignados a las mujeres.

Asimismo, el hecho de no saber leer ni escribir contribuye a construir una identidad de baja auto estima en algunas mujeres mayores; a veces esta actitud se plasma en la pollera (amplia falda llevada por las mujeres de origen campesino) -en este caso denigrante para ellas. La pollera se vuelve un marcador discriminatorio y por ende, denota cierta forma de injusticia social, tanto más frustrante que parte de las mismas mujeres.

A pesar de estos obstáculos, las mujeres de Huancarani supieron construir un espacio donde son reconocidas y donde su trabajo paulatino y regular logró construir tanto obras para la comunidad en su conjunto como un espacio de solidaridad. Las mujeres son las artesanas de la comunidad.

Notas

[1] En agosto de 1985, se promulgó el Decreto Supremo 21060; entre sus principales disposiciones estaba el cierre y privatización de los centros mineros y la reubicación de los trabajadores mineros en otras fuentes laborales más productivas, pero en la práctica consistió en un despido masivo de los trabajadores mineros y un eufemismo para descabezar al movimiento social minero (Escóbar 1994). Este despido originó a su vez el éxodo de las familias mineras hacia las ciudades capitales del país.

[2] Este trabajo expone algunos resultados de una investigación llevada a cabo en 2001 conjuntamente con Carmen Soto Crespo y Gonzalo Siles Navia.

[3] En los años noventa, la esperanza de vida en Bolivia era de 57 años, sin embargo, en zonas rurales pobres la población puede tener expectativas de vida hasta de quince años menos que en las zonas urbanas más acomodadas (cf. eurosur).

[4] Quechua. Literalmente “sin su par” o sea, solo. Todo tiene que ir con par como la yunta de bueyes o los ojos…

[5] Quechua: huérfano por lo tanto que no puede acudir a familiares para trabajar.

[6] Es una categoría creada para la investigación en la cual se entiende que la persona migrante que no tiene relaciones de parentesco en su tierra de acojo, vive como una persona *waqcha*, huérfana, sin nadie quien la ayude en las actividades agropecuarias.

[7] Para Abercrombie (1993: 143-144) : Una *ch’alla* es fundamentalmente una libación que implica verter parcialmente (o rociar con la punta de los dedos) un líquido sobre (o hacia) un altar sagrado (u otra deidad), que se convierte en el canal a través del cual posteriores *ch’allas* alcanzan a seres más distantes.

[8] Sin embargo, también puede verificarse el proceso inverso: el capital económico conlleva la formación de otros capitales.

[9] quechua. Literalmente : hombre-mujer. Concepto que indica la complementariedad entre género.

La Pirwa: una xarxa de solidaritat

Céline Geffroy

Traducció: Joaquin Martínez Ortiz

La comunitat camperola de Huancarani es troba en una zona fèrtil de la vall de Cochabamba (Bolívia). Les 52 famílies que la componen són els actors del procés d'invenció i reinvenció constant de la comunitat. Es distingeix entre aquestes famílies dos grups importants: els exminers –sovint oriünds de Huancarani– que van tornar després de la relocalització [1] (1985) i els vilatans. Així mateix, es van integrar, paulatinament, migrants d'altres regions. Les dones són majoritàries a Huancarani, moltes viuen soles, ja que són vídues, solteres o les seues parelles migren a la recerca de treball. En conseqüència, es considera que són elles les principals promotores de la construcció de la comunitat [2].

Són justament elles qui organitzen i treballen durant el treball comunal, anomenat *pirwa*. La *pirwa* és alhora un lloc (la casa comunal) i una activitat (el treball en conjunt) i constitueix una estratègia creativa i solidària de lluita contra la pobresa, i genera una complexa xarxa d'articulacions subtils que abasta diferents àmbits, des del personal fins el comunitari, com una construcció social, és a dir com el producte de les accions d'actors de *chicha* i os.

Pot ser, doncs, que estem davant d'una economia plural que combina el mercat, la redistribució estatal i la reciprocitat? Quins són els seus mecanismes de redistribució? Així mateix, ja que no es pot separar l'economia dels llaços socials, plantege detectar quins tipus d'interaccions socials es generen, i si aquestes són o no de reciprocitat. Pot ser que el treball comunal només és possible amb l'existència prèvia de xarxes socials? Quin és el pes específic que té la xarxa de dones en la construcció de l'espai comú, les maneres de participació en el treball col·lectiu i la seua influència en la presa de resolucions?

La *pirwa* és el revelador per excel·lència de l'economia de solidaritat: fa participar persones marginalitzades del mercat de treball, per ser ancians, dones o minusvàlids. Els ofereix la possibilitat de treballar i d'obtenir recursos per completar la seua cistella familiar, a construir xarxes socials en les quals han de fluir la informació i la transferència de sabers. A més en suplir l'absència de parentela es constitueix en una preciosa aportació i suport per a les persones soles que no poden reunir, soles, els diferents mitjans de producció, indispensable en una

societat rural. L'economia solidària va fer possible la intervenció dinàmica d'aquesta població a la construcció física de la comunitat però també ha contribuït a enfortir i segueix enfortint el capital social de cadascun dels comunitaris així com de la comunitat en el seu conjunt. Així mateix, a través de la *pirwa*, es facilita la implementació d'obres que després seran béns de la col·lectivitat i els beneficis tornaran a la comunitat en la seua totalitat. L'economia de solidaritat no només busca la satisfacció de les necessitats materials dels seus membres sinó també el seu equilibri emocional i el reconeixement social de part de tots, com m'esforçaré a demostrar-ho en aquest article.

Una població marginalitzada de l'economia capitalista

La *pirwa* és un laboratori on es pot explorar el funcionament de l'economia solidària a Huancarani. La *pirwa* és el punt de trobada de 20 persones: majorment dones (80%), moltes d'elles ancianes, de minusvàlids, d'originaris de Huancarani així com de persones provinents de les mines (40% del total dels participants), 15% va arribar de les zones d'altures de Cochabamba (Chorojo i Waca Playa) i 10% de la regió de la Pau: els immigrants arriben al 65% dels treballadors de la *pirwa*. Alguns vénen de les comunitats veïnes de Sorata i Monte Negro. El 40% de les famílies inscrites a l'OTB treballa en la *pirwa*.

D'altra banda, cal esmentar que el 40% de la població total que treballa a la *pirwa és* major a 55 anys i la mitjana d'edat és de 47 anys, el que demostra el predomini de persones d'avançada edat [3].

És notable el gran nombre de persones de la *pirwa* que no té terres (més del 50%). Justament, a la *pirwa*, van principalment famílies pobres: segons una autoestratificació realitzada davant diversos membres de la *pirwa*, fins a 17 persones de la *pirwa* eren considerades molt pobres i pobres, entenent la pobresa tant material com simbòlica (més lligada a l'estatus social. És el cas de la majoria de les persones soles. D'aquesta manera, una persona sola que no pot treballar les seues terres serà considerada pobra tot i ser rica en terrenys per exemple).

I justament, prop de la meitat són persones soles. En estudiar la composició de la població de la *pirwa*, s'estableix tres categories no excloents de persones que no tenen un àmbit familiar complet (cònjuge o parentela estesa). Segons els criteris que es van establir, nou persones són *ch'ulla* [4] (és a dir: vídua / o soltera / o) i una d'elles també és *waqcha* [5]; cinc són *waqcha* migrants [6], de les quals una és *ch'ulla*. No obstant això, a aquesta xifra es pot afegir les cinc dones casades que es

queden soles bona part de l'any, ja que els seus marits migren.

Un espai d'integració social

A la *Pirwa* conviu aquest micromón heteròclit que motiva la integració de cada un amb la seua diferència. Ací, és possible identificar un escenari on el valor social de tots és respectat i reconegut considerant tant fonts de saber com actors econòmicament actius. La *pirwa* ha aconseguit valorar les capacitats productives d'aquestes persones generalment relegades a asils i cuines. Aquest és un espai solidari on es teixeixen relacions diverses d'acord als actors. La unió i la igualtat són dues paraules que els integrants d'aquest grup utilitzen constantment per a autocaracteritzar-se.

En efecte, tots els que van cada dijous a la *pirwa* insisteixen sobre el moment agradable que van a compartir: "fer riure" i estar amb els companys, "ja ens hi hem acostumat, per això sols, parlar, riure, de tot un poc, no?". És un temps de llibertat, liminar a la seua rutina, la *pirwa* ofereix un espai de diversió i trenca amb les tasques domèstiques, així com un moment privilegiat per a intercanviar xafarderies, per a comentar els últims esdeveniments. Aquesta dimensió és tan important que la majoria de les persones entrevistades insisteixen que, per ells, el *phuqllay*(jugar en quítxua) representa el motiu més important pel qual es reuneixen, fins i tot significa més que el fet de rebre aliments. Diuen que vindrien encara que no hagués la quota d'aliments. Julián recalca que: "a treballar podem venir sempre (…). A mi tant em fa, vindria sempre".

Per la seua banda, la *pirwa* permet deixar de banda la solitud de les persones soles durant algunes hores: "Solament em distrac ací. Ací, estic sola, de vegades ve la meua filla, de veces no hi ve ", comenta la senyora Clara. Per als *waqcha* immigrants, és una oportunitat ideal per a fer arrels, per a trobar amics, per a substituir la manca de parents i de relacions, en fi, per a incrementar el capital social de cada un i de la comunitat. La senyora Olivia explica:

"A mi m'agrada més que tot, potser perquè (…) em sent potser sola a la casa, perquè com el meu fill està a la universitat, arriba a la nit, durant el dia em sent sola, el meu marit també de vegades eix (…). [És] una distracció a part del treball, compartir amb les dones, ací també és bonic compartir amb elles, sempre de vegades conversem d'una cosa, una altra coseta, els explique alguna vegada a elles alguna cosa, llavors a vegades així, això per a tot, de vegades reneguen, riem,

tot. Aquestes coses em trauen de la rutina".

Així es manté ocupada. Com a encarregada, la senyora Olivia pensa en l'organització del treball, el que faran en la propera reunió i, d'aquesta manera, ella destaca que no té tant de temps per a enyorar la seua terra. En una altra ocasió, ella va explicar que es va integrar en la seua nova comunitat mitjançant la *pirwa* i que, gràcies al seu efecte integrador, es va sentir ràpidament part del món *valluno*.

En suma, el treball comunal no només pot omplir un buit de recursos econòmics entre la seua població, sinó, també, un buit emocional: proveeix amics i supleix l'absència de parella o familiars. La *pirwa és* un espai socialitzador que facilita l'esplai, la socialització: permet reforçar amistats, però també desfogar tensions (rumors, baralles), així mateix, respon a necessitats de xafardejar, xarrar.

Alhora, la *pirwa és* generadora d'identitats. Els que hi participen reben reconeixement social i es valora la seua participació econòmica, el que els conforta en la seua identitat. Ara bé, encara que no tots els actors participen directament, quan la comunitat s'apropia les obres realitzades a la *pirwa*, aquesta identitat s'expandeix a Huancarani en el seu conjunt.

La ritualitat a la *pirwa*

Els elements rituals que exposaré a continuació són part de la utopia elaborada per Alejandro. No pot existir treball comunal sense *chicha* ni coca. En el nostre context, la *chicha*, la *ch'alla* que l'acompanya i la coca són elements que consoliden la membresía dels participants de la *pirwa*, involucrant-los en una gran comunió amb la Pachamama. Aquesta dimensió simbolicofestiva permet la integració d'actors molt diferents en un mateix espai.

"Dóna a la terra, ella et donarà". Aquesta afirmació resumeix el complex joc de reciprocitat entre l'home i la terra. Involucra una mena de complicitat còsmica que es torna possible gràcies a la màgia del ritu, la *ch'alla*: "es comprén que la naturalesa, obeint a la lògica de l'intercanvi de dones, no atorgue els seus favors més que a qui li lliura el seu pesar com a tribut"

(Bourdieu 1991: 196)

El treball comunal a Huancarani està sempre acompanyat d'ofrenes rituals a la Pachamama. Abans d'iniciar el treball comunal a Huancarani, les dones i els hòmens *pijchean* i fumen, conversen i intercanvien bromes picants. A mig matí, al migdia i a la vesprada, Olivia i Verónica ofereixen una *tutuma de chicha* a cadascun dels participants: tots *ch'allan* [7] la terra abans de beure. La *chicha* espanta la "mala gana". Així, el treball avança.

El món espiritual pertany al món profà, s'hi imbrica. L'alcohol és el mitjà que permet creuar la frontera que separa aquestes dues esferes: és una comunió entre les dues. A través del ritual de la *ch'alla*, es busca reforçar els llaços entre els hòmens i el cosmos. La senyora Mirtha explica que per a ella: "*La Pachamama, és la Verge del Sòl, per a ella també ch'alla*". La senyora Natalia *ch'alla* perquè, si no ho fa, pot "fer emmalaltir la Pachamama diuen, ens pot fer emmalaltir, no podem tenir res diuen, per això cal *ch'allar*, cal *q'oar* a la Pachamama". Olivia confirma que cal "*convidar (...), perquè no emmalaltisquen (...), de vegades diuen que els terrenys cavem, de vegades quan cavem ens fa emmalaltir diu, per això majorment fan la ch'alla, la q'oada*". Olivia és una catòlica molt devota i practicant; s'ocupa de mantenir neta l'església i disposa de les claus que guarda gelosament. Per a ella, les ofrenes a la Pachamama no són actes aliens a la seua religiositat: tot el contrari: la *ch'alla* és "una missa, a la *Pachamama*, a la terra". Només es "furga" la terra després d'haver realitzat el ritual: "*primer hem ch'allado, hem fet passar una missa, bé, com es diu, hem ch'allado bé, llavors hem començat a treballar*". L'ofrena a la Pachamama no només protegeix de les malalties, també té cura i sana els malalts, "*més aviat, la terra ens cuida*". La Pachamama reflecteix tant una noció de totalitat com d'abundància. La Pachamama és de témer: és capaç tant de bondat com de càstig i l'intercanvi recíproc amb ella evidencia la importància que té per a l'home d'integrar-se en el món sagrat: "Així l'home va quedar involucrat en una xarxa eterna d'obligacions recíproques amb els déus "(Randall 1993: 76).

Mitjançant el ritual de la *ch'alla*, la comunitat es reafirma com a tal. El fet de compartir alcohol afavoreix l'intercanvi de valors i de sentit col·lectiu. Tot moment de la vida comunitària (festes patronals, ritus, treballs col·lectius, etc.) és ritmat per un intercanvi d'alcohol. Efectivament, *ch'allar* i compartir algunes *tutumas* en el marc del treball comunal és també una forma d'integració per a les persones que arriben d'una altra part. En aquest sentit, la senyora Julia va adoptar alguns costums del lloc: "*El que fan, els seguisc només...*".

D'altra banda, la *chicha* posseeix valors alimentaris reconeguts pels seus consumidors, proveeix energia i gana a qui la consumeix, és l'aliment indispensable

per a treballar perquè dóna força, i, associada al *pijcheo* de coca, evita el cansament: "*costum és doncs, perquè sense pijchear no es pot treballar, "pijchean sempre, perquè la coca els perd la fam, els fa gana de treballar segons això doncs*". La senyora Natàlia, igual que la majoria dels participants de la *pirwa*, opina que: "*molt important és pijchear coca perquè ens cansem, amb fam, ens cansem, no podem fer. Sense la chicha no s'aguanta, perdem la força*". Fins i tot insisteix que sense aquests dos elements: "*no faríem com es pot fer*".

El treball comunal sempre comença amb un moment en què es comparteix entre grups d'afinitat generacional i de gènere. S'han apropiat els elements rituals perquè romanien en el seu imaginari i l'han portat a la pràctica, o siga només perquè perpetuen un costum anterior.

L'economia de solidaritat a Huancarani

El treball comunitari respon, d'alguna manera, a les dues formes d'injustícia social (mala distribució i falta de reconeixement) destacades per Fraser (1998), és a dir atenua les disparitats socioeconòmiques entre els participants d'aquest treball, però també dins la totalitat de la comunitat: d'una banda, perquè permet obtenir productes a persones que no podrien adquirir-los d'una altra manera, i, d'altra, perquè revalora l'estatus simbòlic d'aquestes persones. Les obres realitzades a través de la *pirwa* creen prestigi per a la comunitat i permeten accedir a diferents infraestructures. La *pirwa és* un mitjà enfortit per minimitzar les formes de discriminació i d'injustícia social que hi ha en tot grup humà, a través d'un mecanisme en què intervé tant la solidaritat com els diners.

Alexandre, el dirigent, és el dipositari de la confiança dels comuners: és un home d'acció. Va ser refugiat a Suïssa on va aconseguir sensibilitzar xarxes de solidaritat per a dirigir l'atenció a la realitat boliviana. Al seu retorn, va crear una escola d'idiomes per a estudiants estrangers que vénen a compartir el treball a la *pirwa*. Afectuosament, els vilatans els anomenen "gringos". D'aquesta manera, gràcies a l'acumulació d'un important capital social i simbòlic, va arribar a captar alguns recursos econòmics proporcionats pels seus amics europeus i, en menor mesura, pels estudiants de la seua escola.

Aquests recursos van ser i són invertits en l'organització de la *pirwa*: en materials de construcció per a obres i en aliments destinats als participants d'aquesta activitat. Com més generós es mostra el que redistribueix, més incrementa el seu capital simbòlic. Ara bé, com més avancen les obres, Alejandro acumula més

reconeixement, no només de part dels *huancareños*, sinó també dels *gringos*. El resultat es materialitza en majors recursos i en un increment del seu capital social. Ací es produeix la retroalimentació dels camps entre si: el prestigi, que actua com una mena de capital originari, afavoreix la creació de capital econòmic [8].

Per tant, els diners que provenen de l'economia capitalista són redistribuïts per mitjà d'Alejandro, dins d'un sistema de reciprocitat, doncs, tot i que prové de l'economia de mercat (amb les seues característiques de fredor i d'impersonalitat), els recursos donats per gent solidària i humanitària, gràcies a l'encanteri del do, contribueixen a l'enfortiment del capital social comunitari.

La retribució material que reben els membres de la *pirwa és* menor al valor real del treball per jornal que percebrien fora de la feina comunal. Si bé la seua feina i la seua compensació es poden traduir en termes monetaris, aquests criteris no són suficients per a mesurar els beneficis veritables que es generen, ja que els valors subjectius no són quantificables: no es pot traduir la compensació en termes de companyia, amistat i la recreació compartida entre els treballadors; tampoc es pot mesurar el benefici social que perceben els membres de la *pirwa* i la comunitat de Huancarani.

En suma, la filosofia de l'economia solidària es basa en la recerca d'una nova solidaritat que fonamente la llibertat, inventant una nova societat en què l'individu siga un actor actiu i propositiu, no un subjecte passiu, i on, a través de la seua participació, es democratitze l'economia. Ella busca, així mateix, construir llaços socials menys rígids que aquells imposats per la comunitat tradicional, respectant l'autonomia de cada un.

Tots reben per igual

L'ideal solidari emmarcat en la *pirwa* esborra la diferència de jornals percebuts pels hòmens i les dones en altres treballs on el pagament és diferenciat en funció al gènere, ja que tots dos reben aliments equitativament així com els majors i els discapacitats. S'ha de tenir en compte que la retribució desigual és una de les formes en què es manifesta la injustícia social, producte de l'estructura de les institucions econòmiques i socials. En canvi, a la *pirwa*, la incorporació de la idea de complementarietat i equilibri entre gèneres –que es visualitza en el concepte de chachawarmi [9]– implica que les dones no només reben una retribució econòmica igualitària a la dels hòmens, sinó que obtenen el mateix reconeixement social sense distinció entre gèneres.

Així mateix, és interessant esmentar que l'equip de recerca va participar durant diversos mesos en diferents activitats relacionades al cultiu de la dacsa –preparació del terreny, *aporque*, desbrossar, etc.– va rebre la mateixa quantitat de la dacsa que els altres. Aquesta actitud demostra que tots els que treballen la parcel·la –siguen aquests vilatans o no– tenen el mateix dret a ser reconeguts com a part de la producció.

Diversificant estratègies

Els aliments obtinguts mitjançant la *pirwa* fan part de les estratègies que els vilatans desenvolupen per diversificar les activitats productives, minimitzar la inseguretat alimentària i els riscos de la producció agrícola. És especialment apta per a persones que ja no es troben en edat de treballar i que, per tant, són marginades del mercat laboral. A la cita de Clara, podem veure que la *pirwa* ofereix una bona alternativa per a obtenir aliments per a gent gran:

Sí, en això ens ajuda sempre doncs. A vegades no tenim plata i això estem menjant sempre (…) arròs, fideu també. Això no comprem amb els nostres diners, això mengem sempre encara que un o dos mesos ja no?

Julián corrobora aquesta declaració:

Aquests *cupitos*[els aliments] ens reparteix i a vegades no hi ha feina enlloc, perquè ens guanyem, perquè mengem hi ha sempre aquests *cupitos* doncs. Del que hem treballat no? N'hi ha sempre, si no treballem, no n'hi ha tampoc.

Al marge de les persones grans, les que no tenen parella també es valen de la *pirwa* per a assegurar la dieta alimentària, ja que no disposen d'ingressos extra. D'altres, que no tenen tanta necessitat d'assegurar aliments, utilitzen els seus recursos monetaris, no per a comprar queviures, sinó per a accedir a articles menys imprescindibles (estris domèstics). La senyora Verónica opina:

Fins ara m'ajuden [els queviures] perquè en lloc que jo compre aquests aliments, ja en tinc sempre, per dir ja havia de comprar al mes una arrova d'arròs, amb aquests diners puc comprar alguna cosa més per a ma casa. Per dir ara mateix, l'altre mes

vam agafar els productes, no he comprat res d'aquests productes, però m'he comprat un rentaplats per a la meua cuina, he adquirit alguna cosa en comptes de comprar aquestes coses, així a poc a poc sempre estic fent.

Olivia afegeix:

Els aliments que ens donen, és bastant ajuda, (…), perquè avui dia no arriben els diners que un té, per més *harto* que guanye, em sembla que tots estem passant això no? (…) Jo pense que *toditas* les senyores que treballem ací, també diuen que és una gran ajuda.

Els anteriors comentaris mostren el paper que compleix la *pirwa* com a estratègia de seguretat alimentària. El fet que tots els participants puguen obtenir aliments, que la *pirwa* siga un espai on es minimitzen les estratificacions tant socials com econòmiques, és una realitat feta possible en part amb la participació i el suport dels "gringos". Ells gaudeixen d'un important reconeixement en el si de la comunitat, els *comunarios* valoren la seua aportació a la feina, i són sempre objectes de respecte perquè ells mateixos s'esforcen a respectar els costums locals.

D'aquesta manera, podem veure que en l'economia solidària conflueixen tres elements impulsors. L'aportació dels *comunarios* és essencial i la retribució rebuda per la labor exercida per la comunitat es mesura més en l'emocional i a ressaltar el seu sentit cívic que en una gratificació material individual. L'aportació dels *gringos*, per la seua banda, naix d'un sentiment d'empatia, ple de sentit i recolzat per una experiència compartida i un referent concret a Huancarani. Finalment, la mediació d'Alexandre com a agent catalitzador i redistribuïdor de recursos en modalitats no monetàries és imprescindible per a fonamentar aquesta forma d'economia.

Com a conclusió…

A Huancarani es forja un imaginari comú, un desig de representació col·lectiu, plasmat en un lloc concret. La recerca constant de la comunitat suposa el dret a la diferència, porta a desdibuixar les discriminacions per a canalitzar la força dels seus pobladors –d'origen molt heterogeni– cap a una mateixa meta: la invenció d'un espai compartit.

A través de l'economia solidària –que s'arrela en antigues i vigents formes de

reciprocitat andina– es pot pensar l'economia de manera més humana: redueix les desigualtats tant socials com econòmiques. Les diferenciacions socioeconòmiques, a Huancarani, no s'exterioritzen únicament en la mala distribució econòmica, sinó que abasten també jerarquies de valor cultural com el gènere i la pertinença ètnica (cap a persones arribant d'una altra regió per exemple).

La discriminació per gènere és òbvia en l'esfera pública en què predominen els hòmens. No obstant això, les dones van saber trobar estratègies subtils per a influir en la presa de decisions interactuant en espais intermedis entre el públic i el privat, valent-se dels rols tradicionalment assignats a les dones.

Així mateix, el fet de no saber llegir ni escriure contribueix a construir una identitat de baixa autoestima en algunes dones grans, de vegades aquesta actitud es plasma en la *pollera*(àmplia faldilla que porten les dones d'origen camperol) –en aquest cas denigrant per a elles. La *pollera* es torna un marcador discriminatori i per tant, denota certa forma d'injustícia social, molt més frustrant que parteix de les mateixes dones.

Malgrat aquests obstacles, les dones de Huancarani van saber construir un espai on són reconegudes i on el seu treball gradual i regular va aconseguir construir tant obres per a la comunitat en el seu conjunt com un espai de solidaritat. Les dones són les artesanes de la comunitat.

Notes

[1] A l'agost de 1985, es va promulgar el Decret Suprem 21060; entre les seues principals disposicions estava el tancament i privatització dels centres miners i la reubicació dels treballadors miners en altres fonts laborals més productives, però en la pràctica va consistir en un acomiadament massiu dels treballadors miners i un eufemisme per a escapçar el moviment social miner (Escóbar 1994). Aquest acomiadament va originar al seu torn l'èxode de les famílies mineres cap a les ciutats capitals del país.

[2] Aquest treball exposa alguns resultats d'una investigació duta a terme en 2001 conjuntament amb Carmen Soto Crespo i Gonzalo Siles Navia

[3] En els anys noranta, l'esperança de vida a Bolívia era de 57 anys, no obstant

això, en zones rurals pobres la població pot tindre expectatives de vida fins de quinze anys menys que en les zones urbanes més acomodades (cf. eurosur).

[4] Quítxua. Literalment “sense la seua parella” o siga, a soles. Tot ha d’anar aparellat com el coble de bous o els ulls…

[5] Quítxua: orfe per tant que no pot acudir a familiars per a treballar.

[6] És una categoria creada per a la investigació en la qual s’entén que la persona migrant que no té relacions de parentiu en la seua terra d’acollida, viu com una persona *waqcha*, òrfena, sense ningú qui l’ajude en les activitats agropecuàries.

[7] Per a Abercrombie (1993: 143-144): Una *ch’alla* és fonamentalment una libació que implica abocar parcialment (o arruixar amb la punta dels dits) un líquid sobre (o cap a) un altar sagrat (o una altra deïtat), que es converteix en el canal a través del qual posteriors *ch’allas* aconsegueixen sers més distants.

[8] No obstant això, també pot verificar-se el procés invers: el capital econòmic comporta la formació d’altres capitals

[9] quítxua. Literalment : home-dona. Concepte que indica la complementarietat entre gènere.

Il corpo docente. Sessuazione della didattica, eros pedagogico e autorità magistrale.

di Giuseppe Burgio

Monologhi

Secondo Luce Irigaray [1], il nostro pensiero, poggiando sul predominio dell'uno rispetto al molteplice, è incapace di teorizzare i due sessi: nel rapporto io-altro, l'io non è mai articolato negli io (maschile e femminile), rimane unico, e maschile. La filosofa ha così posto all'attenzione culturale il problema della sessuazione del pensiero, criticando il fatto che l'Uomo, come animale razionale, dotato di linguaggio, supposto rappresentante tutto il genere umano, sia sempre stato il solo soggetto possibile del solo discorso possibile [2].

Già nel momento della teorizzazione scientifica, il soggetto della conoscenza non è mai una persona concreta (maschio o femmina): è il *si* impersonale e neutro che non dice mai in cosa è implicato. Nei testi scientifici "si evince chiaramente che…", "non vi è chi non veda…", "si concorda generalmente sul fatto che…". Si attua cioè la mistificazione di una impersonalità che maschera una scienza fatta in realtà da uomini [3]. Infatti, sotto questo *ànthropos* asessuato, il soggetto che "evince", "vede" e "concorda", è in realtà sempre tacitamente maschile. Già a partire dal *Fedone* platonico, infatti, verità, oggettività e universalità (che costituiscono il paradigma centrale della Scienza) sono state considerate appannaggio pressoché esclusivo del genere maschile, realizzando una duplice esclusione dalla sfera del conoscere: esclusione del corpo (e delle facoltà umane considerate fuori dalla razionalità) ed esclusione delle donne. Questo meccanismo non è né recente né episodico, dato che il nostro pensiero è tradizionalmente dominato da tutti quegli opposti dicotomici a partire dai quali il soggetto si fonda come soggetto conoscitivo [4].

Quello che la filosofa intende è che quello occidentale è un pensiero duale in cui ciascun elemento si definisce in opposizione a un altro, suo limite negativo: pari e dispari, bene e male, vero e falso, essere e non essere, maschile e femminile… Ciascuno dei due termini non può darsi senza l'altro ma è sempre il primo termine a essere più forte, a definire l'orizzonte di senso. Il secondo è il contrario, la negazione, la contestazione del primo (che comunque viene riaffermato), ed è sempre connotato negativamente: destra-sinistra (la mano del diavolo) o pari e dis-

pari, dove il prefisso dis – indica in greco antico opposizione, dubbio, difficoltà, incertezza, male. Il *dis* del secondo termine distrugge il significato buono della parola che precede, come in dis-ordine, dis-grazia, dis-omogeneità, ecc. Ma la più classica delle dicotomie è, chiaramente, quella maschio-femmina. Quella di Irigaray si mostra allora un'operazione – di ascendenza derridiana – che critica l'architettura binaria con cui è costruita la differenza sessuale, in quanto presuppone un'implicita gerarchia e la subordinazione di un termine al suo opposto [5].

Nella tradizione culturale occidentale, la donna è infatti storicamente "mancanza" rispetto all'uomo, fase imperfetta di un modello che prevede – a ben guardare – un unico sesso: da Galeno e Sorano, che pensavano addirittura i genitali femminili come genitali maschili non del tutto sviluppatisi e, quindi, la donna come quasi-uomo, per arrivare a Freud e alla sua teoria della donna come uomo castrato, conseguentemente caratterizzata dall'invidia del pene. Il dominio dell'uomo sulla donna si annida insomma nelle strutture stesse del nostro pensiero che, al tempo stesso, rappresentando e legittimando un ordine sociale, non può non rispecchiarsi nelle varie discipline di studio. Basta fare qualche grossolano esempio: 1) la filosofia è un affare di uomini e, dopo Diotima, il personaggio citato da Socrate nel *Simposio* platonico, dobbiamo aspettare il XX secolo, con De Beauvoir e Arendt, per incontrare una filosofa; 2) l'antropologia, secondo Ivan Illich [6], ha a lungo studiato uomini e donne come *ànthropoi* indifferenziati; 3) le scienze linguistiche, afferma Irigaray, "non hanno preso in considerazione, e a volte rifiutano perfino di farlo, il problema della sessuazione del discorso", non sospettando "che la sintassi e la struttura sintattico-semantica siano determinate sessualmente, non neutre né universali e atemporali" [7]; 4) Thomas Laqueur ha mostrato [8] come, nei secoli, l'anatomia abbia studiato – e rappresentato graficamente nei manuali – solo corpi maschili (quelli femminili apparivano solo nel capitolo dedicato all'apparato genitale); 5) le letterature contemplano una rarefazione delle letterate, con enormi lacune che separano Saffo da Gaspara Stampa, e quest'ultima dalla Morante…

L'elenco potrebbe continuare, ma quello che ora importa sottolineare è che questa "monologicità" – questo monologo guidato da una sola logica (maschile e incorporea) – è un problema culturale, perché la differenza sessuale sta al cuore della conoscenza. Non è possibile un sapere astratto, disincarnato, universale, una visione trascendente e scissa dalla corporalità. Il soggetto di conoscenza, in quanto corporeo, è parziale e posizionato in tutte le sue forme. E il corpo stesso non è pura natura, ma specialmente cultura, cioè punto di intersezione tra il biologico, il sociale e il simbolico [9]. Non esistono allora visioni astratte, im-mediate e innocenti.

Esistono solo sistemi di percezione attivi, che elaborano traduzioni e modi specifici, incarnati, sessuati, di vedere. Solo una prospettiva consapevolmente parziale, che ha a che fare con conoscenze posizionate (perché situate in un corpo), può promettere una conoscenza intellettualmente appagante.

L'insegnare

Come è accaduto nella costruzione del sapere, anche la sua trasmissione si è storicamente manifestata nella didattica scolastica come riaffermazione di un principio unico, come misconoscimento delle differenze. Dalla lezione all'esame (indifferentemente dal sesso del docente), un insegnante possessore del sapere, unico detentore della parola, depositava presso un uditorio ricettivo, passivo, muto, il suo segno (*insegnare* viene dal tardo latino *insignare*: imprimere un segno, marchiare) che veniva custodito dagli studenti e riconsegnato dopo un po' di tempo al docente che sostanzialmente giudicava se era conforme a lui stesso, simile al suo autore, degno della sua causa, in ultima analisi se rispecchiava il docente. Unico elemento attivo in questo rapporto era chi erogava nozioni, principio e fine di un percorso che avrebbe dovuto essere di arricchimento reciproco. È un modello simile alla concezione greca antica che affidava all'uomo l'atto creativo di inseminare e alla donna quello di custodire dentro il suo utero il seme e "cuocerlo" per portare a compimento il feto.

Alla base del processo didattico stava insomma un rigido dualismo pieno/vuoto, un riproporsi dello schema per cui l'altro (gli studenti nella relazione educativa, l'ambiente naturale, i soggetti colonizzati nei contenuti educativi…) non ha altra funzione che contrapporsi antiteticamente all'uno, solo per riaffermarlo in una sintesi superiore (come faceva la donna che riceveva il seme maschile). Ma la comunicazione del sapere non può essere rappresentata come un *oggetto* che si dà o si prende, è una *relazione*(di insegnamento-apprendimento) che deve essere appagante (dal punto di vista conoscitivo e relazionale) per tutti quelli che volontariamente vi si mettono in gioco. Altrimenti è violenza epistemica [10].

Intendo dire che c'è stata una forte continuità tra la *costruzione* della conoscenza all'insegna della negazione della differenza sessuale e la *trasmissione* di questa conoscenza. A sostenere questa continuità siamo stati noi uomini che, non a caso, come ipostasi del sapere, abbiamo scelto Athena, una divinità guerriera nata senza l'apporto di una madre e completamente indisposta all'amore. Tocca quindi prioritariamente a noi uomini affrontare questo problema teorico [11].

Differentemente dall'ambito della produzione del sapere, quello dell'istruzione scolastica appare però popolato in stragrande maggioranza da donne. I servizi scolastici e formativi in genere, infatti, concentrano in profili professionali ormai socialmente dequalificati l'impiego di lavoratori a tempo determinato, precari e quindi… femminilizzati [12]. La formazione è ambito femminilizzato (cioè precarizzato) e quindi femminile. Tocca quindi principalmente alle donne assumersi oggi una responsabilità trasformativa in un mondo formativo fortemente femminilizzato. Se sicuramente, l'istruzione trasmette una rappresentazione patriarcale fondata sull'omologia tra il rapporto uomo/donna e quello adulto/bambino [13], contemporaneamente è però luogo di contraddizioni che introducono un cambiamento nei rapporti tra i sessi [14]. Molte docenti hanno infatti una coscienza femminile raffinata e documentata che segna, in linea di principio, una contraddizione di genere con la tradizione culturale occidentale. I contenuti dell'insegnamento spesso danno conto del taglio della differenza sessuale, in moduli specifici, in proposte tematiche anche molto valide… Questa feconda dialettica non trova però, a mio avviso, un concreto e diffuso riverbero nella *pratica* didattica, non si è tradotta in maniera esplicita nel tentativo di rintracciare i meccanismi quasi invisibili che ogni giorno – nelle lezioni, negli esami, nel modo in cui insegniamo e apprendiamo – sono la negazione della differenza. Forse oggi non si tratta più solo di lottare per garantire diritto di cittadinanza scolastica alla differenza maschio-femmina come "contenuto" ma è possibile immaginare anche una nuova trasmissione del sapere: maculata, policroma, variopinta come il trono di Afrodite [15].

È cioè oggi possibile agire su due piani interconnessi: interpretare il discorso culturale come sottoposto a una misconosciuta dimensione sessuale e, contemporaneamente, tentare di definire le caratteristiche di quel che potrebbe essere una pratica didattica differentemente sessuata, all'interno delle varie discipline.

Si tratterebbe di costruire un'educazione "sessuata", caratterizzata dal superamento di quella diffusa concezione quantitativa del sapere come oggetto da possedere e non come relazione da sviluppare, di quell'avida e competitiva accumulazione di nozioni.

Già nell'attuale organizzazione scolastica, che pure auspica l'emulazione competitiva tra gli studenti, può esistere una didattica collaborativa che si fondi anche sull'emotività, sul riconoscimento dei propri desideri (inevitabilmente differenziali e non comparabili), sul senso culturale, umano e politico delle cose che

si studiano. La valorizzazione della relazione educativa può avere luogo però solo in una scuola che non trasmette nozioni ma che accetta il confronto non gerarchico tra saperi diversi (anche tra quelli dei docenti e quelli dei discenti) e non, come si suppone, tra chi sa e chi non sa, tra chi dà e chi prende; una scuola che è disposta a connettere e a far interagire idee che hanno a lezione il loro spazio e il loro senso e non, nella valutazione, la loro ragion d'essere. Si tratta insomma di cambiare quell'ottica finora puntata sul "prodotto finale", sull' *output*, in direzione di un'attenzione al percorso, a un lavoro visto come processo dagli esiti incerti e imprevedibili, determinato in ultima istanza dalle scelte autonome dei discenti.

Il piano di una pratica didattica è una sfida rispetto alla quale non esistono ancora un'elaborazione metodologica, esperienze consolidate, buone prassi. Sicuramente si dispiega quindi come possibile campo di sperimentazione, affidata all'intelligenza, all'esperienza, alla sensibilità delle docenti e dei docenti [16]. Ma come accennavo, già molti elementi di una didattica sensibile alla differenza sono già presenti nella scuola [17], ma slegati, non composti in uno stemma pedagogico. Di un progetto pedagogico c'è allora oggi bisogno, di un progetto che affronti come suo nodo centrale la relazione educativa.

La relazione educativa e l'eros pedagogico

Dentro la relazione educativa, secondo Franza [18], l'insegnante, la maestra, il mentore, "è creato dal discepolo (e allo stesso modo istantaneamente crea il discepolo) che lo elegge risanatore della propria ferita, soddisfacimento della sua domanda. Il mentore tesse la trama della manipolazione, anche nella forma buona dell' « apertura all'essere», del disvelamento delle cose attraverso un dire appassionato, ma l'allievo s'incatena alla tela nel senso del godimento. E la tela non ha padrone, è il luogo di una simmetria che imprigiona ambedue gli attori, nella crisalide di un incantamento" [19]. È in questo appassionato rapporto di rispecchiamento reciproco, nel voler procedere nella stessa direzione, che si perfeziona la relazione docente-discente, in cui coabitano da sempre non solo il dominio diretto, il condizionamento autoritario, ma anche rapporti di accrescimento reciproco. Il necessariamente asimmetrico rapporto maestro-discepolo si fa così anche rispecchiamento e retroazione sistemica. E questa relazione, simmetrica e circolare, appare chiaramente anche erotica.

Se da un lato, nota Bertolini, "in qualsiasi esperienza educativa non occasionale è presente, *sia pure in forma e con intensità diverse*, la dimensione erotica della personalità" [20], dall'altro però, occorre che "l'erotizzazione dell'evento educativo

sia inserito in un’autentica e consapevole progettualità pedagogica” [21]. L’eros pedagogico non costituisce infatti una variante della sessualità umana ambientata in un teatro educativo, ma una forma autonoma del desiderio e del piacere: il desiderio di insegnare e di apprendere, il piacere che illumina gli occhi di chi ha finalmente capito, di chi si sente spiazzato da ciò che ha conosciuto, la gioia di chi, cercando di spiegarlo, ha capito meglio, in modo nuovo e inaspettato, ciò che conosceva già. L’eros pedagogico e quello sensuale sono certo contigui ma chiaramente distinguibili, poiché il sesso fa certo parte dell’ eros ma l’eros non è esaurito dal sesso: l’eros pedagogico è interno alla relazione educativa, al suo orizzonte di senso asservito, è “una tensione tutta rivolta alla conquista di traguardi non solo tecnici o fisici ma anche psicologici, etici e persino intellettuali, vissuta peraltro sotto il segno della gioia – vorrei dire addirittura del piacere” [22]. Il rapporto docente-discente si presenta come una delle molte forme non sessuali dell’eros e rimanda a una pedagogia che riconosca l’interezza dei soggetti (educatore ed educando) col loro portato di emotività, corporalità, desideri, bisogni…

Ma se l’eros pedagogico non è sessuale, di certo è sessuato, diversificato al suo interno dal taglio della differenza sessuale. Il discorso pedagogico, per come si è storicamente strutturato – secondo alcuni autori – a partire dalla relazione pederastica maestro-discepolo nell’antica Grecia, oltre che come relazione comandata dal desiderio [23], si pone immediatamente come intramaschile, completamente interno alla relazione tra due maschi [24], al punto che Schérer arriva ad affermare che “anche con le femmine il pedagogo è pederasta” [25]. Questo paradigma erotico (pederastico perché intramaschile) che ha informato di sé, nel bene e nel male, la millenaria storia dell’educazione in Occidente, appare oggi in crisi: da un lato perché l’accadere educativo si è – dopo i Greci – strutturato proprio sulla negazione del desiderio sessuale, sul lutto del corpo [26] e, come indiretta conseguenza, sulla scomparsa dell’ *intenzionalità* erotico-pedagogica. Dall’altro lato, a causa dell’emergenza di un nuovo soggetto nel panorama educativo – le donne – che non poteva chiaramente inserirsi in tale contesto maschile senza mutarlo radicalmente.

Al modello maestro-discepolo caratterizzato da un amore per i discepoli che (tranne che nel mondo antico) negava la corporalità, il pensiero delle donne ha, con Luisa Muraro, contrapposto la relazione intrafemminile tra madre e figlia come presupposto della (ri) costruzione della soggettività delle donne, attraverso la trasmissione della lingua materna e, con essa, di una genealogia e di un magistero

femminile, all'interno di un diverso ordine simbolico [27]. La maternità, il dare alla luce, è un legame che da un lato recupera quella corporalità che il modello pederastico non poteva più gestire e, dall'altro lato, trasponendola nella relazione tra una donna più matura e una più giovane, la rende occasione di un affidamento pedagogico che attraversa il piano affettivo, quello politico e quello intellettuale, per aprirsi a una prospettiva educativa sessuata.

L'autorità pedagogica

Il complesso tema dei rapporti tra educazione, desiderio, affidamento, corporalità e amore, appare lontano dall'essere teoricamente esaurito ma non mi sembra comunque risolvibile senza affrontare il nodo della reciprocità. Tra l'esperienza erotica e quella educativa infatti, nota Bertolini, c'è una corrispondenza: entrambe "sono o si costituiscono nella forma di un rapporto intersoggettivo ed entrambe esigono in tale rapporto un'autentica reciprocità, senza la quale il rapporto educativo si tradurrebbe in una forma violenta di condizionamento da parte di uno dei due protagonisti – il più forte, il più istruito, insomma l'adulto – sull'altro; ed il rapporto erotico si tradurrebbe in una forma, anch'essa violenta, di oggettivazione, di mercificazione di un partner nei confronti soprattutto del corpo dell'altro" [28]. Infatti, nota Sorrenti: "al centro di una «pedagogia amorosa» i rapporti non mantengono la tradizionale sperequazione cronologico-gerarchica tra chi educa (adulto) e chi è educato (non adulto), poiché sparisce l' unilinearità – dall'educatore all'educando – che contrassegna ogni situazione educativa riconosciuta come formativa. L'«amore pedagogico» è una vocazione che si realizza […] all'insegna della reciprocità, per cui il «seduttore» è anche il «sedotto»" [29]. Insomma, secondo Ferrario, è proprio la "paritarietà psicologica, unita al riconoscimento e all'accettazione da parte di entrambi dell'ineliminabile asimmetria strutturale tra loro in essere, che può generare quei processi di scambio fecondo, e di crescita da parte del discepolo" [30].

Il cortocircuito erotico (inteso nel senso più vasto possibile) della relazione docente-discente si può cioè aprire a esigenze profonde e urgenti connesse all'essere umani : il riconoscimento reciproco delle differenze, l'affidamento, l'accoglimento, l'apertura all'essere attraverso la parola, il risanamento della ferita che ciascun umano ha…

Se nell'affrontare le valenze molteplici della relazione educativa le donne fanno oggi riferimento teorico a quella genealogia magistrale intrafemminile che Muraro ha definito "ordine simbolico della madre", parlare di sessuazione della didattica,

consapevolezza della differenza ed eros pedagogico pone a noi uomini il tema/problema del quadro teorico e pedagogico dentro cui poter (ri)pensare la relazione educativa [31].

Ogni ruolo docente implica, insomma, l'assunzione dell'autorità magistrale (cosa ben diversa dall'autoritarismo) nei confronti dei discenti, il farsi carico di una responsabilità che non si limita solo alla competenza scientifica e professionale, ma comprende anche il piano morale, politico e affettivo. Chi si fa maestro (anche se solo a causa della disoccupazione) non lo è solo della propria disciplina ma, che lo voglia o no, si pone inevitabilmente come modello, che può ovviamente essere accettato o rifiutato dal discente (cui sempre spetta il dare inizio e il dare congedo), ma che non può mai darsi in modo inconsapevole o deresponsabilizzato. Tuttavia, come nel salire una scala o nel saltare un fosso, per abbandonare qualcosa dobbiamo avere la fede che ci sarà qualcos'altro ad accoglierci, qualcuno a sostenerci nel passaggio. Dobbiamo aver fede per compiere il passo, il passo compiuto rafforza la nostra fede. La relazione educativa ha a che fare con la fede, e la fede con il maestro che guida.

Scrive Benveniste riguardo alle connotazioni indoeuropee della fede: "la nozione latina di *fidēs* stabilisce tra i *partners* una relazione inversa a quella che regge per noi la nozione di 'fiducia' (cfr. *confiance*). Nell'espressione 'ho fiducia in qualcuno', la fiducia è qualche cosa di me che gli metto tra le mani e di cui egli dispone; nell'espressione latina *mihi est fides apud aliquem*[ho credito presso qualcuno, ispiro fiducia a qualcuno], è l'altro che mette la sua fiducia in me, e sono io che ne dispongo. […] Il 'possessore' della *fidēs* detiene dunque un titolo che è depositato 'da, presso' [*apud*] qualcuno: il che dimostra che *fidēs* è in senso proprio il 'credito di cui si gode presso il *partner*. […] Dal fatto che *fidēs* designa la fiducia che colui che parla *ispira* al suo interlocutore, e della quale gode presso di lui, risulta che per lui si tratta di una 'garanzia' a cui può far ricorso" [32]. Questa definizione tuttavia non è l'unica possibile: "se si passano in rassegna i diversi rapporti di *fidēs* e le circostanze in cui essi vengono sfruttati, si vedrà che i *partners* della 'fiducia' non hanno pari statuto. Colui che detiene la *fidēs* messa in lui da un uomo ha quest'uomo in suo potere. Ecco perché *fidēs* diventa quasi sinonimo di *potestās* e di *diciō*. Nella loro forma primitiva, queste relazioni comportano una certa reciprocità: mettere la propria *fidēs* in qualcuno procurava in cambio la sua garanzia e il suo appoggio. Ma proprio questo fatto sottolinea l'ineguaglianza delle condizioni. È dunque un'autorità che si esercita contemporaneamente a una protezione su colui che vi si sottomette, in cambio e nella misura della sua sottomissione" [33]. Tale

ambiguità mi pare presente anche nella relazione pedagogica, nella quale è riconoscibile una accezione di *fidēs*, intesa come dominio, come *potestās* sul discente, e l'altra, più reciproca, di affidamento del discente che riceve in cambio garanzia e appoggio. Ma se, nella prima accezione, il discente mette la sua fiducia nelle mani del docente che ne può disporre a fini di dominio, in questa seconda accezione "reciproca", il credito che il docente ha presso il discente rappresenta per quest'ultimo una garanzia di fedeltà alla relazione pedagogica. L'insistenza sul valore della relazione riconfigura cioè il ruolo dell'autorità. Quest'ultima infatti è solo nella relazione, si dà in quanto (e solo fino a quando) si riconosce autorità a qualcuno e al valore del suo dire/agire. Proprio in quanto accadimento simbolico, che può avvenire e cessare in qualsiasi momento, l'autorità esclude qualsiasi possesso. Dandosi a partire dal discente non è in possesso del docente, né ovviamente dello stesso discente, che ne ha fatto dono. Ma, essendo connessa a una disparità riconosciuta, si dà come relazione mobile e può quindi riconoscersi anche al discente. In questo senso, in quanto accadimento relazionale asimmetrico che, paragonabile al dislivello tra i liquidi di vasi comunicanti, genera il cambiamento, può essere enormemente creativa. Creativa in maniera coerente all'etimologia stessa del termine.

"Autorità" (in latino *auctoritas*) deriva infatti dal verbo *augeo* e, come nota Benveniste, "nei suoi usi più antichi, *augeo* indica non il fatto di accrescere ciò che esiste, ma l'atto di produrre dal proprio seno; atto creatore che fa sorgere qualche cosa da un terreno fertile e che è privilegio degli dei o delle grandi forze naturali. […] Di questo senso è testimone il nome di agente *auctor*. Viene qualificato come *auctor*, in tutti i campi, colui che 'promuove', che prende un'iniziativa, che è il primo a produrre una qualche attività, colui che fonda, che garantisce, insomma, l''autore'. […] Da questo, l'astratto *auctoritas* ritrova il suo pieno valore: è l'atto della produzione, […] o la validità di una testimonianza o il potere di iniziativa, ecc. […] Ogni parola pronunciata con *autorità* determina un cambiamento nel mondo, crea qualche cosa; questa qualità misteriosa è quello che *augeo* esprime, il potere che fa nascere le piante, che dà esistenza a una legge. […] Valori oscuri e potenti restano in questa *auctoritas*, dono riservato a pochi di far sorgere qualche cosa e – alla lettera – di portare all'esistenza" [34]. In questo senso, l'autorità, in quanto spinta generativa, è strutturata dal riconoscersi *autor* e, dandosene l' *autor* ità, e al contempo dal donare autorità, dall' *autor* izzare, permettendo all'altro di diventare autore a sua volta [35]. E si mostra come creazione, come possibilità di accesso all'originalità personale propria e altrui, proprio perché si struttura in relazioni interpersonali. Contrariamente all'uso corrente del termine autorità, il suo esercizio

più reale e profondo si esprimerebbe quindi nel rispetto e nella valorizzazione delle differenze e dell'originalità personale, all'interno di un riconoscimento reciproco.

Questa connotazione di autorità – intesa come danza relazionale reciproca, come eros e come *fidēs* reciproci – propongo come percorso che, aprendosi alla relazione, al riconoscimento, alla creatività, all'essere autore (di sé e degli altri) e all'autorizzare (se stessi e gli altri), possa rispondere alle questioni che l' istanza del riconoscimento della differenza e della sessuazione della didattica pongono a noi uomini impegnati nel mondo della formazione.

Note

[1] Cfr. L. Irigaray, *Speculum. L'altra donna*, Feltrinelli, Milano 1993.

[2] L. Irigaray, *Parlare non è mai neutro*, Editori Riuniti, Roma 1991, p. 279.

[3] Ivi, p. XI.

[4] Ivi, p. 284.

[5] Cfr. P. Di Cori, *Genere e/o* gender *? Controversie storiche e teorie femministe, in A. Bellagamba, P. Di Cori, M. Pustianaz (a cura di), Generi di traverso. Culture, storie e narrazioni attraverso i confini delle discipline, Mercurio, Vercelli 2000, p. 44.*

[6] I. Illich, *Il genere e il sesso*, Mondadori, Milano 1984, p. 153.

[7] Irigaray, *Parlare non è mai neutro*, cit., p. 312.

[8] Cfr T. Laqueur, *L'identità sessuale dai Greci a Freud,* Laterza, Roma-Bari 1992.

[9] Cfr. Il filo di Arianna (a cura di), *La differenza non sia un fiore di serra,* FrancoAngeli, Milano 1991.

[10] Forse per questo, per la connotazione violenta di certa didattica, ancora oggi la frase "dare una bella lezione" ci fa pensare alle botte?

[11] Cfr. S. Bellassai, *L'invenzione della virilità. Politica e immaginario maschile nell'Italia contemporanea, Carocci, Roma 2011 e R. Botti, Dioniso e l'identità*

*maschile, Mimesis, Milano-Udi*ne 2010.

[12] C. Bertone, *Profili di genere a tempo determinato: una ricerca sugli enti locali*, in S. Bertolini – R. Rizza (a cura di), *Atipici ?,* FrancoAngeli, Milano 2005, p. 164.

[13] Cfr. P. Bourdieu, *Il dominio maschile*, Feltrinelli, Milano 1998, p. 102.

[14] Ivi, p. 103.

[15] M. Serres, *Il mantello di Arlecchino. "Il terzo-istruito": l'educazione dell'età futura, Marsilio, Venezia 1992.*

[16] Per un primo orientamento sui presupposti pedagogici, vedi almeno A.M. Piussi (a cura di), *Educare nella differenza*, Rosenberg & Sellier, Torino 1989, S. Ulivieri, *Educare al femminile*, ETS, Pisa 2005, e AA.VV., *Con voce diversa. Pedagogia e differenza sessuale e di genere, Guerini, Milano 2001.*

[17] F. Frabboni, *Europa e formazione: due sullo stesso tandem*, in M. Marino (a cura di), *Il mito della cittadinanza. Analisi e problemi in prospettiva pedagogica, Anicia, Roma 2005, p. 212.*

[18] Mottana distingue, già nel titolo del suo libro, la figura del mentore da quella del maestro, descrivendole come due diverse tradizioni che raramente s'intersecano. Io, invece, vedo le due figurazioni come strutturali e coesistenti in ogni ruolo docente.

[19] P. Mottana, *Il mèntore come antimaestro*, in Paolo Mottana (a cura di), *Il mèntore come antimaestro*, Clueb, Bologna 1997, p. 17.

[20] P. Bertolini, *L'eros in educazione. Considerazioni pedagogiche, in P. Bertolini, M. Dallari (a cura di), Pedagogia al limite, La Nuova Italia, Firenze 1988, p. 137*. Sull'eros del rapporto educativo vedi anche R. Mantegazza, *Con pura passione. L'eros pedagogico di Pier Paolo Pasolini*, Edizioni della battaglia, Palermo 1997 e E. Dussel, *Pedagogica della Liberazione*(a cura di A. Infranca), Ferv, Roma 2004.

[21] Bertolini, *L'eros in educazione*, cit., p. 148.

[22] Ivi, p. 141.

[23] R. Schérer, *Emilio pervertito. Rapporti tra educazione e sessualità, Emme*

Edizioni, Milano 1976, p. 95.

[24] Ivi, p. 98.

[25] Ivi, p. 120.

[26] Ivi, pp. 16-7.

[27] L. Muraro, *L'ordine simbolico della madre*, Editori Riuniti, Roma 1991.

[28] Bertolini, *L'eros in educazione*, cit., p. 138.

[29] C. Sorrenti, *Il mèntore. Figura della formazione vitale tra emancipazione e nuova dipendenza, in Mottana (a cura di), Il mèntore come antimaestro, cit., p. 51.*

[30] M. Ferrario, *Mentore e rapporto di mentorato : un modello e un punto di vista sull'applicabilità nella società di oggi*, in Mottana (a cura di), *Il mèntore come antimaestro*, cit., p. 76.

[31] D. Demetrio, *Maschi in educazione. Inevitabilmente padri: storie e declinazioni in una figura pedagogica, in AA.VV., Con voce diversa, cit.*

[32] E. Benveniste, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, Einaudi, Torino 1976, pp. 86-7.

[33] Ivi, p. 88.

[34] Ivi, pp. 397-8.

[35] F. Fava, *Formare alla leadership. L'accesso all'originalità personale, in "Aggiornamenti Sociali", 12 (2003), anno 54, p. 800.*

El cos docent. Sexuació de la didàctica, eros pedagògic i autoritat magistral.

Giuseppe Burgio

Traducció: Joaquin Martínez Ortiz

Monòlegs

Segons Luce Irigaray [1], el nostre pensament, recolzat en el predomini de la unitat respecte al múltiple, està incapacitat per teoritzar els dos sexes: en la relació *jo-un altre*, el *jo* mai està articulat en els *jos* (masculí i femení), roman únic, i masculí. D'aquesta manera la filosofia ha lliurat a l'atenció cultural el problema de la sexuació del pensament, criticant el fet que l'Home, com a animal racional, dotat de llenguatge, suposat representant de tot el gènere humà, hi haja sempre estat l'únic subjecte possible l'únic discurs possible [2].

Ja en el moment de la teorització científica, el subjecte del coneixement no és mai una persona concreta (masculina o femenina): és el si impersonal i neutre que mai diu en el que està implicat. En els textos científics "s'infereix clarament que…", "ningú pot deixar de veure…", "es concorda generalment en el fet que…". O siga, es realitza la mistificació d'una impersonalitat que disfressa una ciència feta en realitat per hòmens [3]. En efecte, sota aquest *anthropos* asexuat, el subjecte que "s'infereix", "veu" i "concorda" és, en realitat, sempre tàcitament masculí. Efectivament, des del *Fedó* platònic, veritat, objectivitat i universalitat (que constitueixen el paradigma central de la Ciència) han estat considerades prerrogatives gairebé exclusives del gènere masculí, realitzant una doble exclusió de l'esfera del coneixement: exclusió del cos (i de les facultats humanes considerades fora de la racionalitat) i exclusió de les dones. Aquest mecanisme no és ni recent ni episòdic, ja que el nostre pensament està tradicionalment dominat per tots els oposats dicotòmics a partir dels quals el subjecte es constitueix com a subjecte cognoscitiu [4].

Allò que la filosofia entén és que l'occidental és un pensament dual en el qual cada element es defineix per oposició a un altre, el seu límit negatiu: parells i imparells, bé i mal, veritable i fals, ser i no ser, masculí i femení… Cadascun dels dos termes no es pot donar sense l'altre però sempre és el primer terme el més fort, el que defineix l'horitzó de sentit. El segon és el contrari, la negació, la contestació del

primer (que, de totes maneres, es troba reafirmat), i sempre es connota negativament: dreta–esquerra (la mà del diable) o parells i imparells [dis-pari, en italià], on el prefix *dis*– indica en grec antic oposició, dubte, dificultat, incertesa, mal. [Això val també per a l'espanyol?]. El *dis*[*des*– en espanyol] del segon terme destrossa el significat bo de la paraula que precedeix, com en desordre, desgràcia, etc. No obstant això, la dicotomia més clàssica és, evidentment, masculí–femení. Aquella de Irigaray es torna llavors una operació -–d'ascendència derridiana– que critica l'arquitectura binària amb què està construïda la diferència sexual, quan suposa una jerarquia implícita i la subordinació d'un terme al seu oposat [5].

En la tradició cultural occidental, la dona és de fet històricament una "falta" respecte a l'home, tram imperfecte d'un model que preveu –ben mirat–un sol sexe: des GalÉ i Sorano, que fins i tot pensaven els genitals femenins com genitals masculins no del tot desenvolupats i, així, la dona com quasi-home, fins a arribar a Freud i a la seua teoria de la dona com a home castrat, caracteritzada conseqüentment per l'enveja del penis. El domini de l'home sobre la dona nia, en conclusió, en les mateixes estructures del nostre pensament que, al mateix temps que representa i legitima una ordre social, no pot no reflectir-se en les diverses disciplines d'estudi. N'hi ha prou amb algun simple exemple: 1) la filosofia és cosa d'hòmens i, després de Diotima, el personatge indicat per al *Simposi* platònic, haurem d'esperar Fins el segle XX, amb De Beauvoir i Arendt, per trobar una filosofa; 2) l'antropologia, segons Ivan Illich [6], ha estudiat per molt de temps hòmens i dones com *anthropoi* indiferenciats, 3) les ciències lingüístiques, afirma Irigaray, "no s'han pres en consideració, i de vegades fins i tot han rebutjat fer-ho, el problema de la sexuació del discurs", sense sospitar "que la sintaxi i l'estructura sintacticosemàntica estiga determinada sexualment, no neutra ni universal i atemporal" [7];4) Thomas Laqueur ha mostrat [8] com, en els segles, l'anatomia haja estudiat –i representat gràficament en els manuals– només cossos masculins (els femenins apareixien només en el capítol dedicat a l'aparell genital); 5) les literatures contemplen una rarefacció de les lletrades, amb enormes buits que separen Saffo de Gaspara Stampa, i aquesta última de la Morante [9]...

La llista podria continuar, però és important subratllar com aquest monòleg –guiat per una sola lògica (masculina i incorpòria)– siga un problema cultural, perquè la diferència sexual està al cor del coneixement. No és possible un saber abstracte, desencarnat, universal, una visió transcendent i escindida de la corporalitat. El subjecte del coneixement, com a corpori, és parcial i situat en totes les seues formes. El mateix cos no és pura naturalesa, sinó especialment cultura, o siga punt

d'intersecció entre el biològic, el social i el simbòlic [10]. No existeixen llavors visions abstractes, in-mediades i innocents. Només hi ha sistemes de percepcions actius que elaboren traduccions i maneres específiques, encarnats, sexuats, de veure. Només una conscient perspectiva parcial, que té a veure amb coneixements posicionats (per què situats en un cossos), pot prometre un coneixement intel·lectualment satisfactori.

El fet d'ensenyar

Com ha passat per a la construcció del saber, també la seua transmissió s'ha manifestat històricament en la didàctica escolar com reafirmació d'un principi únic, com desconeixement de la diferències. Des de la classe a l'examen (de forma indiferent al sexe del docent), un mestre posseïdor del saber, únic titular de la paraula, dipositava en un auditori receptiu, passiu, mut, el seu signe (*ensenyar* deriva del llatí vulgar *insignāre*: imprimir un signe, marcar) que estava guardat pels estudiants i retornat després d'un temps al docent que, substancialment, jutjava si estava d'acord amb si mateix, similar al seu autor, digne de la seua causa, en última anàlisi si reflectia al docent. Únic element actiu en aquesta relació era aquell que erogava nocions, principi i fi d'un recorregut que hauria d'haver estat recíprocament enriquidor. És un model similar a la concepció grega antiga que confiava a l'home l'acte creatiu d'engendrar i a la dona aquell de custodiar la llavor a l'interior de l'úter i "coure'l" per portar a terme el fetus.

Finalment, a la base del procés didàctic jeia un rígid dualisme ple/buit, un reproposició de l'esquema pel que l'altre (els estudiants en la relació educativa, l'ambient natural, els subjectes colonitzats en els continguts educatius…) no té altra funció que contraposar antitèticament a *l'un*, només per tornar a afirmar en una síntesi superior (com feia la dona que rebia la llavor masculina). Però la comunicació del saber no pot estar representada per un *objecte* que es dóna o es pren, és una *relació* (d'ensenyament-aprenentatge) que ha de ser satisfeta (des del punt de vista cognoscitiu i relacional) per a tots aquells que voluntàriament s'hi comprometen. Sinó seria violència epistèmica [11].

Vull dir que hi va haver una forta continuïtat entre la construcció del coneixement sota la negació de la diferència sexual i la *transmissió* d'aquest coneixement. Els que han sostingut aquesta continuïtat hem estat els hòmens que, no és un ocàs, com hipòstasi del saber, hem triat a Athena, una divinitat guerrera nascuda sense l'aportació de la mare i completament indisposada a l'amor. Així que toca de manera prioritària als hòmens enfrontar aquest problema teòric [12].

No obstant això, diferentment a l'àmbit de la producció del saber, de la instrucció escolar, apareix poblat en gran majoria per dones. En efecte, els serveis escolars i formatius en general concentren en perfils professionals, a aquesta altura socialment desqualificats, l'ús de treballadors amb contractes determinats, precaris i així… femenitzats. [13] La formació és un àmbit feminitzat (o siga precaritzat) i, en conseqüència, femení. D'aquesta forma és tasca de les dones assumir avui dia una responsabilitat transformativa en un món formatiu fortament feminitzat. Si, segurament, la instrucció transmet una representació patriarcal basada en la homologia entre la relació home/dona i aquella adult/xiquet [14] i, no obstant això, és alhora lloc de contradiccions que introdueixen un canvi en les relacions entre els gèneres [15]. Moltes docents tenen, de fet, una consciència documentada i refinada que assenyala, en principi, una contradicció de gènere amb la tradició cultural occidental. Sovint, dels continguts de l'ensenyament emergeix el tall de la diferència sexual, en mòduls específics, en propostes temàtiques també molt vàlides… Però aquesta dialèctica fecunda no troba, al meu parer, un difosa i concreta reverberació en la *pràctica* didàctica, no es troba traduïda de forma explicita en la temptativa de rastrejar els mecanismes gairebé invisibles que cada dia –en les classes, en els exàmens, en la forma en què ensenyem i aprenem– són la negació de la diferència. Pot ser que avui no calga lluitar només per garantir el dret de ciutadania escolar a la diferència masculina-femenina com a "contingut", sinó que siga possible imaginar també una nova transmissió del saber: maculada, policroma, variada com el tron d'Afrodita [16].

O siga, que avui és possible actuar sobre dos plans interconnectats: interpretar el discurs cultural com sotmés a una desconeguda dimensió sexual i, contemporàniament, intentar definir les característiques del que podria ser una pràctica didàctica diferentment sexuada, a l'interior de les diverses disciplines.

Es tractaria de construir una educació "sexuada", caracteritzada per la superació d'aquella difusa concepció quantitativa del saber com a objecte per a posseir i no com a relació que cal desenvolupar, d'aquella cobdiciosa i competitiva acumulació de nocions.

En l'actual organització escolar, que també afavoreix l'emulació competitiva entre els estudiants, hi pot haver una didàctica col·laborativa que es base sobre l'emotivitat, el reconeixement dels propis desitjos (de manera inevitable, diferencials i no comparables), sobre el sentit cultural, humà i polític de les coses que s'estudien. No obstant això, la valorització de la relació educativa pot donar-se només en una escola que no transmet nocions sinó que accepta la confrontació no

jeràrquica entre sabers diferents (també entre els dels docents i els dels discents) i no, com se suposa, entre qui sap i qui no sap, entre qui dóna i qui pren, una escola que està disposada a connectar i fer interactuar idees que tenen en el seu espai i el seu sentit la seua raó de ser i no en l'avaluació. En breu, es tracta de canviar aquella òptica fins ara enfocada al "producte final", *l'output*, cap a una atenció al recorregut, a un treball vist com un procés amb resultats incerts i imprevisibles, determinat en darrera instància per les eleccions autònomes dels discents.

La planificació d'una pràctica didàctica és un desafiament pel qual encara no hi ha una elaboració metodològica, experiències consolidades i bones praxis. Així que es desplega com un possible terreny d'experimentació, lliurada a la intel·ligència, a l'experiència, a la sensibilitat dels docents [17]. No obstant això, com assenyalava, molts elements d'una didàctica sensible a la diferència ja són presents a l'escola [18] però estan deslligats, no componen un blasó pedagògic. Avui es necessita llavors un projecte pedagògic, un projecte que s'enfronti en el seu nus central la relació pedagògica.

La relació educativa i l'eros pedagògic

Segons Franza [19], a l'interior de l'educació educativa, la docent, la mestra, el mentor, "és creat pel deixeble (i al mateix temps, de manera instantània, crea el deixeble) que el tria sanador de la seua pròpia ferida, satisfacció de la seua pregunta. El mentor teixeix la trama de la manipulació, també en la bona forma de l''obertura de l'ésser', de desvetllament de les coses a través d'un dir apassionat, però l'alumne s'encadena a aquest teixit en el sentit de la fruïció. I el teixit no té amo, és el lloc d'una simetria que empresona dos actors, en la crisàlide d'un encanteri" [20]. En aquesta relació apassionada de reflex recíproc, al voler avançar en la mateixa direcció, es perfecciona la relació docent-discent, on des de sempre cohabiten no només el domini directe, el condicionament autoritari, sinó també relacions d'enriquiment recíproc. La relació necessàriament asimètrica entre mestre-deixeble es fa d'aquesta manera també reflex i retroacció sistèmica. I aquesta relació, simètrica i circular, és evidentment també eròtica. Si per una banda, indica Bertolini, "en qualsevol experiència educativa no ocasional està present, *encara* que de forma i amb *intensitats diferents*, la dimensió eròtica de la personalitat", de l'altra, esdevé que "l'erotització de l'esdeveniment educatiu està inserit en una autèntica i conscient planificació educativa" [21]. De fet, l'eros pedagògic no constitueix una variant de la sexualitat humana situada en un teatre educatiu, sinó una forma autònoma del desig i del plaer: el desig d'ensenyar i

d'aprendre, el desig que il·lumina els ulls del que finalment ha comprés, de qui es troba aclaparat pel que ha conegut, l'alegria de qui, intentant explicar-ho, ha entés millor, d'una manera nova i inesperada, el que ja coneixia. L'eros pedagògic i el sensual estan certament contigus però clarament distingibles, encara que el sexe siga part de l'eros aquest no és esgotat pel sexe: l'eros pedagògic és intern a la relació educativa, servint al seu horitzó de sentit, és "una tensió enfocada completament a la conquesta de metes que no són només tècniques o físiques sinó també psicològiques, ètiques i fins i tot intel·lectuals, viscudes per altra part sota el signe de l'alegria –voldria dir fins del plaer" [22]. La relació docent-discent es presenta com una de les moltes formes no sexuals de l'eros i connecta amb una pedagogia que reconega la totalitat dels subjectes (educador i educand) amb el seu conjunt d'emotivitat, corporeïtat, desitjos, necessitats…

Però si l'eros pedagògic no és sexual, certament, és sexuat, diversificat en el seu interior pel tall de la diferència sexual. El discurs pedagògic, per com s'ha estructurat històricament –segons alguns autors– des de la relació pederasta mestre-deixeble a la Grècia Antiga, a més que com a relació comandada pel desig [23], se situa de forma immediata com intramasculina, completament a l'interior d'una relació entre dos hòmens, fins al punt que Schérer arriba i afirmar que "també amb les dones el pedagog és pederasta" [24]. Aquest paradigma eròtic (pederasta perquè intramasculí) que ha informat de si mateix, en el bé i en el mal, la mil·lenària història de l'educació a occident, apareix avui en crisi: d'una banda, perquè el fet de succeir educatiu s'ha –després dels Grecs– estructurat efectivament en la negació del desig sexual, en el duel del cos [25]i, com a conseqüència indirecta, en la desaparició de la *intencionalitat eroticopedagògica*. De l'altra banda, arran del sorgiment d'un nou subjecte en el panorama educatiu –les dones– que no podia inserir-se en aquest context masculí sense canviar-lo de forma radical.

Al model mestre-deixeble, caracteritzat per un amor cap als deixebles que (excloent el món antic) negava la corporeïtat, el pensament de les dones, amb Luisa Muraro, ha contraposat la relació intrafemenina entre mare i filla com pressupost de la (re)construcció de la subjectivitat de les dones, a través de la transmissió de la llengua materna i, amb aquesta, d'una genealogia i d'un magisteri femení, a l'interior d'un ordre simbòlic diferent [26]. La maternitat, el fet de parir, és un enllaç que, per una banda, recupera aquella corporalitat que el model pederasta ja no podia gestionar i, de l'altra, traslladant aquesta corporalitat en la relació entre una dona més madura i una de més jove, la transforma en ocasió de lliurament

pedagògic que travessa en pla afectiu, polític i intel·lectual, per obrir-se a una perspectiva educativa sexuada.

L'autoritat pedagògica

El tema complex de les relacions entre educació, desig, lliurament, corporalitat i amor, apareix lluny d'estar esgotat teòricament, però, no em sembla que siga resoluble sense enfrontar el nus de la reciprocitat. Entre l'experiència eròtica i l'educativa, en efecte, Bertolini indica, que hi ha una correspondència: les dos "són o es constitueixen en la forma d'una relació intersubjectiva i ambdues exigeixen en aquesta relació una autèntica reciprocitat, sense la qual la relació educativa es traduiria en una forma violenta de condicionament per part d'un dels dos protagonistes –el més fort, el més instruït, en fi, l'adult– sobre l'altre, i la relació eròtica es traduiria en una forma, també violenta, d'objectivació, de mercantilització d'un interlocutor, sobretot del cos de l'altre" [27]. Així, assenyala Sorrenti: "al centre d'una 'pedagogia amorosa' les relacions no mantenen la tradicional desigualtat cronologicojeràrquica entre qui educa (adult) i qui és educat (no adult), ja que desapareix la unitat linearitat –des l'educador l'educand– que marca cada situació educativa reconeguda com formativa. L''amor pedagògic' és una vocació que es realitza [...] sota el signe de la reciprocitat, per la qual el 'seductor' és també el 'seduït'" [28]. En breu, segons Ferrario, és la "paritat psicològica, juntament amb el reconeixement i l'acceptació per part de tots dos de la inesborrable asimetria estructural entre ells, que pot generar uns processos d'intercanvi fecunds, i de creixement per part del deixeble" [29].

El curtcircuit eròtic (entés en el més ampli sentit possible) de la relació educador-educand es pot obrir a exigències profundes i urgents connectades a l'ésser humà: el reconeixement recíproc de les diferències, el lliurament, l'acollida, l'obertura de l'ésser a través de la paraula, la sanació de la ferida que cada humà posseeix...

Si en l'enfrontament de les múltiples valències de la relació educativa, les dones avui fan una referència teòrica a aquella genealogia magistral intrafemenina que Muraro ha definit "ordre simbòlic de la mare", parlar de sexuació de la didàctica, consciència de la diferència i eros pedagògic ens posa als hòmens el tema/problema del quadre teòric i pedagògic a l'interior del qual (re)pensar la relació educativa [30].

Cada paper docent implica, en breu, l'assumpció de l'autoritat magistral (cosa ben diferent de l'autoritarisme) cap als educands, assumir una responsabilitat que no es

limita a la competència científica i professional, sinó que comprén també el pla moral, polític i afectiu. Qui es torna mestre (encara que siga per causa de la desocupació) no ho és només per la seua disciplina sinó, que ho vulga o no, es posa de forma inevitable com a model, que, evidentment, pot ser acceptat o rebutjat per l'educand (a qui sempre hi toca l'acceptació i la recusació), però que mai no pot donar-se de manera inconscient o no responsabilitzada. Tot i això, com succeeix pujant una escala o saltant una rasa, en l'abandonament d'alguna cosa hem de tenir fe en què una altra cosa ens estarà esperant, algú que ens recolze en el trànsit. Hem de tenir fe per fer el pas, el pas complert enforteix la nostra fe. La relació educativa té a veure amb la fe, i la fe amb el mestre que guia. Escriu Benveniste, en relació a les connotacions indoeuropees de la fe: "la noció llatina de *fides* s'estableix entre els interlocutors una relació inversa a la que sosté per a nosaltres la noció de 'confiança' (cf. *confiance*). En l'expressió 'tinc confiança en algú', la confiança és una cosa meua que pose entre les seues mans i del qual ell disposa, en l'expressió llatina *mihi est fides apud aliquem* [tinc crèdit cap a algú, inspire confiança a algú], és l'altre que reposa la seua confiança en mi, i sóc jo qui disposa d'aquesta. […]El 'possessor' de la *fides* deté un títol que és dipositat 'per, cap a' [*apud*] algú: el que demostra que *fides* és en *senso propio* el 'crèdit de què es disposa en l'interlocutor. […]Des del fet que *fides* designa la confiança que qui parla s'inspira en l'interlocutor, i de la que té ell, resulta que per a ell es tracta d'una 'garantia' a la qual pot apel·lar-se" [31]. No obstant això, aquesta definició no és l'única possible: "si s'analitzen les diferents relacions de *fides* i les circumstàncies en què aquestes estan explotades, es notarà que els interlocutors de la 'confiança' no tenen un estatut paritari. El que deté la *fides* posada en ell per un home té aquest home en el seu poder. Així com *fides* es torna gairebé sinònim de *potestas* i de *dicio*. En la seua forma primitiva, aquestes relacions comporten certa reciprocitat: reposar la pròpia *fides* a algú procurava a canvi la seua garantia i el seu suport. No obstant això, aquest fet subratlla la no igualtat de les condicions. És per tant una autoritat que s'exerceix contemporàniament a una protecció sobre aquell que se sotmet, en canvi i en la mesura de la seua submissió" [32]. Tal ambigüitat em sembla present també en la relació pedagògica, en la qual és recognoscible una accepció de *fides*, entesa com domini, com *potestas* sobre el discent, i l'altra, més recíproca, de lliurament del discent que rep en canvi garantia i suport. Però, si a la primera accepció, el discent reposa la seua confiança en les mans del docent que no pot disposar en termes de domini, en aquesta segona accepció "recíproca", el crèdit que el docent deté en el discent representa per a aquest últim una garantia de fidelitat a la relació pedagògica. La insistència sobre el valor de la relació torna a configurar el paper de l'autoritat. Aquesta es realitza, en

efecte, només en la relació, es dóna quan (i només fins quan) es reconeix autoritat a algú i al valor del seu dir/actuar. Per la raó del seu esdeveniment simbòlic, que pot realitzar i cesar-se en cada moment, l'autoritat exclou qualsevol possessió. Realitzant-se a partir del discent no està en possessió del docent, ni –evidentment– de la mateixa discent, que l'ha donat. Però, sent connectada a una disparitat reconeguda, es realitza com a relació mòbil i, llavors, es pot reconéixer també al discent. En aquest sentit, en tant que esdeveniment relacional asimètric que, comparable al desnivell dels vasos comunicants, genera canvi, pot ser enormement creativa. Creativa de forma coherent amb la mateixa etimologia del terme.

"Autoritat" (en llatí *auctoritas*) deriva del verb *augeo* i, com nota Benveniste, "en els seus usos més antics, augeo no indica el fet augmentar el que hi ha, sinó ell de produir des del propio sentit; fet creador que fa sorgir alguna cosa d'un terreny fertil i que és privilegi dels déus i de les grans forces naturals. […]D'aquest sentit és testimoni el nom d'agent *auctor*. És qualificat com *auctor*, en tots els camps, aquell que 'promou', que pren iniciativa, que és el primer a produir alguna activitat, aquell que funda, que garanteix, en breu, l'"autor". […]D'aquí, l'abstracte *auctoritas* retroba el seu ple valor: és el fet de la producció, […] o la validesa d'un testimoni real o el poder de la iniciativa, etc. […] Cada paraula pronunciada amb *autoritat* determina un canvi en el món, crea alguna cosa; aquesta qualitat misteriosa és aquell que *augeo* esprem, el poder de fer brotar les plantes, que dóna existència a una llei. […]Valors obscurs i potents jeuen en aquesta *auctoritas*, el do a pocs reservat de fer sorgir alguna cosa i –literalment– de portar a l'existència" [33]. En aquest sentit, l'autoritat, en tant que empenta generativa, és estructurada en el seu reconeixement com a *autor*, atorgant-se l'autoritat, i al mateix temps donant autoritat, per l'autoritzar, permetent així l'altre de tornar-se a si mateix autor [34]. I es mostra com a creació, com a possibilitat d'accés a l'originalitat personal pròpia i d'altres, pel fet que s'estructura en relacions interpersonals. A l'inrevés de l'ús corrent del terme autoritat, el seu exercici més real i profund s'expremeria així en el respecte i en la valorització de les diferències i de l'originalitat personal, a l'interior d'un reconeixement recíproc.

Aquesta connotació d'autoritat –entesa com a dansa relacional recíproca, com a eros i com *fides* recíproques– proposa com a recorregut que, obrint-se a la relació, al reconeixement, a la creativitat, en ser autor (de si mateix i dels altres) i en autoritzar (a un mateix i als altres), puga respondre a les qüestions que la instància de reconeixement de la diferència i de la sexuació de la didàctica ens posen als hòmens entestats en el món de la formació.

Notes

[1] Cfr. L. Irigaray, *Speculum. L'altra donna*, Feltrinelli, Milà 1993.

[2] L. Irigaray, *Parlare non è mai neutro*, Editori Riuniti, Roma 1991, p. 279.

[3] Ivi, p. XI.

[4] Ivi, p. 284.

[5] Cfr. P. Di Cori, *Genere e/o* gender *? Controversie storiche e teorie femministe*, in A. Bellagamba, P. Di Cori, M. Pustianaz (a càrrec de), *Generi di traverso. Culture, storie e narrazioni attraverso i confini delle discipline*, Mercurio, Vercelli 2000, p. 44.

[6] Illich, *Il genere e il sesso*, Mondadori, Milà 1984, p. 153.

[7] Irigaray, *Parlare non è mai neutro*, cit., p. 312.

[8] Cfr T. Laqueur, *L'identità sessuale dai Greci a Freud,* Laterza, Roma-Bari 1992 .

[9] *Gaspara Stampa*(Padova, 1523 – Venècia, 1554) fou una poetessa italiana, Elsa Morante (Roma, 18 agost 1912 – Roma, 25 novembre 1985) ha estat una escriptora, assagista, poetessa i traductora italiana *[NdT]*

[10] Cfr. Il filo di Arianna (a cura di), *La differenza non sia un fiore di serra,* FrancoAngeli, Milà 1991.

[11] Potser que és per aquest motiu, per la connotació violenta de certa didàctica, encara hui dia la frase "donar una llisó" ens fa pensar en les patacades?

[12] Cfr. S. Bellassai, *L'invenzione della virilità. Politica e immaginario maschile nell'Italia contemporanea*, Carocci, Roma 2011 e R. Botti, *Dioniso e l'identità maschile*, Mimesis, Milà-Udine 2010.

[13] C. Bertone, *Profili di genere a tempo determinato: una ricerca sugli enti locali*, in S. Bertolini – R. Rizza (a càrrec de), *Atipici?*, FrancoAngeli, Milà 2005, p. 164.

[14] Cfr. P. Bourdieu, *Il dominio maschile*, Feltrinelli, Milà 1998, p. 102.

[15] Ivi, p. 103.

[16] M. Serres, *Il mantello di Arlecchino. "Il terzo-istruito": l'educazione dell'età futura*, Marsilio, Venècia 1992.

[17] Per un primo orientamento sui presupposti pedagogici, vedi almeno A.M. Piussi (a càrrec de), *Educare nella differenza*, Rosenberg & Sellier, Torino 1989, S. Ulivieri, *Educare al femminile*, ETS, Pisa 2005, e AA.VV., *Con voce diversa. Pedagogia e differenza sessuale e di genere*, Guerini, Milà 2001.

[18] F. Frabboni, *Europa e formazione: due sullo stesso tandem*, in M. Marino (a càrrec de), *Il mito della cittadinanza. Analisi e problemi in prospettiva pedagogica*, Anicia, Roma 2005, p. 212.

[19] Mottana distingeix, en el títol del seu llibre, la figura del tutor de la del mestre, i els descriu com dos tradicions diferents que rara volta es creuen. No obstant això, jo hi veig les dues figures com estructurals i conviure en el paper de l'ensenyament.

[20] P. Mottana, *Il mèntore come antimaestro*, in Paolo Mottana (a càrrec de), *Il mèntore come antimaestro*, Clueb, Bologna 1997, p. 17.

[21] Bertolini, *L'eros in educazione*, cit., p. 148.

[22] Ivi, p. 141.

[23] R. Schérer, *Emilio pervertito. Rapporti tra educazione e sessualità*, Emme Edizioni, Milà 1976, p. 95.

[24] Ivi, p. 120.

[25] Ivi, pp. 16-7.

[26] L. Muraro, *L'ordine simbolico della madre*, Editori Riuniti, Roma 1991.

[27] Bertolini, *L'eros in educazione*, cit., p. 138.

[28] C. Sorrenti, *Il mèntore. Figura della formazione vitale tra emancipazione e nuova dipendenza*, in Mottana (a càrrec de), *Il mèntore come antimaestro*, cit., p. 51

[29] M. Ferrario, *Mentore e rapporto di mentorato : un modello e un punto di vista sull'applicabilità nella società di oggi*, in Mottana (a càrrec de), *Il mèntore come antimaestro*, cit., p. 76.

[30] D. Demetrio, *Maschi in educazione. Inevitabilmente padri: storie e declinazioni in una figura pedagogica, in AA.VV., Con voce diversa, cit.*

[31] E. Benveniste, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, Einaudi, Torí 1976, pàgs. 86-7.

[32] [1] Ivi, p. 88

[33] Ivi, pp. 397-8.

[34] F. Fava, *Formare alla leadership. L'accesso all'originalità personale, in "Aggiornamenti Sociali", 12 (2003), anno 54, p. 800.*

El cuerpo docente. Sexuación de la didáctica, eros pedagógico y autoridad magistral.

Giuseppe Burgio

Traducción: Loris Viviani

Monólogos

Según Luce Irigaray [1], nuestro pensamiento, apoyado en el predominio de la unidad respecto al múltiple, está incapacitado para teorizar los dos sexos: en la relación *yo-otro*, el *yo* nunca está articulado en los *yos*(masculino y femenino), permanece único, y masculino. De esta forma la filosofía ha entregado a la atención cultural el problema de la sexuación del pensamiento, criticando el hecho de que el Hombre, como animal racional, dotado de lenguaje, supuesto representante de todo el género humano, haya siempre sido el único sujeto posible del único discurso posible [2].

Ya en el momento de la teorización científica, el sujeto del conocimiento no es nunca una persona concreta (masculina o femenina): es el *si* impersonal y neutro que nunca dice en lo que está implicado. En los textos científicos “se infiere claramente que…”, “nadie puede dejar de ver…”, “se concuerda generalmente en el hecho que…”. O sea, se realiza la mistificación de una impersonalidad que disfraza una ciencia hecha en realidad por hombres [3]. En efecto, bajo este *ànthropos* asexuado, el sujeto que “infiere”, “ve” y “concuerda” es, en realidad, siempre tácitamente masculino. Efectivamente, desde el *Fedón* platónico, verdad, objetividad y universalidad (que constituyen el paradigma central de la Ciencia) han sido consideradas prerrogativas casi exclusivas del género masculino, realizando una doble exclusión de la esfera del conocimiento: exclusión del cuerpo (y de las facultades humanas consideradas fuera de la racionalidad) y exclusión de las mujeres. Este mecanismo no es ni reciente ni episódico, ya que nuestro pensamiento está tradicionalmente dominado por todos los opuestos dicotómicos a partir de los cuales el sujeto se constituye como sujeto cognoscitivo [4].

Aquello que la filosofía entiende es que el occidental es un pensamiento dual en el cual cada elemento se define por oposición a otro, su límite negativo: pares e impares, bien y mal, verdadero y falso, ser y no ser, masculino y femenino… Cada uno de los dos términos no puede darse sin el otro pero siempre es el primer

término el más fuerte, el que define el horizonte de sentido. El segundo es el contrario, la negación, la contestación del primero (que, de todos modos, se encuentra reafirmado), y siempre se connota negativamente: derecha – izquierda (la mano del diablo) o pares e im -pares [dis – pari, en italiano], donde el prefijo *dis* – indica en griego antiguo oposición, duda, dificultad, incertidumbre, mal. [esto vale también para el español?]. El *dis*[*des*- en español] del segundo término destroza el significado bueno de la palabra que precede, como en des-orden, des-gracia, etc. Sin embargo, la dicotomía más clásica es, evidentemente, masculino-femenino. Aquella de Irigaray se vuelve entonces una operación – de ascendencia derridiana – que critica la arquitectura binaria con la que está construida la diferencia sexual, en cuanto supone una jerarquía implícita y la subordinación de un término a su opuesto [5].

En la tradición cultural occidental, la mujer es de hecho históricamente una “falta” respecto al hombre, tramo imperfecto de un modelo que prevé – mirándolo bien – un sólo sexo: desde Galeno y Sorano, que hasta pensaban los genitales femeninos como genitales masculinos no del todo desarrollados y, así, la mujer como casi-hombre, hasta llegar a Freud y a su teoría de la mujer como hombre castrado, caracterizada consecuentemente por la envidia del pene. El dominio del hombre sobre la mujer se anida, en conclusión, en las mismas estructuras de nuestro pensamiento que, al mismo tiempo en que representa y legitima una orden social, no puede no reflejarse en las varias disciplinas de estudio. Es suficiente algún simple ejemplo: 1) la filosofía es cosa de hombres y, después de Diotima, el personaje indicado por en el *Simposio* platónico, tendremos que esperar hasta el siglo XX, con De Beauvoir y Arendt, para encontrar una filosofa; 2) la antropología, según Ivan Illich [6], ha estudiado por mucho tiempo hombres y mujeres como *ànthropoi* indiferenciados; 3) las ciencias lingüísticas, afirma Irigaray, “no han tomado en consideración, y a veces hasta han rechazado hacerlo, el problema de la sexuación del discurso”, sin sospechar “que la sintaxis y la estructura sintáctico-semántica esté determinada sexualmente, no neutra ni universal y a-temporal” [7]; 4) Thomas Laqueur ha mostrado [8] como, en los siglos, la anatomía haya estudiado – y representado gráficamente en los manuales – solo cuerpos masculinos (los femeninos aparecían sólo en el capítulo dedicado al aparato genital); 5) las literaturas contemplan una rarefacción de las letradas, con enormes vacíos que separan a Saffo de Gaspara Stampa, y esta última de la Morante [9]...

El listado podría seguir, pero es importante subrayar como este monólogo – guiado por una sola lógica (masculina e incorpórea) – sea un problema cultural, por que la

diferencia sexual está al corazón del conocimiento. No es posible un saber abstracto, desencarnado, universal, una visión trascendente y escindida de la corporalidad. El sujeto del conocimiento, en cuanto corpóreo, es parcial y situado en todas sus formas. El mismo cuerpo no es pura naturaleza, sino especialmente cultura, o sea punto de intersección entre lo biológico, lo social y lo simbólico [10]. No existen entonces visiones abstractas, in-mediadas e inocentes. Sólo existen sistemas de percepciones activos que elaboran traducciones y maneras específicas, encarnados, sexuados, de ver. Sólo una consciente perspectiva parcial, que tiene que ver con conocimientos posicionados (por qué situados en un cuerpo), puede prometer un conocimiento intelectualmente satisfactorio.

El enseñar

Como ha sucedido para la construcción del saber, también su transmisión se ha manifestado históricamente en la didáctica escolar como re-afirmación de un principio único, como desconocimiento de las diferencias. Desde la clase al examen (de forma indiferente al sexo del docente), un maestro poseedor del saber, único titular de la palabra, depositaba en un auditorio receptivo, pasivo, mudo, su signo (*enseñar* deriva del latín vulgar *insignāre :* imprimir un signo, marcar) que venía guardado por los estudiantes y devuelto después de un tiempo al docente que, substancialmente, juzgaba si estaba conforme a sí mismo, similar a su autor, digno de su causa, en ultima análisis si reflejaba al docente. Único elemento activo en esta relación era aquel que erogaba nociones, principio y fin de un recorrido que debería haber sido recíprocamente enriquecedor. Es un modelo similar a la concepción griega antigua que confiaba al hombre el acto creativo de engendrar y a la mujer aquel de custodiar la semilla al interior de su útero y “cocerlo” para llevar a cabo el feto.

Finalmente, en la base del proceso didáctico yacía un rígido dualismo lleno/ vacío, una re-proposición del esquema por lo que el otro (los estudiantes en la relación educativa, el ambiente natural, los sujetos colonizados en los contenidos educativos …) no tiene otra función que contraponerse antiteticámente al *uno*, sólo para volver a afirmarlo en una síntesis superior (como hacía la mujer que recibía la semilla masculina). Pero la comunicación del saber no puede estar representada por un *objeto* que se da o se toma, es una *relación*(de enseñanza-aprendizaje) que debe ser satisfecha (desde el punto de vista cognoscitivo y relacional) para todos aquellos que voluntariamente se comprometen en ella. Sino sería violencia epistémica [11].

Quiero decir que hubo una fuerte continuidad entre la *construcción* del conocimiento bajo la negación de la diferencia sexual y la *transmisión* de este conocimiento. Los que han sostenido esta continuidad hemos sido los hombres que, no es un ocaso, como hipóstasis del saber, hemos elegido a Athena, una divinidad guerrera nacida sin la aportación de la madre y completamente indispuesta al amor. Así que toca de forma prioritaria a los hombres enfrentar este problema teórico [12].

Sin embargo, diferentemente al ámbito de la producción del saber, aquel de la instrucción escolar, aparece poblado en gran mayoría por mujeres. En efecto, Los servicios escolares y formativos en general concentran en perfiles profesionales, a esta altura socialmente descalificados, el uso de trabajadores con contratos determinados, precarios y así … femenizados [13]. La formación es un ámbito feminizado (o sea precarizado) y, en consecuencia, femenino. De esta forma es tarea de las mujeres asumir hoy en día una responsabilidad transformativa en un mundo formativo fuertemente feminizado. Si, seguramente, la instrucción transmite una representación patriarcal basada en la homología entre la relación hombre/mujer y aquella adulto/niño [14] y, sin embargo, es contemporáneamente lugar de contradicciones que introducen un cambio en las relaciones entre los géneros [15]. Muchas docentes tienen, de hecho, una conciencia documentada y refinada que señala, en principio, una contradicción de género con la tradición cultural occidental. A menudo, de los contenidos de la enseñanza emerge el corte de la diferencia sexual, en módulos específicos, en propuestas temáticas también muy válidas … Pero esta dialéctica fecunda no encuentra, a mi parecer, una difundida y concreta reverberación en la *práctica* didáctica, no se encuentra traducida de forma explícita en la tentativa de rastrear los mecanismos casi invisibles que cada día – en las clases, en los exámenes, en la forma en que enseñamos y aprendemos – son la negación de la diferencia. Pueda que hoy no haya que luchar sólo para garantizar el derecho de ciudadanía escolar a la diferencia masculina-femenina como “contenido”, sino que sea posible imaginar también una nueva transmisión del saber: maculada, policroma, variopinta como el trono de Afrodita [16].

O sea, que hoy es posible actuar sobre dos planos ínter-conectados: interpretar el discurso cultural como sometido a una desconocida dimensión sexual y, contemporáneamente, intentar definir las características de lo que podría ser una práctica didáctica diferentemente sexuada, al interior de las varias disciplinas.

Se trataría de construir una educación “sexuada”, caracterizada por la superación

de aquella difusa concepción cuantitativa del saber como objeto para poseer y no como relación a desarrollar, de aquella codiciosa y competitiva acumulación de nociones.

En la actual organización escolar, que también auspicia la emulación competitiva entre los estudiantes, puede existir una didáctica colaborativa que se base sobre la emotividad, el reconocimiento de los propios deseos (de forma inevitable, diferenciales y no comparables), sobre el sentido cultural, humano y político de las cosas que se estudian. Sin embargo, la valorización de la relación educativa puede darse sólo en una escuela que no transmite nociones sino que acepta la confrontación no jerárquica entre saberes distintos (también entre los de los docentes y los de los discentes) y no, como se supone, entre quien sabe y quien no sabe, entre quien da y quien toma; una escuela que está dispuesta a conectar y hacer ínter-actuar ideas que tienen en su espacio y su sentido su razón de ser y no en la evaluación. En breve, se trata de cambiar aquella óptica hasta ahora enfocada en el "producto final", el *output*, hacia una atención al recorrido, a un trabajo visto como un proceso con resultados inciertos e imprevisibles, determinado en última instancia por las elecciones autónomas de los discentes.

La planificación de una práctica didáctica es un desafío por el cual todavía no existe una elaboración metodológica, experiencias consolidadas y buenas praxis. Así que se despliega como un posible terreno de experimentación, entregada a la inteligencia, a la experiencia, a la sensibilidad de los docentes [17]. Sin embargo, como señalaba, muchos elementos de una didáctica sensible a la diferencia ya están presentes en la escuela [18], pero están desligados, no componen un blasón pedagógico. Hoy se necesita entonces un proyecto pedagógico, un proyecto que enfrente en su nudo central la relación pedagógica.

La relación educativa y el eros pedagógico

Según Franza [19], al interior de la educación educativa, la docente, la maestra, el mentor, "es creado por el discípulo (y al mismo tiempo, de forma instantánea, crea el discípulo) que lo elige sanador de su propia herida, satisfacción de su pregunta. El mentor teje la trama de la manipulación, también en la buena forma de la 'abertura del ser', de desvelamiento de las cosas a través de un decir apasionado, pero el alumno se encadena a este tejido en el sentido de la fruición. Y el tejido no tiene dueño, es el lugar de una simetría que encarcela ambos actores, en la crisálida de un hechizo" [20]. En esta relación apasionada de reflejo recíproco, en el querer avanzar en la misma dirección, se perfecciona la relación docente – discente,

donde desde siempre cohabitan no sólo el dominio directo, el condicionamiento autoritario, sino también relaciones de enriquecimiento recíproco. La relación necesariamente asimétrica entre maestro – discípulo se hace de esta forma también reflejo y retro-acción sistémica. Y esta relación, simétrica y circular, es evidentemente también erótica. Si por un lado, indica Bertolini, "en cualquier experiencia educativa no ocasional está presente, *aunque de forma y con intensidades diferentes*, la dimensión erótica de la personalidad" [21], por el otro, acontece que "la erotización del evento educativo está insertado en una auténtica y consciente planificación educativa" [22]. De hecho, el eros pedagógico no constituye una variante de la sexualidad humana situada en un teatro educativo, sino una forma autónoma del deseo y del placer: el deseo de enseñar y de aprender, el deseo que ilumina los ojos del que finalmente ha comprendido, de quien se encuentra anonadado por el que ha conocido, la alegría de quien, intentando explicarlo, ha entendido mejor, de una manera nueva e inesperada, lo que ya conocía. El eros pedagógico y el sensual están ciertamente contiguos pero claramente distinguibles, aunque el sexo sea parte del eros éste no es agotado por el sexo: el eros pedagógico es interno a la relación educativa, sirviendo a su horizonte de sentido, es "una tensión enfocada completamente a la conquista de metas que no son sólo técnicas o físicas sino también psicológicas, éticas y hasta intelectuales, vividas por otra parte bajo el signo de la alegría – querría decir hasta del placer" [23]. La relación docente – discente se presenta como una de las muchas formas no sexuales del eros y conecta con una pedagogía que reconozca la totalidad de los sujetos (educador y educando) con su conjunto de emotividad, corporeidad, deseos, necesidades…

Pero si el eros pedagógico no es sexual, ciertamente, es sexuado, diversificado en su interior por el corte de la diferencia sexual. El discurso pedagógico, por como se ha estructurado históricamente – según algunos autores – desde la relación pederasta maestro-discípulo en la Grecia Antigua, además que como relación comandada por el deseo [24], se sitúa de forma inmediata como intra -masculina, completamente al interior de una relación entre dos varones, hasta el punto que Schérer llega a afirmar que "también con las féminas el pedagogo es pederasta" [25]. Este paradigma erótico (pederasta porque intra -masculino) que ha informado de sí mismo, en el bien y en el mal, la milenaria historia de la educación en occidente, aparece hoy en crisis: por un lado, porque el suceder educativo se ha – después de los Griegos – estructurado efectivamente en la negación del deseo sexual, en el duelo del cuerpo [26] y, como consecuencia indirecta, en la desaparición de la *intencionalidad* erótico -pedagógica. Por el otro, a raíz del

surgimiento de un nuevo sujeto en el panorama educativo – las mujeres – que no podía insertarse en tal contexto masculino sin cambiarlo de forma radical.

Al modelo maestro-discípulo, caracterizado por un amor hacia los discípulos que (excluyendo el mundo antiguo) negaba la corporeidad, el pensamiento de las mujeres ha, con Luisa Muraro, contrapuesto la relación intra -femenina entre madre e hija como presupuesto de la (re)construcción de la subjetividad de las mujeres, a través de la transmisión de la lengua materna y, con ésta, de una genealogía y de un magisterio femenino, al interior de un orden simbólico distinto [27]. La maternidad, el dar a la luz, es un enlace que, por un lado, recupera aquella corporalidad que el modelo pederasta ya no podía gestionar y, por el otro, trasponiendo esta corporalidad en la relación entre una mujer más madura y una más joven, la transforma en ocasión de entrega pedagógica que atraviesa en plano afectivo, político e intelectual, para abrirse a una perspectiva educativa sexuada.

La autoridad pedagógica

El tema complejo de las relaciones entre educación, deseo, entrega, corporalidad y amor, aparece lejos de estar agotado teóricamente, sin embargo, no me parece que sea resoluble sin enfrentar el nudo de la reciprocidad. Entre la experiencia erótica y la educativa, en efecto, Bertolini indica, que existe una correspondencia: ambas "son o se constituyen en la forma de una relación ínter-subjetiva y ambas exigen en tal relación una auténtica reciprocidad, sin la cual la relación educativa se traduciría en una forma violenta de condicionamiento por parte de uno de los dos protagonistas – el más fuerte, el más instruido, en fin, el adulto – sobre el otro; y la relación erótica se traduciría en una forma, también violenta, de objetivación, de mercantilización de un interlocutor, sobre todo del cuerpo del otro" [28]. Así, señala Sorrenti : "al centro de una 'pedagogía amorosa' las relaciones no mantienen la tradicional desigualdad cronológico-jerárquica entre quien educa (adulto) y quien es educado (no adulto), ya que desaparece la uni-linearidad – desde el educador al educando – que marca cada situación educativa reconocida como formativa. El 'amor pedagógico' es una vocación que se realiza […] bajo el signo de la reciprocidad, por la que el 'seductor' es también el 'seducido'" [29]. En breve, según Ferrario, es la "paridad psicológica, junta con el reconocimiento y la aceptación por parte de ambos de la imborrable asimetría estructural entre ellos, que puede generar unos procesos de intercambio fecundos, y de crecimiento por parte del discípulo" [30].

El cortocircuito erótico (entendido en el más amplio sentido posible) de la relación

educador-educando se puede abrir a exigencias profundas y urgentes conectadas al ser humano: el reconocimiento recíproco de las diferencias, la entrega, la acogida, la abertura del ser a través de la palabra, la sanación de la herida que cada humano posee...

Si en el enfrentamiento de las múltiples valencias de la relación educativa, las mujeres hoy hacen una referencia teórica a aquella genealogía magistral intra - femenina que Muraro ha definido “orden simbólico de la madre”, hablar de sexuación de la didáctica, conciencia de la diferencia y eros pedagógico nos pone a los hombres el tema/problema del cuadro teórico y pedagógico al interior del cual (re)pensar la relación educativa [31].

Cada papel docente implica, en breve, la asunción de la autoridad magistral (cosa bien distinta del autoritarismo) hacia los educandos, asumir una responsabilidad que no se limita a la competencia científica y profesional, sino que comprende también el plano moral, político y afectivo. Quien se vuelve maestro (aunque sea por causa del desempleo) no lo es sólo por su disciplina sino, que lo quiera o menos, se pone de forma inevitable como modelo, que, evidentemente, puede ser aceptado o rechazado por el educando (a quien siempre le toca la aceptación y la recusación), pero que nunca puede darse de forma inconsciente o no responsabilizada. A pesar de esto, como sucede subiendo una escalera o saltar una zanja, en el abandono de algo debemos tener fe en que otra cosa nos estará esperando, alguien que nos apoye en el tránsito. Debemos tener fe para dar el paso, el paso cumplido fortalece nuestra fe. La relación educativa tiene que ver con la fe, y la fe con el maestro que guía. Escribe Benveniste, en relación a las connotaciones indoeuropeas de la fe: “la noción latida de *fidēs* establece entre los interlocutores una relación inversa a la que sostiene para nosotros la noción de ‘confianza’ (cfr. *confiance*). En la expresión ‘tengo confianza en alguien’, la confianza es algo mío que pongo entre sus manos y del que él dispone; en la expresión latina *mihi est fides apud aliquem*[tengo crédito hacia alguien, inspiro confianza a alguien], es el otro que repone su confianza en mí, y soy yo el que dispone de ésta. [...] El ‘posesor’ de la *fidēs* detiene un título que es depositado ‘por, hacia’ [*apud*] alguien: lo que demuestra que *fidēs* es en senso proprio el ‘ credito del que se dispone en el interlocutor. [...] Desde el hecho que *fidēs* designa la confianza que el que habla inspira en el interlocutor, y de la que tiene en el, resulta que para el se trata de una ‘ garantía ‘ a la que puede apelarse” [32]. Sin embargo, esta definición no es la única posible: “si se analizan las diferentes relaciones de *fidēs* y las circunstancias en las que éstas están explotadas, se notará

que los interlocutores de la ‘confianza’ no tienen un estatuto paritario. El que detiene la *fidēs* puesta en el por un hombre tiene ese hombre en su poder. Así es como *fidēs* se vuelve casi sinónimo de *potestās* y de *diciō*. En su forma primitiva, estas relaciones comportan una cierta reciprocidad: reponer la propria *fidēs* en alguien procuraba a cambio su garantía y su apoyo. Sin embargo, este hecho subraya la inegualdad de las condiciones. Es por lo tanto una autoridad que se ejerce contemporáneamente a una protección sobre aquel que se somete, en cambio y en la medida de su sumisión” [33]. Tal ambigüedad me parece presente también en la relación pedagógica, en la cual es reconocible una acepción de *fidēs*, entendida como dominio, como *potestās* sobre el discente, y la otra, más reciproca, de entrega del discente que recibe en cambio garantía y apoyo. Pero, si en la primera acepción, el discente repone su confianza en las manos del docente que ne puede disponer en términos de dominio, en esta segunda acepción “reciproca”, el crédito que el docente detiene en el discente representa para este último una garantía de fidelidad a la relación pedagógica. La insistencia sobre el valor de la relación vuelve a configurar el papel de la autoridad. Ésta se realiza, en efecto, sólo en la relación, se da en cuanto (y sólo hasta cuando) se reconoce autoridad a alguien y al valor de su decir/actuar. Por la razón de su acontecimiento simbólico, que puede realizarse y cesarse en cada momento, la autoridad excluye cualquier posesión. Realizándose a partir del discente no está en posesión del docente, ni – evidentemente – del mismo discente, que la ha donado. Pero, siendo conectada a una disparidad reconocida, se realiza como relación móvil y, entonces, puede reconocerse también al discente. En este sentido, en cuanto acontecimiento relacional asimétrico que, comparable al desnivel de los vasos comunicantes, genera cambio, puede ser enormemente creativa. Creativa de forma coherente con la misma etimología del término.

“Autoridad” (en latín *auctoritas*) deriva del verbo *augeo* y, como nota Benveniste, “en sus usos más antiguos, *augeo* no indica el hecho de aumentar lo que existe, sino él de producir desde el proprio sentido; hecho creador que hace surgir algo de un terreno fértil y que es privilegio de los dioses y de las grandes fuerzas naturales. […] De este sentido es testigo el nombre de agente *auctor*. Es calificado como *auctor*, en todos los campos, aquel que ‘promueve’, que toma iniciativa, que es el primero en producir alguna actividad, aquel que funda, que garantiza, en breve, el “autor”. […] De aquí, el abstracto *auctoritas* reencuentra su pleno valor: es el hecho de la producción, […] o la validez de un testigo real o el poder de la iniciativa, etc. […] Cada palabra pronunciada con *autoridad* determina un cambio en el mundo, crea alguna cosa; esta calidad misteriosa es aquel que *augeo* exprime, el poder que

hacer brotar las plantas, que da existencia a una ley. […] Valores obscuros y potentes yacen en esta *auctoritas*, el don a pocos reservado de hacer surgir alguna cosa y – literalmente – de llevar a la existencia" [34]. En este sentido, la autoridad, en cuanto empuje generativo, es estructurada en su reconocimiento como *autor*, otorgándose la *autor* idad, y al mismo tiempo donando autoridad, por el *autor* izar, permitiendo así al otro de volverse a sí mismo autor [35]. Y se muestra como creación, como posibilidad de acceso a la originalidad personal propia y de otros, por el hecho de que se estructura en relaciones interpersonales. Al revés del uso corriente del término autoridad, su ejercicio más real y profundo se exprimiría así en el respecto y en la valorización de las diferencias y de la originalidad personal, al interior de un reconocimiento recíproco.

Esta connotación de autoridad – entendida como danza relacional reciproca, como eros y como *fidēs* reciprocas – propone como recorrido que, abriéndose a la relación, al reconocimiento, a la creatividad, al ser autor (de sí mismo y de los demás) y al autorizar (a uno mismo y a los demás), pueda responder a las cuestiones que la instancia de reconocimiento de la diferencia y de la sexuación de la didáctica nos ponen a los hombres empeñados en el mundo de la formación.

Notas

[1] Cfr. L. Irigaray, *Speculum. L'altra donna*, Feltrinelli, Milano 1993.

[2] L. Irigaray, *Parlare non è mai neutro*, Editori Riuniti, Roma 1991, p. 279.

[3] Ivi, p. XI.

[4] Ivi, p. 284.

[5] Cfr. P. Di Cori, *Genere e/o* gender *? Controversie storiche e teorie femministe, in A. Bellagamba, P. Di Cori, M. Pustianaz (a cura di), Generi di traverso. Culture, storie e narrazioni attraverso i confini delle discipline, Mercurio, Vercelli 2000, p. 44*.

[6] Illich, *Il genere e il sesso*, Mondadori, Milano 1984, p. 153.

[7] Irigaray, *Parlare non è mai neutro*, cit., p. 312.

[8] Cfr T. Laqueur, *L'identità sessuale dai Greci a Freud,* Laterza, Roma-Bari 1992 .

[9] *Gaspara Stampa*(Padova, 1523 – Venezia, 1554) fue una poetisa italiana, Elsa Morante (Roma, 18 agosto 1912 – Roma, 25 novembre 1985) ha sido una escritora, ensayista, poetisa y traductora italiana *[NdT]*

[10] Cfr. Il filo di Arianna (a cura di), *La differenza non sia un fiore di serra,* FrancoAngeli, Milano 1991.

[11] Pueda que sea por este motivo, por la connotación violenta de cierta didáctica, todavía hoy en día la frase “dar una lección” nos hace pensar a los porrazos?

[12] Cfr. S. Bellassai, *L’invenzione della virilità. Politica e immaginario maschile nell’Italia contemporanea, Carocci, Roma 2011 e R. Botti, Dioniso e l’identità maschile, Mimesis, Milano-Udi* ne 2010.

[13] C. Bertone, *Profili di genere a tempo determinato: una ricerca sugli enti locali*, in S. Bertolini – R. Rizza (a cura di), *Atipici ?,* FrancoAngeli, Milano 2005, p. 164.

[14] Cfr. P. Bourdieu, *Il dominio maschile*, Feltrinelli, Milano 1998, p. 102.

[15] Ivi, p. 103.

[16] M. Serres, *Il mantello di Arlecchino. “Il terzo-istruito”: l’educazione dell’età futura, Marsilio, Venezia 1992.*

[17] Per un primo orientamento sui presupposti pedagogici, vedi almeno A.M. Piussi (a cura di), *Educare nella differenza*, Rosenberg & Sellier, Torino 1989, S. Ulivieri, *Educare al femminile*, ETS, Pisa 2005, e AA.VV., *Con voce diversa. Pedagogia e differenza sessuale e di genere, Guerini, Milano 2001*.

[18] F. Frabboni, *Europa e formazione: due sullo stesso tandem*, in M. Marino (a cura di), *Il mito della cittadinanza. Analisi e problemi in prospettiva pedagogica, Anicia, Roma 2005, p. 212.*

[19] Mottana distingue, en el título de su libro, la figura del tutor de la del maestro, describiéndolos como dos tradiciones diferentes que rara vez se cruzan. Sin embargo, yo veo las dos figuras como estructurales y convivir en el papel de la enseñanza.

[20] P. Mottana, *Il mèntore come antimaestro*, in Paolo Mottana (a cura di), *Il mèntore come antimaestro*, Clueb, Bologna 1997, p. 17.

[21] P. Bertolini, *L'eros in educazione. Considerazioni pedagogiche, in P. Bertolini, M. Dallari (a cura di), Pedagogia al limite, La Nuova Italia, Firenze 1988, p. 137*. Sull'eros del rapporto educativo vedi anche R. Mantegazza, *Con pura passione. L'eros pedagogico di Pier Paolo Pasolini*, Edizioni della battaglia, Palermo 1997 e E. Dussel, *Pedagogica della Liberazione*(a cura di A. Infranca), Ferv, Roma 2004.

[22] Bertolini, *L'eros in educazione*, cit., p. 148.

[23] Ivi, p. 141.

[24] R. Schérer, *Emilio pervertito. Rapporti tra educazione e sessualità, Emme Edizioni, Milano 1976, p. 95.*

[25] Ivi, p. 120.

[26] Ivi, pp. 16-7.

[27] L. Muraro, *L'ordine simbolico della madre*, Editori Riuniti, Roma 1991.

[28] Bertolini, *L'eros in educazione*, cit., p. 138.

[29] C. Sorrenti, *Il mèntore. Figura della formazione vitale tra emancipazione e nuova dipendenza*, in Mottana (a cura di), *Il mèntore come antimaestro*, cit., p. 51

[30] M. Ferrario, *Mentore e rapporto di mentorato : un modello e un punto di vista sull'applicabilità nella società di oggi*, in Mottana (a cura di), *Il mèntore come antimaestro*, cit., p. 76.

[31] D. Demetrio, *Maschi in educazione. Inevitabilmente padri: storie e declinazioni in una figura pedagogica, in AA.VV., Con voce diversa, cit.*

[32] E. Benveniste, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, Einaudi, Torino 1976, pp. 86-7.

[33] Ivi, p. 88

[34] Ivi, pp. 397-8.

[35] F. Fava, *Formare alla leadership. L'accesso all'originalità personale, in "Aggiornamenti Sociali", 12 (2003), anno 54, p. 800.*

15 M, saberes y acciones instituyentes

loris viviani y da.da.

… non bastano rivolte e religione
il cambiamento spetta alle persone
prima individualmente
poi collettivamente arriverà …

paletti

Introducción y más allá

Sólo ha pasado un decenio, o poco más, de las oleadas que, por un lado, se han levantado en contra de las instituciones promotoras e impositoras de la globalización neoliberal (WTO, FMI y *G-varios*) y, por el otro, se han conjugado (o lo han intentado) en los diversos Forum Sociales que se han dado desde el principio del nuevo milenio. Oleadas que, aun manteniendo sus propias especificidades y pluralidades, se han articulado y producido (o se han hecho articular y producir) adentro y bajo un doble denominador común: en contra de esta y por otra globalización. Intentando una incursión al interior del territorio matemático, se podría afirmar que este doble denominador haya sido un *máximo común divisor* de la multiplicidad de los movimientos.

Diez años más tarde, o poco más, desde *Zuccotti Park* hasta Plaza Sol, desde Túnez hasta el Parque Gezi, pasando por Tahrir y Brasil, no pasa día sin que los *mainstream medios* subrayen– en negrita también, para que cunda mejor –las innumerables diferencias entre las distintas ‘manifestaciones’. La insistencia de los ‘ *si, pero*’ que los medios utilizan para diferenciar las ‘manifestaciones’ en Brasil y el 15M, en Turquía y Egipto, en Túnez y en *Occupy* Wall Street, es tan elevada que no puede no llamar la atención. Pero, ¿Qué es lo que se esconde bajo aquellos ‘ *síes’*? ¿Cuáles son los ‘mínimos comunes múltiplos’ (segunda incursión en territorio matemático) que rompen la cotidianidad en lugares tan diferentes del planeta? Y ¿por qué es tan importante y fundamental rehuirlos para sumergirse en las disertaciones desplegadas por los ‘ *peros’*?

Por ejemplo, uno de estos ‘mínimos comunes múltiplos’ habrá que encontrarlo,

obligatoriamente, más allá de las fronteras nacionales, sociales, *partiticas* y culturales de cada país que ve su cotidianidad perturbada por la emersión de 'manifestaciones' tan distintas. ¿Podría ser (y por qué no), aquel *mínimo*(en este sentido, entre comillas) común múltiplo – *mirá vos:* hoy en día más común que hace diez años – aquel modelo económico neoliberal instituido y constantemente en fase de imposición/institución? Un modelo que, como una famosa multinacional del *fast food*, conjuga y *etniciza* su propia 'filosofía' según el ambiente gastronómico-cultural en él que abre sus 'restaurantes'. Un modelo *no-exclusivamente-económico* que funciona como un *franchising*: en Brasil *a la Lula*(ahorita *Dilma*), en España *a la ZP*(ahorita *Rajoy*) y *a la Obama* en los EEUU, para los paladares más democráticos, mientras, para los que no quieren perder el sabor de la tradición autoritaria sin adornos barrocos, lo tenemos *a la Erdogan* o en la nueva línea experimental *post arab springs*.

Pueden cambiar las coordenadas geográficas, las modalidades y los niveles de aplicación o el color del partido que se ocupa de su implementación, sin embargo, el modelo instituido no cambia (los dos arcos de oro serán siempre y de todos modos dos arcos de oro). Así que, si no se debe al azar que se le llame 'hegemónico', 'global' o 'único', por otra parte, tampoco debería sorprender que, desde las diferentes y diversas 'manifestaciones', un mínimo común múltiplo sea la emersión de un rechazo a este modelo: un contundente NO.

El 15M y sus primas hermanas instituyentes

Por esta misma razón, la tendencia de los *mainstream medios* a buscar las 10 diferencias entre las 'manifestaciones' que disienten –y no sólo eso– en diferentes lugares del planeta, en este texto se buscará ir más allá del 15M, llamando la atención en los 'mínimos comunes múltiples' de estas 'manifestaciones', 'movimientos', y su diferente y diversa forma de ser instituyentes.

La construcción de este paralelismo heterodoxo, podría empezar por un comentario de Frans Vera, que viene como anillo al dedo: "hasta que te mantienes en el interior de un modelo aceptado [*o instituido*], normalmente no tienes problemas […] Sin embargo, si empiezas a poner en discusión el modelo, habrá problemas y se acabará hablando poco de los hechos y mucho de psicología. La frase que se oirá más será así: ¿quiénes creéis que sois?" [1].

En varias partes del mundo las 'manifestaciones' se han materializado en oposición –una especie de NO colectivo– a algo de extremadamente concreto y específico

que, sin embargo y a su vez, es susceptible de ser reconducido a los procesos (diferentes en las varias partes del globo) de implementación/imposición de un *modus operandi/vivendi* instituido. Los factores desencadenantes del NO colectivo son, por las fuerzas de las circunstancias, plurales, ya que la imposición de este *modus operandi/vivendi* agrede de forma distinta y diversa la heterogeneidad 'magmática' que conforma la ' manifest -oposición'.

El binomio 'hecho extremadamente concreto –NO colectivo emergido en oposición' funciona como catalizador para los múltiples NO existentes que se han articulado al interior de un NO común [2] (en una "*leadership* informal y […] una multitud de voces" como, por ejemplo, Hatuka, en Beaumont, 2013, caracteriza el espíritu de la primavera árabe y de *Occupy*). Éste funciona como una plataforma –que incluye sin asimilar– de encuentro e intercambio que, si por un lado permite de mantener viva la oposición (el NO) multíplice, por el otro, reconoce el elemento opositor/resistente de esta pluralidad como en contraposición a la imposición autoritaria (a veces, para las más afortunadas, *democráticamente* autoritaria) de un *modus operandi/vivendi* instituido (económico/cultural/social) como 'saber-acción' –como posible y probable– único.

En este sentido, las 'manifest-oposiciones' en las diferentes partes del mundo al modelo neoliberal no son claras, ni claramente definidas. Por ejemplo, las peticiones de participación democrática del 15M son una realidad en la democracia semi-directa suiza (como esta funcione en el interior del modelo neoliberal, es otra linda cuestión), o, las protestas en Brasil piden medidas para el estado social que el 15M en España lucha para mantener.

Lo que aparece como evidente es la oposición al autoritarismo arrogante a través del cual se impone, y se solidifica, el *modus operandi/vivendi* instituido. El NO colectivo a esta unilateralidad presuntuosa e insolente – aquella del 'nosotros sabemos lo que hay que hacer' (pero el para quien y para que, todavía es un 'misterio') – es tangible: desde los referéndum para el agua como bien común hasta las protestas en contra de la alta velocidad en Val di Susa en Italia, a la oposición de la destrucción del Parque Gezi en Turquía, desde las protestas contra la organización de los Mundiales de Fútbol y las Olimpiadas en Brasil, al frente común en contra de la delirante poda del estado social en España, Portugal y Grecia, desde las tiendas de campañas en Wall Street, a los banqueros en la cárcel en Islandia y periódicamente en plaza Tahrir. Las 'manifest-oposiciones' conllevan la emersión de un postcapitalismo latente y vehiculan toda una serie de 'saberes-acciones' anti-instituido/anti-institucionales que buscan ir más allá: "por qué sabemos cómo

queremos vivir, sabemos muy bien cómo queremos gobernar y ser gobernados. Nosotros queremos gobernarnos nosotros mismos y decidir nosotros mismos" [3].

La relación instituyente-instituido, un capítulo abierto

No es este el lugar para una disertación teórica sobre las dinámicas a través de las cuales entran en relación los conceptos, y las prácticas que de éstos derivan, de 'instituyente' e 'instituido' y no sólo a nivel general sino también en referencia a las 'manifest-oposiciones', es suficiente pensar, por ejemplo, en la correspondencia entre Michael Hardt y John Holloway [4]. Sucesivamente se intentará enfocar esta relación de una forma rigurosamente subjetiva y crítica.

De forma general, las 'manifest-oposiciones' rehúyen el binomio instituido/institución y las razones que subyacen esta actitud –un proceso de dislocación y vaciamiento, una especie de éxodo de las lógicas dialécticas– parecen ser, sin sombra de dudas, varias. Sin embargo, una de éstas podría ser reconducida a una particular desafección para las instituciones como tales.

Esta posee como elemento dirimente el pasaje que nos ha visto transitar:

"desde una economía de mercado hacia una sociedad de mercado. Una economía de mercado es una herramienta para organizar la actividad productiva, una sociedad de mercado es una forma de vivir en la que los valores del mercado penetran en cada aspecto de la actividad humana. Un lugar donde las relaciones sociales han sido transformadas a imagen del mercado"

(Sandel, 2013, p. 40) [5].

En otras palabras, nuestra sociedad ha entrado en el "capitalismo como religión, culto que no expía el pecado sino que crea culpa/deuda, religión que ya no es más reforma del ser sino su completa ruina" (Benjamin, 2013, p. 43) [6].

En este contexto, donde mercado/instituido/institución tienden de forma inexorable a colimar y fundirse en un ente único (un ente que, además, es *viviente*: piensa, reacciona –la mayoría de las veces en detrimento del 99% de la población– y busca la confianza), cualquier proceso de institucionalización actúa para reprimir, coaptar, transformar, redimensionar y/o anular todo lo que no se asimila al instituido.

Aquí podría ser interesante señalar un curioso paralelismo entre la forma en que el instituido trata las ‘manifest-oposiciones’ y el clásico discurso –repetido y escuchado *at nauseam*– del volverse adulto, del pasaje de una edad sin responsabilidades, a su asunción. El instituido, siempre en general, suele acercarse a las ‘manifest-oposiciones’ según dos modalidades: disparando (o sea, a través la represión) o invitando los movimientos y sus integrantes a asumir sus responsabilidades (así como las instituciones y sus integrantes las “asumen”) y, de esta forma, como si ese pasaje fuese inevitable, adhiriendo a las reglas del juego impuestas por el instituido.

La asunción de las propias responsabilidades, el proceso de maduración, o sea la entrada en la edad adulta (la institucionalización, la formalización) debería abrir los ojos a los movimientos sobre el hecho que la aceptación del mercado y de sus reglas, de este mercado y de estas reglas, de la política, de esta forma de entender y hacer la política, y consecuentemente, de este saber *formal* y esta acción *formal*, son la única opción posible. M *’hijita, yo también era como tú, pero pronto te darás cuenta como, cuando madurarás y asumirás tus responsabilidades, estarás recorriendo mis propios pasos.* ¿Os recuerda algo?

El adulto/instituido afirma que existe una manera nada más del actuar responsable, aquel que corresponde al *modus vivendi/operandi* y que permite mantener calmo y tranquilo el ente viviente del mercado. La asunción de las responsabilidades, la maduración, equivale a la concienciación del hecho que –como la iluminación camino a Damasco– existe algo trascendente mucho más importante que el planeta sobre el que respiramos y que las criaturas que nos acompañan en cada respiración.

Después de todo, también si vestimos el traje del adulto/mercado que se nos impone, siempre existirá la libertad de ejercer la creatividad eligiendo los colores y los dibujos de la corbata. El *modus vivendi/operandi* instituido permite –ya que le es útil– el anticonformismo (individual) y así siempre habrá espacio para los *mavericks* [7], mientras que, para lo que es colectivo y común, existen las fuerzas del orden (instituido, y si así se llaman se deberá a alguna razón) para contener la exuberancia juvenil, después maduraran.

Sin embargo, las ‘manifest-oposiciones’ rehúyen la dialéctica con el instituido y la cristalización de la institución y las plazas y las calles vuelven a llenarse y, puntualmente, hierve la multiplicidad instituyente y los seres humanos se vuelven sujetos activos de su propio cambio.

Insertándonos en una perspectiva *castoriadisiana*, la sociedad instituyente siempre será irreducible a la sociedad instituida y, en este contexto, las *#revoluciones* pueden adquirir las características de proyectos culturales subjetivos/objetivos, posibles y probables creaciones socio-históricas que buscan ensanchar los espacios de autonomía individual y colectiva, a través de la participación de todas en el poder y, en primer lugar, en el poder instituyente, y que sean capaces de una perpetua reconsideración de sí mismas [8].

Instituyendo, la importancia del gerundio

Entre los mínimos comunes múltiples que re-unen los movimientos contemporáneos está presente también la vuelta a la plaza. Ya no se asedian los lugares donde el poder simbólico se reúne –no se asalta el palacio de invierno– los movimientos se reapropian de los espacios/lugares para vivir juntos el tiempo de la lucha. Las plazas vuelven a ser experiencias de encuentro/confrontación: lugares de lo común. *Commons*, donde volver para ejercer experiencias.

Volver a encontrarse en las plazas, hacer comunidad atravesando lo común, emanciparse en lo/la común: comunidades abiertas excedentes – *no borders*– constantemente instituyentes y nunca (definitivamente) instituidas. Experiencias de apertura, inclusión y solidaridad. Narraciones vívidamente antitéticas a cualquier lógica de identidad [9] por las mismas razones por las cuales es rechazada la institución.

La ‘manifest-oposiciones’ no transitan de forma provisoria por espacios etiquetados como públicos por el instituido [10], el disenso –organizado sobre el modelo informal de la red– ocupa los espacios y “crea una nueva territorialidad, y de esta forma y de alguna manera escribe la historia, sobre lo que en precedencia se consideraba suelo y nada más” (Sassen en Beaumont, 2013, p. 22). Las ‘manifest-ocupaciones’ crean *zonas temporalmente autónomas e instituyentes* [11] y ponen en marcha la creación de una multiplicidad de saberes – acciones que van encarnando una(s) idea(s) de ciudadanía(s).

La ruptura espacio-temporal de la ‘manifest-ocupación’ promueve un ambiente a la creación instituyente que es, en primer lugar, crítico, a raíz del/ de los NO originario/s. Esto subraya también que la criticidad no sea predeterminada, obra de vanguardias y/o instituciones (como partidos, sindicatos…) que la devuelve a las masas pre-digerida y bajo la forma de un mensaje. El espacio-tiempo de las ‘manifest-ocupaciones’ es tiempo y lugar de debate, de construcción de criticidad:

el intercambio que se realiza entre los múltiples NO instituyentes va creando la pluralidad en movimiento del NO común.

El desarrollo de este NO común es incluyente pero no asimila/anula la diversidad; en este sentido el espacio-tiempo de las 'manifest-ocupaciones' es emancipador y libertario: o es de todas o no es de nadie. Se baila, conscientes de que una revolución sin baile no puede ser una revolución a la que merezca la pena participar, como gotas en el océano, conscientes de que es la multitud de gotas la que hace el océano. Se ama, manifestando feminidad, conscientes de que hoy la *#revolución* o es feminista o no es ni será. Y, como el caminante de Machado, se desarrolla como una narración de narraciones, se nutre de las particularidades y de las especificidades de la situación que la ve bailar pero, al mismo tiempo, beber de otras experiencias precedentes y contemporáneas.

Múltiples narradoras de, y por, un mundo en el cual conviven muchos mundos, "*knowledge workers*" como olas instituyentes. A Túnez fue la acción de un joven vendedor ambulante que, en contra del autoritarismo policial, se prendió fuego. A lanzar la ocupación de *Zuccotti Park* fue la revista *Adbuster* directamente influida por lo que estaba pasando en Túnez. Las manifestantes que defienden el parque *Gezi* a Estambul asisten a la transformación de la 'pacífica' protesta contra la construcción del enésimo centro comercial (mezquita incluida) en un movimiento multíplice que se contrapone al autoritarismo con el que el gobierno turco intentó el desalojo (cañones de agua urticante, gases lacrimógenos y balas de goma, los clásicos por quienes conocen la represión autoritaria a la que se encomiendan los gobiernos *democráticos* [12]). Poco después, desde Brazil, se retoma el eco de las protestas: "Nuestros 20 céntimos son el parque de Estambul" [13].

La generación crecida dentro de la tercerización, cada vez más conectada, cada vez más 'cooperativa', cada vez más sola y, sin embargo, capaz solamente a través de las demás (también demás generaciones) de sentirse viva, de percibir vivo su propio hacer a través de la insurrección antiautoritaria. Una(s) generación(es) que es el vehículo principal de la rebelión que se ha difundido (de todas partes, de forma independiente a las características idiosincráticas de cada lugar, espacio y tiempo) en contra de una autoridad que ya no logra contenerlas.

En contraposición a la *demo-esclerotización* de lo instituido, la zona temporalmente autónoma e instituyente efectúa un *reload* democrático: invierte la tendencia instituida que reduce la democracia a la representativa liberal y rehúye la dicotomía representante-representado: la protagonista de los saberes-acciones instituyentes

es ‘no representante’ [14], la multiplicidad en movimiento no puede no encarnar una coherencia necesaria: es siendo.

Esta perspectiva crítica y no-representativa choca con fuerza también con aquellos sistemas que suponen una democracia directa y/o semi-directa como, por ejemplo, los suizos (federal y cantonales). De hecho, en estos sistemas, la participación ciudadana no se refiere casi nunca a la definición de la pregunta sino que se limita (y aquí, las que sólo pondrán una cruz al lado de un símbolo y un nombre cada 4 años, levantarán una democrática –mejor eso que nada– ceja) requerir al ciudadano un ‘si’ o un ‘no’ a una situación pre-determinada/digerida/definida y a merced de las posibilidades financieras del **sí** o del **no** para invertir en publicidad.

Por el contrario, el hervidero de *política* que caracteriza las ‘manifest-ocupaciones’ se transforma en una sonora bofetada para toda la clase política profesional (o amateur) que cada dos por tres habla de la apatía de la ciudadanía por la política.

Cuando hablamos de la irreductibilidad de los movimientos instituyentes a las instituciones, queremos subrayar el hecho de que estos movimientos no pueden no ser formas instituyentes y anti-dialécticas. Que no puedan, por su propia naturaleza/expresión, por lo menos por como los conocemos, instituirse, enfrentar una dialéctica con el poder, dialógicamente, proponiendo tesis y/o antítesis para afirmar, a través instancias institucionales, eventuales síntesis.

Efectivamente, una de las críticas que más a menudo emerge desde lo instituido, en relación a las ‘manifest-ocupaciones’ se refiere a la ausencia de propuestas… formales! Las zonas temporalmente autónomas e instituyentes no pueden ser una proposición instituida a la que responder “si, me gusta: me sumo” o “no, no me gusta: a ver la próxima” [15]. Las zonas temporalmente autónomas e instituyentes son investigación/búsqueda-construcción de propuestas, son praxis que se desarrollan en un espacio-tiempo que es instituyente a la vez que está constantemente bajo asedio. La gramática instituyente actúa sobre y en la/las cultura/s a través de una praxis que es otro lenguaje y otra política respecto a las instituciones que piden unas propuestas ‘formales’. Formalidad ésta en la que, evidentemente, subyace la asunción de las reglas, de las modalidades, de los tiempos, de las relaciones, en pocas palabras, que requiere la adecuación (la sujeción) a lo instituido.

Un párrafo en defensa de la subjetividad. Creemos que los movimientos instituyentes desvanezcan en el momento en que se entrevén posibilidades

institucionales, por reaparecer y entrar nuevamente en conflicto como formas instituyentes. Creemos también que la razón de esta esencia, nos atrevemos a decir, *líquida*, pueda buscarse en la pérdida del *padre*–en la pérdida del *maître a penser*– "el intelectual como crítico del poder en sus múltiples articulaciones" [16] que por todo el siglo pasado se reconocía como "intelectual orgánico". Una pérdida de la que, queremos subrayar, nosotros y creemos que los movimientos también, no hemos salido con traumas, al revés, nos ha capacitado para emanciparnos de la autoridad, aquella más valiosa, no la paterna y autoritaria, sino aquella, buscada y elegida, no impuesta, de esta forma hemos estado capaces de transformarnos en pensadores críticos múltiples.

Esta informalidad, de la que se origina y en la que se mantiene la 'manifest-ocupación', impregna de una manera importante la zona temporalmente autónoma e instituyente y reformula completa y radicalmente las relaciones entre las personas. También en un contexto de aprendizaje. La abertura a un debate que incluye sin asimilar, la construcción participada y participativa a la/de la criticidad (del instituido como del instituyente) y la praxis propositiva en movimiento 'conforman' un espacio-tiempo de aprendizaje informal permanente.

La zona temporalmente autónoma e instituyente surge en un instituido que, Fukuyama *dixit*, debería pasar como definitivo: el modelo neoliberal actual es el mejor de los mundos posibles. Su connotación de justicia, de libertad, de igualdad y así sucesivamente, son aquellas que dicta la universalización del criterio económico y son las mejores 'en el mercado'. La zona temporalmente autónoma e instituyente rechaza el modelo y, se podría decir socráticamente, interroga y se interroga sobre otras bases. Los valores instituyentes que hacen de los humanos seres humanos no pueden – ni podrán nunca – ser instituidos una vez por todas; se vuelve de esta forma intrínsecamente necesario mantenerse en movimiento, poniendo en discusión constante lo instituido/institución, lo instituyente (que es ineludiblemente puesta en discusión permanente) y nosotras mismas como objetos instituidos y sujetos instituyentes.

Una producción de sentido ésta, desde la cual, aunque como partisanos, nos parece a/coger algunas tendencias universales que se propagan como una colmena con actitud rizomática, una 'policefalia' o inteligencia colectiva atravesada por formas narrativas múltiples y propias de los movimientos que hoy tienden a transformar la realidad, nutriéndose de todo lo que la intelectualidad difusa produce.

Las 'manifest-ocupaciones' – zonas temporalmente autónomas e instituyentes van

tejiendo la Historia a través de las historias; son saberes-acciones instituyentes de una lectura plural del mundo que, leyéndolo, ya lo están reescribiendo.

“Conclusiones” y más allá

¿Podrá, cualquier artefacto de la creatividad humana, tener un final, una conclusión? La vida, la Historia (que de las historias es… constituyente), por lo menos la Historia no historiada, porque presente, eternamente indeterminada, no la tendrá. Por lo menos hasta el final de la humanidad mismo, después y a la fuerza, cambiarán los supuestos.

Una humanidad que, después haber descubierto por sí misma la posibilidad/probabilidad, no podrá dejar de buscar su ser instituyente y, gracias a un juego semántico, podrá – puede ser – volver a encontrar la capacidad de enfrentarse con el *arqué* encauzándolo a través de un sufijo negativo, *an-arqué*. Aceptando el principio de encontrarse siempre al principio.

Y, por otra parte, sólo siendo conscientes de vivir un presente sin principios, en un sentido amplio y plural, así como sin príncipes a los cuales consagrar los capitales humanos, sociales y culturales y, en caso contrario, ser, y ser portadores, de profanaciones.

Las ‘manifest-ocupaciones’ se transforman en narraciones de verdades subjetivas que tejen y escriben juntas una posible suerte común. Común, como la única declinación plural y múltiple para evitar que la Historia no se repita como una farsa. Conscientes o no de que la multiplicidad plural de las ‘manifest-ocupaciones’ viven bajo la Necesidad de estar, de existir, de Ser. No como necesidad producida, sino a través los elementos mismos que constituyen el bienestar de una persona, la riqueza relacional –poder instituyente– capaz de producir un corte limpio con la convencional costumbre a la necesidad inducida a la que estamos acostumbrados/adictos/atomizados.

Notas

[1] Kolbert, E. (2013). Il richiamo della natura. En *Internazionale*, núm. 1005. Además, generalmente, los *mainstream* medios de un país *X* suelen hablar de hechos cuando se refieren a ‘manifestaciones’ de otros países, mientras, cuando

éstas aparecen en el patio de casa, de forma inexplicable (?), la deriva psicológica siempre está al acecho.

[2] Entonces, desde una cierta perspectiva, es comprensible la dificultad de los medios de comunicación en generalizar una protesta que, como dice Beaumont (2013), plantea muchas demandas. Es muy probable que, sigue Beaumont (2013), las conjugaciones de estas 'manifestaciones' vuelven necesario mover la lectura del sentido: desde los contenidos a una idea más amplia de organización. Beaumont, P. (2013) Le nuove forme della protesta globale. En *Internazionale*, núm. 1006.

[3] 'Il messaggio del subcomandante Marcos a piazza Taksim', 17 giugno, www.infoaut.org.

[4] En italiano: democraziakmzero.org y en español en http://www.nodo50.org/mlrs/weblog/images/1721.pdf

[5] "Le nostre vite in vendita". M. J. Sandel (2012) en *Internazionale* del 21/27 de diciembre, núm. 980, pág. 40.

[6] Benjamin, W. (2013). *Il capitalismo come religione*. Genova: Il Melangolo.

[7] El independiente, el individualista y, de paso, el protagonista de *Top Gun*(1986).

[8] Para Castoriadis este proceso colectivo, la auto-alteración de la institución así como la posibilidad de su puesta en discusión por parte de los individuos que pertenecen a ella, tiene que realizarse de forma simultánea a un proceso individual, en otras palabras, la llegada del 'sujeto' humano, entendido como instancia reflexiva y deliberante.

[9] A menudo, términos como identidad, institución y autoridad son leídos/interpretados como sinónimos.

[10] Sobre el uso que el instituido hace del término 'público', se podría abrir otra discusión. En este sentido, Agamben, en una ponencia a la Academia de Arquitectura de Mendrisio (Suiza), señalaba, el año pasado, como un espacio puesto bajo el control constante de las cámaras de seguridad, deja de ser 'público'.

[11] Se hace referencia aquí a las TAZ de Hakim Bay, Lagana, nómada#1 (segunda edición).

[12] Bajo el título ‘a veces, vuelven’, un *evergreen* del autoritarismo democrático instituido (y en defensa del mismo), en el sentido weberiano del término, catalunya.

[13] internacional.elpais.com

[14] Sevilla, 15M, mayo 2012. Una noche, que la concentración “oficial” empieza, la escalera de las Setas está petada de gente a la espera… una chica agarra el micrófono y pregunta a la gente si es que está esperando a alguien… ya que la gente no contesta sigue advirtiendo que aquel o aquella alguien no existe, ni hoy, ni mañana, ni nunca. Aquel o aquella alguien soy yo, eres tú, somos nosotros.

[15] A menudo, en las discusiones informales, cuando se habla de otros mundos posibles y se llega al momento del compromiso, paso anterior a la acción, al hacer juntos, surge la posición de alguien que afirma: “bueno, tu empieza y si después me gusta te sigo”. Como si fuese indispensable tener la solución/respuesta y no las ganas de buscarla. Castoriadis hablaría de la conciencia de vivir al borde del abismo.

[16] “Sulla fine degli intelletuali” de Benedetto Vecchi, *Il manifesto*, martes 18 de junio 2013. “El *maitre-a-penser* que le gustaba a Jean Paul Sartre… (capaz de revindicar)… una autonomía de juicio desde el partido que debía representar la clase, pero que se consideraba orgánico a *un proyecto* de transformación radical de la sociedad”. La cursiva es nuestra.

15 M, sabers i accions instituents

loris viviani i da.da

… non bastano rivolte e religione
il cambiamento spetta alle persone
prima individualmente
poi collettivamente arriverà …

paletti

Introducció i més enllà

Només ha passat un decenni, o poc més, de les onades que, d'una banda, s ' han aixecat en contra de les institucions promotores i impositores de la globalització neoliberal (WTO, FMI i G- *varios*) i, de l ' altra banda, s'han conjugat (o ho han intentat) en els diversos Fòrum Socials que s ' han donat des del principi del nou mil·lenni. Onades que, tot mantenint les seues pròpies especificitats i pluralitats, s ' han articulat i produït (o s ' han fet articular i produir) dins i sota un doble denominador comú: en contra d ' aquesta i per una altra globalització. Intentant una incursió a l ' interior del territori matemàtic, es podria afirmar que aquest doble denominador haja estat un *màxim comú divisor* de la multiplicitat dels moviments.

Deu anys més tard, o poc més, des de *Zuccotti Park* fins a Plaça Sol, des de Tunísia fins al Parc Gezi, passant per Tahrir i Brasil, no passa dia sense que els *mainstream media* subratllen –en negreta també, perquè s ' estenga millor– les innombrables diferències entre les diferents "manifestacions". La insistència dels "*sí, però*" que els mitjans utilitzen per a diferenciar les "manifestacions" al Brasil i el 15M, a Turquia i Egipte, a Tunísia i a *Occupy* Wall Street, és tan elevada que no pot no cridar l ' atenció. Però, què és el que s ' amaga sota aquells "*sís "*? Quins són els "mínims comuns múltiples" (segona incursió en territori matemàtic) que trenquen la quotidianitat en llocs tan diferents del planeta? I per què és tan important i fonamental defugir per a submergir-se en les dissertacions desplegades pels "*peròs "*?

Per exemple, un d ' aquests "mínims comuns múltiples" caldrà trobar-lo, obligatòriament, més enllà de les fronteres nacionals, socials, *partiticas* i culturals

de cada país que veu la seua quotidianitat pertorbada per l ’ emersió de “manifestacions” tan diferents. Podria ser (i per què no), aquell mínim (en aquest sentit, entre cometes) comú múltiple – *mirá vos*: avui en dia més comú que fa deu anys– aquell model econòmic neoliberal instituït i constantment en fase d ’ imposició/institució? Un model que, com una famosa multinacional del *fast food*, conjuga i *etnititza* la seua pròpia “filosofia” segons l ’ ambient gastronomicocultural en ell que obri els “restaurants”. Un model *no-exclusivament-econòmic* que funciona com un *franchising*: al Brasil *a la manera de Lula (ara mateix Dilma*), a Espanya a la *manera de ZP*(ara mateix Rajoy) i a la *manera d’* Obama als EUA, per als paladars més democràtics, mentre, per als que no volen perdre el gust de la tradició autoritària sense adorns barrocs, el tenim *a la manera d’Erdogan* o a la nova línia experimental *post arab springs*.

Poden canviar les coordenades geogràfiques, les modalitats i els nivells d ’ aplicació o el color del partit que s ’ ocupa de la seua implementació, però, el model instituït no canvia (els dos arcs d ’ or seran sempre de totes maneres dos arcs d ’ or). Així que, si no es deu a l ’ atzar que es diga “hegemònic”, “global” o “únic”, d’altra banda, tampoc hauria de sorprendre que, des de les diferents i diverses “manifestacions”, un mínim comú múltiple siga l ’ emersió d ’ un rebuig a aquest model: un contundent NO.

El 15M i les seues cosines germanes instituents

Per aquesta mateixa raó, la tendència dels *mainstream media* a buscar les 10 diferències entre les “manifestacions” que dissenteixen –i no només això– en diferents llocs del planeta, en aquest text es buscarà anar més enllà del 15M, cridant l ’ atenció en els “mínims comuns múltiples” d ’ aquestes “manifestacions”, “moviments”, i la seua diferent i diversa manera de ser instituents.

La construcció d ’ aquest paral·lelisme heterodox, podria començar per un comentari de Frans Vera, que ve com l’anell al dit: “fins que et mantens a l ’ interior d ’ un model acceptat [o *instituït*], normalment no tens problemes […] No obstant això, si comences a posar en discussió el model, hi haurà problemes i s ’ acabarà parlant poc dels fets i molt de psicologia. La frase que s ’ escoltarà més serà així: qui creieu que sou?” [1].

En diverses parts del món les “manifestacions” s ’ han materialitzat en oposició –una mena de NO col·lectiu– a alguna cosa d ’ extremadament concreta i específica que, no obstant això al seu torn, és susceptible de ser reconduït als processos

(diferents en les diverses parts del globus) d ’ implementació/imposició d ’ un *modus operandi/vivendi* instituït. Els factors desencadenants del NO col·lectiu són, per les forces de les circumstàncies, plurals, ja que la imposició d ’ aquest *modus operandi/vivendi* agredeix de manera diferent i diversa l’heterogeneïtat “magmàtica” que conforma el “manifest-oposició”.

El binomi “fet extremadament concret –NO col·lectiu emergit en oposició” funciona com a catalitzador per als múltiples NO existents que s ’ han articulat a l ’ interior d ’ un NO comú [2] (en una “*leadership* informal i […] una multitud de veus” com, per exemple, Hatuka, a Beaumont, 2013, caracteritza l ’ esperit de la primavera àrab i *d ’ Occupy*). Aquest funciona com una plataforma –que inclou sense assimilar– de trobada i intercanvi que, si d’una banda permet de mantenir viva l ’ oposició (al NO) multíplice, de l ’ altra, banda reconeix l ’ element opositor/resistent d ’ aquesta pluralitat com a contraposició a la imposició autoritària (de vegades, per les més afortunades, *democràticament* autoritària) d ’ un modus *operandi/vivendi* instituït (econòmic/cultural/social) com “saber-acció” –com a possible i probable–únic.

En aquest sentit, les “manifest-oposicions” a les diferents parts del món al model neoliberal no són clares, ni clarament definides. Per exemple, les peticions de participació democràtica del 15M són una realitat en la democràcia semidirecta suïssa (com aquesta funcione a l ’ interior del model neoliberal, és una altra bonica qüestió), o, les protestes al Brasil demanen mesures per a l ’ estat social que el 15M a Espanya lluita per mantenir.

El que apareix com evident és l ’ oposició a l ’ autoritarisme arrogant a través del qual s ’ imposa, i se solidifica, el *modus operandi/vivendi* instituït. El NO col·lectiu a aquesta unilateralitat presumptuosa i insolent –aquella del “nosaltres sabem el que cal fer” (però el per a qui i per què, encara és un ‘ misteri ’)– és tangible: des dels referèndum per a l ’ aigua com a bé comú fins a les protestes en contra de l ’ alta velocitat a Val di Susa a Itàlia, a l ’ oposició de la destrucció del Parc Gezi a Turquia, des de les protestes contra l ’ organització dels Mundials de Futbol i les Olimpíades al Brasil, al front comú en contra de la delirant poda de l ’ estat social a Espanya, Portugal i Grècia, des de les tendes de campanya a Wall Street, als banquers a la presó a Islàndia i periòdicament a la plaça Tahrir. Les “manifest-oposicions” comporten l ’ emersió d ’ un postcapitalisme latent i vehiculen tota una sèrie de “sabers-accions” antiinstituït/antiinstitucionals que busquen anar més enllà: “per què sabem com volem viure, sabem molt bé com volem governar i ser governats. Nosaltres volem governar nosaltres mateixos i decidir nosaltres mateixos” [3].

La relació instituent-instituït, un capítol obert

No és aquest el lloc per a una dissertació teòrica sobre les dinàmiques a través de les quals entren en relació els conceptes, i les pràctiques que d ' aquests deriven, d' "instituent" i "instituït" i no només a nivell general sinó també en referència a les "manifest-oposicions", és suficient pensar, per exemple, en la correspondència entre Michael Hardt i John Holloway [4]. Successivament s ' intentarà enfocar aquesta relació d ' una manera rigorosament subjectiva i crítica.

De manera general, les "manifest-oposicions" defugen el binomi instituït/institució i les raons que subjauen aquesta actitud –un procés de dislocació i buidament, una mena d ' èxode de les lògiques dialèctiques– semblen ser, sense cap mena de dubte, diverses. No obstant això, una d ' aquestes podria ser reconduïda a una particular desafecció per les institucions com a tals.

Aquesta posseeix com a element diriment el passatge que ens ha vist transitar:

"Des d ' una economia de mercat cap a una societat de mercat. Una economia de mercat és una eina per a organitzar l ' activitat productiva, una societat de mercat és una forma de viure en què els valors del mercat penetren en cada aspecte de l ' activitat humana. Un lloc on les relacions socials han estat transformades a imatge del mercat"

(Sandel, 2013, pàg. 40) [5].

En altres paraules, la nostra societat ha entrat al "capitalisme com a religió, culte que no expia el pecat sinó que crea culpa/deute, religió que ja no és més reforma de l ' ésser sinó la seua completa ruïna" (Benjamin, 2013, pàg. 43) [6].

En aquest context, on mercat/ instituït/institució tendeixen de manera inexorable a colimar i fondre's en un ens únic (un ens que, a més, és *vivent*: pensa, reacciona –la majoria de les vegades en perjudici del 99% de la població– i busca la confiança), qualsevol procés d ' institucionalització actua per a reprimir, coaptar, transformar, redimensionar i/o anul·lar tot el que no s ' assimila a l ' instituït.

Ací podria ser interessant assenyalar un curiós paral·lelisme entre la forma en què l ' instituït tracta les "manifest-oposicions" i el clàssic discurs –repetit i escoltat *at nauseam*– del fet de tornar-se adult, del passatge d ' una edat sense

responsabilitats, a la seua assumpció. L'instituït, sempre en general, sol acostar-se a les "manifest-oposicions" segons dues modalitats: disparant (o siga, a través la repressió) o convidant els moviments i els seus integrants a assumir les seues responsabilitats (així com les institucions i els seus integrants les "assumeixen") i, d ' aquesta manera, com si aquest passatge fos inevitable, adherint a les regles del joc imposades per l'instituït.

L ' assumpció de les pròpies responsabilitats, el procés de maduració, o siga l ' entrada en l ' edat adulta (la institucionalització, la formalització) hauria d ' obrir els ulls als moviments sobre el fet que l ' acceptació del mercat i de les seues regles, d ' aquest mercat i d ' aquestes regles, de la política, d ' aquesta manera d ' entendre i fer la política, i conseqüentment, d ' aquest saber formal i aquesta acció *formal*, són l ' única opció possible. *Filleta meua, jo també era com tu, però aviat te n'adonaràs com, quan maduraràs i assumiràs les teues responsabilitats, estaràs recorrent els meus propis passos. Us recorda alguna cosa?*

L ' adult/instituït afirma que només hi ha una manera de l ' actuació responsable, aquella que correspon al *modus vivendi/operandi* i que permet mantenir calmat i tranquil l ' ens vivent del mercat. L ' assumpció de les responsabilitats, la maduració, equival a la conscienciació del fet que –com la il·luminació camí a Damasc– hi ha alguna cosa transcendent molt més important que el planeta sobre el qual respirem i que les criatures que ens acompanyen en cada respiració.

Després de tot, també si vestim el vestit de l ' adult/mercat que se ' ns imposa, sempre existirà la llibertat d ' exercir la creativitat triant els colors i els dibuixos de la corbata. El *modus vivendi/operandi* instituït permet –ja que li és útil– l'anticonformisme (individual) i així sempre hi haurà espai per als mavericks [7], mentre que, per al que és col·lectiu i comú, existeixen les forces de l ' ordre (instituït, i si així es diuen deu ser per alguna raó) per contenir l ' exuberància juvenil, després maduraran.

No obstant això, les "manifest-oposicions" defugen la dialèctica amb l ' instituït i la cristal·lització de la institució i les places i els carrers tornen a omplir-se i, puntualment, bull la multiplicitat instituent i els éssers humans es tornen subjectes actius del seu propi canvi.

Inserint-nos en una perspectiva *castoriadisiana*, la societat instituent sempre serà irreductible a la societat establerta i, en aquest context, les *# revolucions* poden adquirir les característiques de projectes culturals subjectius/objectius, possibles i

probables creacions sociohistòriques que busquen eixamplar els espais d ’ autonomia individual i col·lectiva, a través de la participació de totes en el poder i, en primer lloc, al poder instituent, i que siguen capaços d ’ una perpètua reconsideració de si mateixes [8].

Instituint, la importància del gerundi

Entre els mínims comuns múltiples que reuneixen els moviments contemporanis està present també la tornada a la plaça. Ja no assetgen els llocs on el poder simbòlic es reuneix –no s’assalta el palau d ’ hivern– els moviments es reapropien dels espais/llocs per a viure junts el temps de la lluita. Les places tornen a ser experiències de trobada/confrontació: llocs del comú. *Commons*, on tornar per a exercir experiències.

Tornar a trobar-se en les places, fer comunitat travessant el comú, emancipar-se en el/la comú/na: comunitats obertes excedents – *no borders*–constantment instituents i mai (definitivament) instituïdes. Experiències d ’ obertura, inclusió i solidaritat. Narracions vívidament antitètiques a qualsevol lògica d ’ identitat [9] per les mateixes raons per les quals és rebutjada la institució.

La “manifest-oposicions” no transiten de manera provisòria per espais etiquetats com públics per l’instituït [10], el dissens –organitzat sobre el model informal de la xarxa– ocupa els espais i “crea una nova territorialitat, i d ’ aquesta manera i d ’ alguna manera escriu la història, sobre el que en precedència es considerava sòl i res més” (Sassen a Beaumont, 2013, pàg. 22). Les “manifest-ocupacions” *creen zones temporalment autònomes i instituents* [11] i posen en marxa la creació d ’ una multiplicitat de sabers –accions que van encarnant una (es) idea (es) de ciutadania (es).

La ruptura espaciotemporal de la “manifest-ocupació” promou un ambient a la creació instituent que és, en primer lloc, crític, arran del/dels NO originari/s. Això subratlla també que la criticitat no siga predeterminada, obra d ’ avantguardes i/o institucions (com partits, sindicats…) que la torna a les masses predigerida i sota la forma d ’ un missatge. L ’ espai-temps de les “manifest-ocupacions” és temps i lloc de debat, de construcció de criticitat: l ’ intercanvi que es realitza entre els múltiples NO instituents va creant la pluralitat en moviment del NO comú.

El desenvolupament d ’ aquest NO comú és incloent però no assimila/anul·la la diversitat, en aquest sentit l ’ espai-temps de les “manifest-ocupacions” és

emancipador i llibertari: o és de totes o no és de ningú. Es balla, conscients que una revolució sense ball no pot ser una revolució a la qual valga la pena participar, com gotes a l ' oceà, conscients que és la multitud de gotes la que fa l ' oceà. S ' estima, manifestant feminitat, conscients que avui la *#revolució* o és feminista o no és ni ho serà. I, com el caminant de Machado, es desenvolupa com una narració de narracions, es nodreix de les particularitats i de les especificitats de la situació que la veu ballar però, al mateix temps, beure d ' altres experiències precedents i contemporànies.

Múltiples narradores de, i per, un món en el qual conviuen molts mons, "*knowledge workers*" com onades instituents. A Tunísia va ser l ' acció d ' un jove venedor ambulant que, en contra de l ' autoritarisme policial, es va calar foc. A Lanzar l ' ocupació de *Zuccotti* Park va ser la revista *Adbuster* directament influïda pel que estava passant a Tunísia. Les manifestants que defensen el parc *Gezi* a Istanbul assisteixen a la transformació de la "pacífica" protesta contra la construcció de l ' enèsim centre comercial (mesquita inclosa) en un moviment multíplice que es contraposa a l ' autoritarisme amb què el govern turc va intentar el desallotjament (canons d ' aigua urticant, gasos lacrimògens i bales de goma, els clàssics pels qui coneixen la repressió autoritària a la qual s ' encomanen els governs *democràtics* [12]). Poc després, des de Brasil, es reprén el ressò de les protestes: "Els nostres 20 cèntims són el parc d'Istanbul" [13].

La generació crescuda dins de la terciarització, cada vegada més connectada, cada vegada més "cooperativa", cada vegada més sola i, no obstant això, capaç només a través de les altres (també altres generacions) de sentir-se viva, de percebre viu el seu propi fer a través de la insurrecció antiautoritària. Una (es) generació (ns) que és el vehicle principal de la revolta que s ' ha difós (de tot arreu, de manera independent a les característiques idiosincràtiques de cada lloc, espai i temps) en contra d ' una autoritat que ja no aconsegueix contenir-les.

En contraposició a la *demo-esclerotització* de l'instituït, la zona temporalment autònoma i instituent efectua un *reload* democràtic: inverteix la tendència instituïda que redueix la democràcia a la representativa liberal i defuig la dicotomia representant-representat: la protagonista dels sabers-accions instituents és "no representant" [14], la multiplicitat en moviment no pot no encarnar una coherència necessària: és sent.

Aquesta perspectiva crítica i no-representativa xoca amb força també amb aquells sistemes que suposen una democràcia directa i/o semidirecta com, per exemple, els

suïssos (federal i cantonals). De fet, en aquests sistemes, la participació ciutadana no es refereix gairebé mai a la definició de la pregunta sinó que es limita (i ací, les que només posaran una creu al costat d ' un símbol i un nom cada 4 anys, alçaran un democràtica –millor això que res– cella) requerir al ciutadà un "sí" o un "no" a una situació predeterminada/digerida/definida i a la mercè de les possibilitats financeres del **sí** o del **no** per a invertir en publicitat.

Per contra, el formiguer de *política* que caracteritza les "manifest-ocupacions" es transforma en una sonora bufetada per a tota la classe política professional (o amateur) que cada dos per tres parla de l ' apatia de la ciutadania per la política.

Quan parlem de la irreductibilitat dels moviments instituents a les institucions, volem subratllar el fet que aquests moviments no poden no ser formes instituents i antidialèctiques. Que no puguen, per la seua pròpia naturalesa/expressió, almenys per com els coneixem, instituir-se, enfrontar una dialèctica amb el poder, dialògicament, proposant tesi i/o antítesi per a afirmar, a través d'instàncies institucionals, eventuals síntesis.

Efectivament, una de les crítiques que més sovint emergeix des de l'instituït, en relació a les "manifest-ocupacions" es refereix a l ' absència de propostes… formals ! Les zones temporalment autònomes i instituents no poden ser una proposició instituïda a la qual respondre "si, m ' agrada: em sume" o "no, no m ' agrada: a veure la pròxima" [15]. Les zones temporalment autònomes i instituents són investigació/recerca-construcció de propostes, són praxi que es desenvolupen en un espai-temps que és instituent alhora que està constantment sota setge. La gramàtica instituent actua sobre i en la/les cultura/es per mitjà d ' una praxi que és un altre llenguatge i una altra política respecte a les institucions que demanen unes propostes "formals". Formalitat aquesta en la qual, evidentment, subjau l ' assumpció de les regles, de les modalitats, dels temps, de les relacions, en poques paraules, que requereix l ' adequació (la subjecció) a l'instituït.

Un paràgraf en defensa de la subjectivitat. Creiem que els moviments instituents s'esvaeixen en el moment en què s'entreveuen possibilitats institucionals, por reaparecer y entrar nuevamente en conflicto como formas instituyentes. Creiem també que la raó d ' aquesta essència, ens atrevim a dir, *líquida*, puga buscar-se en la pèrdua del *pare*–en la pèrdua del *maître a penser*– "l ' intel·lectual com a crític del poder en les seues múltiples articulacions" [16] que arreu del segle passat es reconeixia com a "intel·lectual orgànic". Una pèrdua de la qual, volem subratllar, nosaltres i creiem que els moviments també, no hem eixit amb traumes, a l '

inrevés, ens ha capacitat per a emancipar-nos de l ’ autoritat, aquella més valuosa, no la paterna i autoritària, sinó aquella, buscada i triada, no imposada, d ’ aquesta manera hem estat capaços de transformar-nos en pensadors crítics múltiples.

Aquesta informalitat, de la qual s ’ origina i en què es manté la “manifest-ocupació”, impregna d ’ una manera important la zona temporalment autònoma i instituent i reformula completament i radicalment les relacions entre les persones. També en un context d ’ aprenentatge. L ’ obertura a un debat que inclou sense assimilar, la construcció participada i participativa a la/de la criticitat (de l ’ instituït com de l’instituent) i la praxi propositiva en moviment “conformen” un espai-temps d ’ aprenentatge informal permanent.

La zona temporalment autònoma i instituent sorgeix en un instituït que, Fukuyama *dixit*, hauria de passar com a definitiu: el model neoliberal actual és el millor dels mons possibles. La seua connotació de justícia, de llibertat, d ’ igualtat i així successivament, són aquelles que dicta la universalització del criteri econòmic i són les millors “al mercat”. La zona temporalment autònoma i instituent rebutja el model i, es podria dir socràticament, interroga i s ’ interroga sobre altres bases. Els valors instituents que fan dels humans éssers humans no poden –ni podran mai– ser instituïts una vegada per totes, es torna d ’ aquesta manera intrínsecament necessari mantenir-se en moviment, posant en discussió constant l’instituït/institució, l’instituent (que és ineludiblement posada en discussió permanent) i nosaltres mateixes com a objectes instituïts i subjectes instituents.

Una producció de sentit aquesta, des de la qual, encara que com partisans, ens sembla a/collir algunes tendències universals que es propaguen com un rusc amb actitud rizomàtica, una “policefàlia” o intel·ligència col·lectiva travessada per formes narratives múltiples i pròpies dels moviments que avui tendeixen a transformar la realitat, nodrint-se de tot el que la intel·lectualitat difusa produeix.

Les “manifest-ocupacions” –zones temporalment autònomes i instituents van teixint la Història a través de les històries, són sabers-accions instituents d ’ una lectura plural del món que, llegint-lo, ja ho estan reescrivint.

“Conclusions” i més enllà

Podrà, qualsevol artefacte de la creativitat humana, tenir un final, una conclusió? La vida, la Història (que de les històries és… constituent), almenys la Història no historiada, perquè present, eternament indeterminada, no la tindrà. Almenys fins al

final de la humanitat mateix, després i a la força, canviaran els supòsits.

Una humanitat que, després d ' haver descobert per si mateixa la possibilitat/probabilitat, no podrà deixar de buscar el seu ser instituent i, gràcies a un joc semàntic, podrà –potser– tornar a trobar la capacitat d ' enfrontar-se amb *l'arqué* canalitzant-lo a través d ' un sufix negatiu, *an-arqué*. Acceptant el principi de trobar sempre al principi.

I, d'altra banda, només sent conscients de viure un present sense principis, en un sentit ampli i plural, així com sense prínceps als quals consagrar els capitals humans, socials i culturals i, en el cas contrari, ser, i ser portadors, de profanacions.

Les "manifest-ocupacions" es transformen en narracions de veritats subjectives que teixeixen i escriuen juntes una possible sort comuna. Comú, com l ' única declinació plural i múltiple per evitar que la Història no es repetisca com una farsa. Conscients o no que la multiplicitat plural de les "manifest-ocupacions" viuen sota la Necessitat d ' estar, d ' existir, de Ser. No com necessitat produïda, sinó a través dels elements mateixos que constitueixen el benestar d ' una persona, la riquesa relacional –poder instituent– capaç de produir un tall net amb el convencional costum a la necessitat induïda a la qual estem acostumats/addictes/atomitzats.

Notes

[1] Kolbert, E. (2013). Il richiamo della natura. En Internazionale, núm. 1005. A més, generalment, els *mainstream media* d'un país X solen parlar de fets quan es refereixen a "manifestacions"' d'altres països, mentre, quan aquestes apareixen al pati de casa, de forma inexplicable (?), la deriva psicològica sempre està a l'aguait.

[2] Llavors, des d'una certa perspectiva, és comprensible la dificultat dels mitjans de comunicació a generalitzar una protesta que, com diu Beaumont (2013), planteja moltes demandes. És molt probable que, continua Beaumont (2013), les conjugacions d'aquestes "manifestacions" tornen necessari moure la lectura del sentit: des dels continguts a una idea més àmplia d'organització. Beaumont, P. (2013) Le nuove forme della protesta globale. En *Internazionale*, núm. 1006

[3] 'Il messaggio del subcomandante Marcos a piazza Taksim', 17 giugno, www.infoaut.org.

[4] En italià : democraziakmzero.org i en espanyol en 1721.pdf

[5] “Le nostre vite in vendita”. M. J. Sandel (2012) en *Internazionale* del 21/27 de desembre, núm. 980, pàg. 40.

[6] Benjamin, W. (2013). *Il capitalismo come religione*. Genova: Il Melangolo.

[7] L’independent, l’individualista i, de passada, el protagonista de *Top Gun*(1986).

[8] Per a Castoriadis aquest procés col·lectiu, l’autoalteració de la institució així com la possibilitat de la posada en discussió per part dels individus que hi pertanyen, ha de realitzar-se de forma simultània a un procés individual, en altres paraules, l’arribada del “subjecte” humà, entés com a instància reflexiva i deliberant.

[9] Sovint, termes com identitat, institució i autoritat són llegits/interpretats com a sinònims.

[10] Sobre l’ús que l’instituït fa del terme “públic”, es podria obrir una altra discussió. En aquest sentit, Agamben, en una ponència a l’Acadèmia d’Arquitectura de Mendrisio (Suïssa), assenyalava, l’any passat, com un espai posat sota el control constant de les càmeres de seguretat, deixa de ser “públic”.

[11] Es fa referència ací a les TAZ de Hakim Bay, Lagana, nòmada#1 (segona edició).

[12] Amb el títol “a veces, vuelven”, un *evergreen* de l’autoritarisme democràtic instituït (i en defensa d’aquest), en el sentit weberià del terme, catalunya.

[13] internacional.elpais.com

[14] Sevilla, 15M, maig 2012. Una nit, que la concentració “oficial” comença, l’escala de les Setas està petada de gent a l’espera… una xica agafa el micròfon i pregunta a la gent si és que està esperant algú… ja que la gent no contesta segueix advertint que aquell o aquella algú no existeix, ni avui, ni demà, ni mai. Aquell o aquella algú sóc jo, ets tu, som nosaltres.

[15] Sovint, en les discussions informals, quan es parla d’altres mons possibles i s’arriba al moment del compromís, pas anterior a l’acció, al fer junts, sorgeix la posició d’algú que afirma: “bé, tu comença i si després m’agrada et seguisc”. Com si fos indispensable tenir la solució/resposta i no les ganes de buscar-la. Castoriadis

parlaria de la consciència de viure a la vora de l'abisme..

[16] "Sulla fine degli intelletuali" de Benedetto Vecchi, *Il manifesto*, dimarts 18 de juny 2013. "El *maitre-a-penser* que li agradava a Jean Paul Sartre… (capaç de reivindicar)… una autonomia de judici des del partit que devia representar la classe, però que es considerava orgànico a *un projecte* de transformació radical de la societat". La cursiva és nostra.

Inanna

(*Vulva dorada y lotos*. Juana Castro. Sabina Editorial. Madrid 2009)

Como la flor madura del magnolio
era alta y feliz. En el principio
solo Ella existía. Húmeda y dulce, blanca,
se amaba en la sombría
saliva de las algas,
en los senos vallados de las trufas,
en los pubis suaves de los mirlos.

Dormía en las avenas
sobre lechos de estambres
y sus labios de abeja
entreabrían las vulvas
doradas de los lotos.
Acariciaba toda
la luz de las adelfas
y en los saurios azules
se bebía la savia
gloriosa de la luna.
Se abarcaba en los muslos
fragantes de los cedros
y pulsaba sus poros con el polen
indemne de las larvas.

¡Gloria y loor a Ella,
a su útero vivo de pistilos,
a su orquídea feraz y a su cintura.
Reverbere su gozo
en uvas y en estrellas,
en palomas y espigas,
porque es hermosa y grande,
oh la magnolia blanca. Sola!

Inanna

(*Vulva dorada y lotos*. Juana Castro. Sabina Editorial. Madrid 2009)

Com la flor madura de la magnòlia
era alta i feliç. Al principi
només Ella existia. Humida i dolç, blanca,
s'estimava en l'ombrívola
saliva de les algues,
en els pits tancats de les tòfones,
en els pubis suaus de les merles.

Dormia a les civades
sobre llits d'estams
i els seus llavis d'abella
entreobrien les vulves
daurades dels lotus.
Acaronava tota
la llum dels baladres
i en els saures blaus
es bevia la saba
gloriosa de la lluna.
S'abastava a les cuixes
fragants dels cedres
i premia els seus porus amb el pol·len
indemne de les larves.

Glòria i llaor a Ella,
al seu úter viu de pistils,
a la seua orquídia feraç i a la seua cintura.
Reverberi el seu goig
en raïms i en estrelles,
en coloms i espigues,
perquè és bonica i gran,
oh la magnòlia blanca. Sola!