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.